

Dr. Cselényi István Gábor
AZ ŐSEGYPHÁZ HATALOM-KRITIKÁJA

Politikai vallásfilozófia az ókorban

Amikor az evangélium a világ színpadára lépett, a *monarchia* (az egyeduralom, egyáltalán, a hatalom) *vallási-politikai ideológiájával* találta magát szembe.¹ Kürosz és Nagy Sándor birodalom-alapítók voltak, és alattvalóik isteni személyeknek tekintették őket. Xenophón (Kr. e. 430-354) Küroszban, a legfőbb uralkodóban, *Übermenschet* látott, aki monarchista uralmat alakított ki. Iszokratész hasonlóképpen az istenekhez hasonlította az uralkodó személyét. Caesar, de az afrikai Scipio, aztán Pompeius és Antonius is úgy látták, hogy Nagy Sándor Kr. e. 334 és 325 között a Görögországtól Egyiptomon és Közel-Keleten át Indiáig terjedő földön istenné nyilvánította önmagát. Octavius-Augustust a Kr. u. 2-3. században, Aureliust pedig 270-275 között a Nap-kultuszhoz kapcsolódóan istenként ünnepelték.

Az *egyeduralom vallási megalapozását* a filozófusok is elősegítették. Arisztotelész, aki az ifjú Alexander mestere volt, metafizikájában – az Iliasz nyomán² – tételként szögezte le: „Nem jó a többszemélyes uralom; az uralkodó legyen egy!”³ Ezt a forrást Philo és a keresztény apologeták is gyakran idézték. A Kr. u. 2. században Apuleius lefordította latinra a pseudo-arisztotelészi, *Peri koszmou (De mundo)* c. művet, amelyben Isten alakját a perzsa nagykirály mintájára rajzolja meg. A monarchiát ténylegesen Augustus császár valósította meg a birodalom formájában, ezért úgy tekintették, mint „üdvhozót”, mint békeszerzőt. Ezzel teljessé vált a monarchia vallási-politikai eszméje.

A görög monarchia-eszmét először *Philo* vitte át a *zsidó monoteizmus*, ti. a *teokrácia* körébe. Idézi az iménti Iliasz-verset, és bevezeti a monarchia kifejezést. Izrael az Egy-Istenbe vetett hit népe. De az egész emberiségnek és az egész kozmosznak is csak egyetlen Istene van, a „Királyok Királya”, azzal a díszítő jelzővel, amelyet addig éppen a perzsa nagykirályra alkalmaztak. A *2. század apologéta atyái* ezen a philoi úton haladtak tovább. Iustinus egyenesen könyvet írt Isten monarchiájáról, ahol a monarchia szót minden további pontosítás nélkül Isten uralmára alkalmazta.⁴ Antiochiai Theophülosz a „nem született” Isten monarchiáját szembeállítja a sokistenhit sokságával.⁵ A többi apologéta is hasonló értelemben beszél az isteni monarchiáról és rendszerint az iliászi versre hivatkozik.⁶

Ez ellen a keresztény monoteista irányzattal szemben a pogány *Kelszosz* a római birodalom és a politeizmus közti kapcsolat mellett azzal érvel, hogy kell ugyan lennie legfőbb istennek, de csak a többi isten fölött, ahogy a perzsa nagykirály vagy a római császár is kisebb egységek fölött uralkodik.⁷ A császárkorban sokan odáig mentek el, hogy a keresztényeket a maguk monoteizmusával az *emberi nem ellenségeinek* kiáltották ki.⁸ Valahol itt volt a keresztény-üldözések eszmei alapja is. Ezekre a vádakra *Órigenész* azzal felelt, hogy a kereszténység Augustus alatt, az augustusi béke uralma alatt jött létre, a birodalom tehát éppen azt tette lehetővé, hogy Krisztus törvénye elterjedjen az egész világon.⁹

Ekkor következett a *konstantini fordulat*. Miután legyőzte Liciniust és megtért, Nagy Konstantin a monarchia-fogalomban egységesítette az egységes birodalom és a monoteista hit eszméjét. Nem késett az immár *keresztény* teológiai megalapozás sem. *Eusebius* 335-ben megírja *De laudibus Constantini*, majd 337-ben *De vita Constantini* c. művét. Alapeszméjét *Órigenésztől* és a platonizmusból meríti. Eszerint Isten, azaz az Atya az egyetlen pantokrátor; egyedül ő birtokolja a hatalmat saját erejéből. Hatalmát a Logosz és a teremtmények által gyakorolja. A Logosz tőle függ, *deuterosz theosz*, második Isten (mint már *Órigenész* is nevezte), valahogy úgy, ahogy a folyó a forrásból ered. Az Atya képmása, a teremtmények rendező elve és védelmezője. Megtestesülése révén a Logosz földi országot teremt, amely a mennyország *eikónja*, mása. A keresztény császár egyfajta *Chrisztomimeszisz* (Krisztushoz

való hasonulás) révén a Logoszt képviseli a földi birodalomban. Épp ezért csak egyetlen császár létezhet, éppúgy, ahogy csak egy Isten van.

A keresztény monarchia-fogalomnak ezen a ponton *több mellékvágánya* is kialakult. Az *ariánusok* hitvallásukban a politikai monoteizmusnak azt a formáját vallották, hogy Krisztus teljesítette a próféciákat (mint Dán 2,34-35), azzal, hogy a sokistenhit szétagoltságát összeűzta és Isten egyeduralmát a föld véghatáraiig meghirdette.¹⁰ A monarchia kiélezett formájára épített a *monarchianizmus* és *szubordinacionizmus* is,¹¹ amely szerint – Eunominus szavaival – a Fiú és a Lélek az Atya alá van rendelve, és ennek szintén volt politikai következménye.¹² Volt egy ellenkező előjelű veszély is. A Krisztus két természete körül folyó vitának volt olyan változata, amely szerint Istenben *két archas*, nem egy arché létezik. Az Atya monarchiájának hangsúlyozása épp ezt a veszélyt küszöbölte ki.¹³

A monarchia-fogalom mellett a hatalmi struktúra másik fogódzópontja az ókorban *Isten atyaságának* eszméje. Már az Ószövetségben is gyakran nevezik Istent Atyának. Ilyenkor mindig azonos jelentésű az „Úr” jelzővel. Egyszerre fejezi ki Isten teremtő voltát és azt, hogy a történelem és főleg Izrael Ura, a Szövetség Istene (MTörv 32,6; Iz 63,16; Jer 31,9). Direkt módon nem fejeződik ugyan ki Isten férfias jellege, sőt előfordulnak „női”, „anyai” vonások is Isten szeretetének kifejezésére (pl. Iz 66,13), de Izrael patriarchális rendje nyilvánvaló: a Tízparancs pl. kifejezetten a férfi nézőpontjából fogalmazódik meg. Az Újszövetségben a patriarchális rend főként a szentpáli „kefalé-teológiában” jelenik meg: „Minden férfi feje Krisztus, az asszony feje a férfi, Krisztus feje pedig az Isten” (1Kor 11,3, vö. 1Kor 3,22-23; Ef 5,23; Zsid 12,5-109. Ez a teológia az emberi szervezet, ti. a fej-test struktúráját aknázza ki. Monoteista, és nem szentháromságos struktúra ez,¹⁴ amiből *hatalmi struktúra* következik, teljesen egybecseng mindazzal, amit a monarchia-fogalom kapcsán mondtunk. A Nikaia-Konstantinápolyi Hitvallás legelső hitcikkelye is ezt a struktúrát feltételezi: az Atyát, mint mindenhatót, mint menny és föld teremtőjét állítja elénk.

A monarchia, mint a hatalom kritikája

Az ősegyházban azonban ezen a ponton váratlanul izgalmas fordulat következett be. A Hitvallás második hitcikkelye már egészen új értelemben nevezi Istent Atyának: ti. mint az „egyszülött Fiú” Atyja, jelenik meg. Jézus imádságából pedig tudjuk, hogy ugyanakkor valamennyiünk Atyja is, még ha nem is ugyanazon a fokon, mint ahogy Krisztusnak Atyja. A tékozló fiú példabeszéde alapján az Atya nem patriarchális hatalom hordozója, hanem az irgalmas szereteté. Ezzel egy egészen új struktúra rajzolódik ki: az isteni léten belüli szeretet-áramlás, amelybe Krisztus bennünket is belevon. Ott van a híres „jánosi hely” Szent Máténál: „Mindent átadott nekem Atyám: Senki más nem ismeri a Fiút, csak az Atya, és az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú, és az, akinek a Fiú ki akarja jelenteni” (Mt 11,27). Ez a bensőséges, családias viszony bomlik ki azután a János-evangéliumban, sőt Szent Pál arról is tud, hogy a Szentlélek tesz bennünket az Atya fiaivá és a Fiú testvéreivé (vö. Róm 8,15; 2 Kor 3,17). Ebből azután *egymással való testvéri viszonyunk* is következik.

De nemcsak az Atya-fogalom kap merőben új tartalmat az ősegyházban, hanem a monarchia-fogalom is. Mint láttuk, a monarchia kifejezés megjelent a szentháromságtanban, ahol immár nem a hatalom kifejezője, hanem *az Atya legfőbb sajátossága*. Alexandriai Theophülosz és Irenaeus azzal léptek fel a gnózissal szemben, hogy az *arché*, a monarchia Isten háromszemélyiségében is megmarad, sőt így nyeri el igazi értelmét. Tertullianus hangsúlyozta, hogy az Atya az egyedüli *arché*, *aitia* (ok) és *pegé* (forrás).¹⁵ Ám kiderül, hogy ez a fajta, immár kifejezetten *keresztény teológiai tartalmú monarchia* két mozzanatban tér el az Eusebius-féle politikai monoteizmustól és monarchia-fogalomtól: 1. abban, hogy az egyház-atyák az isteni monarchiát kizárólag a Szentháromságon belüli kapcsolatrendszerben helyezik

el, 2. és határozottan elválasztják a római birodalom hatalmi rendszerétől, tehát megszüntetik politikai tartalmát.

A 2. század végén tekintélyes iskola volt a már említett *monarchianizmus*, így a görögöknél Noétosz, a latinoknál Praxeas tanítása. Tertullianus kritika alá veti Praxeas felfogását, mondván, az Atya Atya-voltának elfogadásához nem kell feladni monarchiáját. Dionysius pápa 260-ban megfogalmazta szentháromságos hitvallását. Ebben az isteni monarchiát az egyház igehirdetése központi elemének nevezi. Egyaránt elveti a triteizmust és a modalizmust, szerinte csak így őrizhető meg mind a monarchia, mind a Szentháromság igazsága.¹⁶

Az első egyetemes zsinatok (így *Nikaia*) atyái olyan teológiát alakítottak ki, amelyben fenntartották ugyan az Atya egyedüli forrás voltát, mégis vállalták, hogy az Atya és a Fiú lényeg tekintetében azonosak. Jeruzsálemi Szent Cirill katekézisében gyakran szól a monarchiáról.¹⁷ Nagy Szent Bazil azt írja 375-ben: „Ha azt valljuk, hogy (a Fiú) ’Isten az Istentől’, valljuk az egyes hüposztáziszok sajátos jellegét, mégis hűek maradunk az isteni monarchia tanításához, anélkül, hogy ezzel darabokra törnénk Isten titkát.”¹⁸

De mit is jelent ez most a *hatalom kérdése* szempontjából? Modern kori értékelés szerint az ekkoriban kialakuló szentháromságtant a birodalom uralmi modellje elleni *gyökeres hatalomkritikának* tekinthetjük.¹⁹ A császárnak az egész világ fölötti hatalmi igényével szemben most a Szentháromság, mint közösség áll, amely tökéletes szeretetként, igazságosságként és békeként nyilatkoztatja ki önmagát. A monarchia ily módon csakis az egység előfeltételeként értelmezhető.

Mint *Nazianzi Szent Gergely* világossá teszi, hogy ebbe a hármas-egy Istenbe vetett hit ugyan semmiképpen nem forradalmi, mégis *viszonylagossá teszi a feljebbvaló minden hatalmi igényét*, mivel a feljebbvaló éppúgy, mint az alattvaló sem más, mint Isten képmása. És mivel az ember Isten képmása, az Atya monarchiájára nem hivatkozhat a hatalom értelmében. Ha tehát az őskeresztény teológusokat követjük, a monarchiát mindenekelőtt egészen szó szerint kell értelmeznünk, azaz azt az egészen *sajátos eredetet* kell értenünk alatta, amely csakis a Fiú születésére és a Lélek származására vonatkoztatható.²⁰ Második lépésben azonban ez a tanítás *hatalom- és birodalomkritikai teológia* alapja lesz. Isten hatalma nem „valami fölötti” hatalom, hanem szeretetteljes hatalom e teremtett világ életéért, az együvé tartozás felszabadító hatalma, amely önátadásban és szeretetben nyilvánítja ki magát.²¹

Nazianzi Szent Gergely 380-ban megemlíti, sokak számára nehézséget jelent a „polüarchia” elkerülése, mikor a Fiú és a Szentlélek egylényegűségét vallják.²² Erre ezt a választ adja: „Háromfajta beszédmód lehetséges Istenről – mondja: az anarchia, a polüarchia és a monarchia... Mi a monarchiához ragaszkodunk – igaz, nem abban az értelemben, hogy az Istenségben csupán egy személy lenne, hanem ahhoz a monarchiához, amely a közös természetre épül, az akaratok összehangolására és a cselekvésbeli egységre, és így vezet vissza arra az egységre, amely ebből következik”.²³ *Eusebius politikai monarchia-fogalmával szemben* hangoztatja: az isteni monarchiához fogható nem található a földi valóság világában, semmi sem mérhető ehhez. Elveti azt, hogy a császár hatalmát Isten hatalmával egybe-kössük.²⁴ Nikaia és Konstantinápoly görög atyái óvakodtak attól, hogy a római birodalmat istenítsék.

A legnagyobb kritikát *Szent Ágoston* gyakorolta az eusebiusi eszmével szemben. Főleg a *Pax Romana*-val foglalkozott. Míg Eusebius és Szent Ambrus a zsoltáros látomását („békét hoz a föld végső határáig”, Zsolt 45,10) a római birodalom békéjében vélték megvalósulni, Ágoston kimutatja, hogy a háborúskodások igazában éppen Augustusszal kezdődtek el. A béke Isten adománya, épp ezért az egyház felségterületére tartozik. Kritika alá veti Róma birodalmi törekvését, a *dominandi libido*-t.²⁵ A földi Róma – Babilon; nem más, mint *mala civitas*.²⁶ Míg Eusebius szerint Isten uralma a földön valósult meg, konkrétan Konstantin uralmában, és ezért az egyháznak egyszerre kell szolgálnia a földi és a lelki hatalmat,²⁷ addig

Ágostonnál ellentétben áll Isten és az ördög városa (*Civitas Dei* és *Civitas Diaboli*), ezért a híveknek ebben a „kevert térben” kell helyállniuk.

A merőben új értelmű monarchia-fogalom mellett a hatalom átértelmezéséhez másik kiindulópont a *perichorészis* (*circumincessio*) fogalma volt. Nazianzinál ez elsősorban a Krisztus két természete közti átjárhatóságot jelentette. Damaszkuszi Szent Jánosnál azonban már az isteni személyek körkörös, egymásba kapcsolódó szeretet-folyamatát.²⁸ Más szóval ez a három személy teljes egyenrangúságát és közösség-voltát foglalta magába. Az „egy természet három személyben” elve a patrisztikában azt jelentette, Isten egyetlen magánvaló, de ezt az isteni létet személyes kapcsolatok építik fel. A *persona*, proszópon, a hüposztázisz fogalma a személy nyitottságát foglalja magába, ami az isteni személyek egymásban-létében fejeződik ki.

Tökéletes visszhangja ez Jézus vallomásának: „Atyám, te bennem vagy és én tebenned”, amiből aztán az egyházra vonatkozó követelményt vezeti el: „úgy legyenek ők is egyik mibennünk” (Jn 17,21). A Szentháromságon belüli (intertrinitárius) viszonyrendszerből tehát merőben új ember-eszmény vezethető le: a tökéletes közösséggé. Nemhiába hangsúlyozzák a kappadókiai atyák, és nyomukban a keleti egyház: az egyház Isten ikonja, ti. a Szentháromsagé. Gondoljunk itt Rubljov híres Trojkájára,²⁹ amely világosan tükrözi a három személy egyenlőségét, még ha szerepük más és más is. És ez egyúttal szociális eszmény is.³⁰ Hogy mennyire *szociális eszmény* volt az ősegyház hite, arra példa a legelső közösségek vagyonszövetsége, teljes egyenlősége. De a 20. században Fedorov is joggal fogalmaz így: „A Szentháromság a mi szociális eszményünk”.³¹ Hogy miből is áll ez pontosan? A Szentháromság „egy isteni természet több személyben”, ahol megvalósul mind az egyes személyek önállósága, mind tökéletes közösségi léte. A társadalom is az ember kettős természetét feltételezi: az ember egyrészt egyed, másrészt közösségi lény (*individuum* ill. *zoón politikon*). Leginkább a *perszonalizmus* forgalmába sűríthető ez a kettősség.

Napjainkban még a legnagyobb teológusoknál is erős a kísértés a modalista szentháromságtanra. A döntő pont a *személy-fogalom*. Régebbi korokban a személy lényegének az önállítást, a *közölhetetlenséget* tartották. A boethiusi személy-fogalom a személyt az individuummal azonosította (*rationalis naturae individua substantia*). Ma jobban látjuk: a személyi lét lényege a reláció, a személyes viszony, a mások felé való kitárulkozás, az én-te közösség, a *párbeszéd*. *Gabriel Marcel* joggal beszél arról, hogy létezésünk eleve koegzisztencia, együtt-létezés. Ha ennek gyökerét keressük, ez ismét csak az lehet, hogy Istenen belül ott zajlik a *többszörös párbeszéd* az Atya, az Ige és a Lélek között. Joggal beszél *Siebel* arról, hogy Isten – közösség!³² Ez lehetne a hatalom-kérdés végső megoldása is: Isten, és képmása, az ember is egyenlő rangú személyekből kirajzolódó közösség, ahol nincs helye a prioritás-keresésnek és a hatalmi törekvéseknek.

A hatalom szentesítése

De itt már nagyon előre szaladtunk. Az *eusebiusi politikai monarchia-eszmény* visszatér Bizáncban, a császárság és Isten uralma összekapcsolásával (vö. *cezaropapizmus*). És megjelenik Nyugaton is, elsősorban Nagy Károly és a Karolingok ideológiájában, majd a két Frigyes alatt a 12. és 13. században. Mind azzal a törekvéssel lépnek fel, hogy egyetlen, egyetemes birodalom alakuljon ki, amely Isten és Krisztus országának képmása. A császár Isten képmása és helytartója, akinek az a feladata, hogy az egész világot az üdvösség felé kormányozza.

Szent Ágostonnak a hatalom kritikáját megfogalmazó elmélete is átalakult *politikai augusztinizmussá*, vagyis azzá a törekvéssé, hogy Isten városát a politikai valóság helyettesítse be.³³ Ez az elmélet összekapcsolja a politikai monoteizmust és a politikai teológiát. Korántsem olyan metafizikai jellegű, mint Eusebius elmélete, sokkal inkább gyakorlati

alkalmazás: a császár, majd később a fejedelmek, hercegek uralmát volt hivatott szentesíteni. És ez vált a középkori *feudalizmus* eszmei alapjává. *Kard és oltár egysége épült ki.*

A másik kérdéses pont az *egyházi hatalom (potestas ecclesiastica)* területe. És itt külön kell választanunk az elvi szintet és annak gyakorlati megvalósulását. Ami az előbbit illeti, a katolikus egyház szerint e hatalom az a Krisztustól kapott hatékony erő, amely biztosítja az egyházi közösség fennmaradását és küldetésének teljesítését.³⁴ Ez a közvetítés első perctől kezdve sajátos kettősséget ölelt magába. Egyik oldalról szolgálat, másik oldalról tekintély, tehát hatalom volt. Jézus nem hagyott kétséget afelől, hogy abszolút hatalommal rendelkezik, s ezzel a tekintéllyel küldte apostolait (Mt 28,18), s Ő ezt a hatalmat az Atyától kapta (Jn 20,21). Így küldte őket tanítani, kereszteni, az Eucharisziát ünnepelni és tanúskodni. Az egyházi hatalom birtokosai Krisztust képviselik: "Aki titeket hallgat, engem hallgat" (*Lk 10,16*). Nem kétséges tehát, hogy az Egyházban *van hatalom* és tekintély, amelyet a tagok javára kell érvényesíteni.

A *hatalom struktúrája* is kiolvasható a Szentírásból. Jézus már földi működése idején kiválasztott 12 apostolt, majd ideiglenes küldetést adott 72 tanítványnak. Később az apostolok Jeruzsálemben maguk mellé vettek hét diakónust. Az evangélium alapvetése után főleg Pál leveleiben ilyen megnevezésekkel találkozunk: apostolok, próféták, evangélisták, tanítók, pásztorok, episzkoposzok, preszbiteroszok. Ez a sokféleség annak a jele, hogy Krisztus adott hatalmat az apostoloknak, de gyakorlásának és átadásának módját nem határozta meg. Az első időkben nem is volt kialakult forma, hanem a szükségnek megfelelően jártak el, de az említett szerepekben benne volt az igazi egyházi hatalom. A 12 apostol kezdettől fogva úgy szerepel, mint előljáró, vezető testület, amelynek élén Péter áll. Pál meghívása és alapításai még az Egyház alapításához tartoznak, de az apostoli idők lezárása után nem állhatott elő senki hasonló igénnyel. Különben maga Pál súlyt helyezett arra, hogy őt a 12 befogadja és az általa hirdetett evangéliumot jóváhagyja (Gal 2,9). Küldetése tehát nem volt az apostolkollégium megkerülése. Az ún. pasztorális levelekben (1Tim, 2Tim és Tit) már kifejezetten szó van az előljárók (episzkoposz, preszbiterosz, diakonosz) kiválasztásáról, s a század végére állandósul a püspök, a pap és a diakónus elnevezés.

Vitathatatlan, hogy a püspökség, a papság és a diakonátus fokozatos történelmi fejlődés eredménye, de olyan fejlődésé, amely még az apostolok korához tartozik. Ezért normatív jellege van, vagyis mindig meg kell lennie az Egyházban, hiszen az apostolok Krisztus akaratának végrehajtói voltak. Ezt az akaratot a Szentlélek vezetése alatt tévedés nélkül fölismerték. Római Kelemen levele és a Didakhé igazolja, hogy az apostolok kipróbált férfiakat bíztak meg a hivatal átvételével. *Antiochiai Ignác* pedig már a kialakult püspöki tekintély igazi példája. Az Egyháznak tehát megvan a hierarchikus tagoltsága, s a hatalom kiterjed az evangélium hirdetésére, a szentségek kiszolgáltatására és a közösség vezetésére.

Ugyanakkor ez az apostoli, egyházi hatalom az evangélium szerint merőben *eltér a világi hatalomtól*. Az üdvrendi szolgálat megtestesítője az Ószövetségben az Izaiás könyve 52. fejezetében megrajzolt alak, Jahve szolgája. Jézus ennek színeiben látja saját küldetését (Mt 10,42-45). Figyelemre méltó, hogy az Újszövetség a *diakónia* szót használja a szolgálatra. Jól tudjuk, az evangélium a „világ urainak zsarnokoskodásával” szembeállítja az apostolok és utódaik szolgáló lelkületét: „Aki első akar lenni, legyen mindenkinek a cselédje” (Mk 10,44). Krisztus jelenléte biztosítja a tekintélyt, de azt az Ő lelkületével kell gyakorolni. Krisztus nem akarja, hogy követői a világi hatalom eszközeivel éljenek. Az apostoli hatalom célja a gyarló ember üdve, a bűnös megtérése, a gyenge megerősítése. Ezért a szabad döntés lehetőségét meg kell őrizni. A hatalom segítésre, vezetésre szól.

Ezeken a nyomokon haladt tovább *Pál apostol* is. Szent Pál szerint Isten az apostolokra bízta a kiengesztelődés szolgálatát (2Kor 5,18). A szolgálk ura Krisztus, Ő maga ad megbízatást: "Némelyeket apostollá, másokat prófétává, ismét másokat evangélistává, pásztorrá és tanítóvá

tett, hogy szolgálatuk betöltésére neveljék a szenteket és fölépítsék Krisztus testét" (Ef 4,11-12).

Az ősegyház életében megjelent ugyan a *hierarchia* kifejezés, amely épp az *arché* szót is magába foglalja, ez azonban kezdetben nem „szent uralmat”, hanem „szent eredetet” (vö. *hiera arché*) jelentett, tehát hogy az előjárók lelki hatalma Krisztustól származik. Megjelent a *papi rend és a laikusok* különválasztása is, ami aztán fokozatosan „két osztályos” felépítést eredményezett az egyházban. A klérus és a világiak viszonya a földi uralom mintájára alakult az idők folyamán, alá-fölé-rendeltséget fejezett ki. Holott a laikus eredetileg azt jelentette, hogy a hívek a *laosznak*, ti. Isten népének tagjai, nem pedig azt, hogy tudatlan alattvalók, mintegy másodrendű keresztények. Tudjuk, a katolikus egyházban csak a II. Vatikáni zsinat igyekezett feloldani ezt a helyzetet, az általános papság elvével, ami protestáns oldalról már korábban helyére került.

A lelki és evilági hatalom összefonódása tehát nemcsak a politikai hatalom szentesítése formájában jelentkezett, hanem kihatott az *egyházon belüli hatalom* értelmezésére is. A lelki hatalom fokozatosan a világi hatalom mintájára formálódott, gondoljunk csak a középkori püspökökre, főpapokra, akik, bizony, ugyanúgy háborúskodtak, nagybirtokokat mondhattak magukénak, mint a feudális hatalom képviselői. A helyzet ugyan napjainkra sokat változott, a történelem mintegy megrázta a hagyományos egyházi berendezkedést, de sajnos, a II. Vatikáni zsinat is csak *elvileg* hozott változást. Csak reménykedhetünk, hogy az új szentatya, I. Ferenc pápa a többé-kevésbé még mindig triumfalizmusra hajló egyházi élet helyett tényleg a *szegényekért élő egyházat* valósítja meg. És ezzel az ősegyház hatalom-kritikája ma, vagy holnap végre beteljesedhet.

A férfi-egyház

Az ősegyház és a hatalom összefüggése keretében meg szeretnék megemlíteni még egy témát. Az egyik (kecskeméti) patrisztikai konferencián szóltam arról, hogy a korai szír teológusok (Szent Efrém és társai) *a Szentlelket anyai lételevűnek tartották*,³⁵ elsősorban a szemita Ruah-fogalom alapján, amely nőnemű szó, amint párja, a Szofia (Hokma)-fogalom is. Felvetődött akkor a kérdés, a nagy egyetemes zsinatokon miért terelődött „patriarchális” irányba az ősegyház teológiája. Nos, akkor elsősorban szintén nyelvtani magyarázatot emlegettem (vö. a *Spiritus Sanctus* már hímnemű szó), de szó esett a gnosztikusoktól való félelemről is (akik ti. a Szentlelket egyértelműen anyai lételevűnek tartották). Szerepet játszhattak azonban ebben a (vissza)fejlődési folyamatban a *nemi szerepekhez* kapcsolódó tartalmak is. Ti. igaz ugyan, hogy a Ter 1,16, az ember teremtése a két nem egyenlőségét sugallta, de a zsidó vallás patriarchális, mondjam így, *androcentrikus* volt, lásd: a szanhedrin tagja, főpap, pap, rabbi csak férfi lehetett, olyannyira, hogy a nőket Krisztus korában nem is vették emberszámba. Ismerjük a kenyérszaporítás leírását, amely arról számol be, hogy ötezer ember lakott jól, a gyermekeken és asszonyokon kívül, magyarul, hogy a nők nem is számítottak (Mt 14,21). És ugyanez volt a helyzet az ősegyházban is. Kezdetől fogva csak férfiak lehettek az Újszövetség papjai is. Igaz, Szent Pál arról beszélt, „Krisztusban nincs férfi és nő”, tehát nem lehet köztük hátrányos megkülönböztetés. De, mint említettem, szólt arról is, „a férj feje az asszonynak” (Ef 5,22). Könnyen lehetett ennek olyan tartalmat adni, hogy itt egymás alá-föl-rendelésről, hierarchiáról van szó, amint ez is volt a helyzet az évszázadok folyamán. Az asszony, aki elsőrendűen engedelmességre hivatott, és a férfi, aki a nő parancsolója, *hatalmi harc szereplői*. Ez a férfijogú, a férfi elsőségét valló felfogás kihathatott a teológiai fogalmakra is. Kétségtelen, hogy fokozatosan eltűnt képből a Szofia-fogalommal rokonított Ruah-fogalom, és így a *Szentlélek elvesztette anyai arcát*. Talán ennek is szerepe volt abban, hogy a szolgáló egyházból, az Anyaszentegyházból sok tekintetben *uralkodó egyház* vált. Remélem, nem véglegesen!

Machtkritik der Altkirche: Der Begriff der Monarchie entstand im Kontext der christlichen Theologie der Spätantike. Im vierten Jahrhundert hatte der Kaiser endlich die Verfolgungen eingestellt. Damals hat sich die Kirche mit dem Weltmachtsanspruch des römischen Reichs gegenübergestellt. Manche so sehen, e.g. Yves Congar, dass man die Gestaltung der Trinitätslehre zu dieser Zeit als eine radikale Machtkritik am Herrschaftsmodell des Imperators deuten muss. Gegen den Machtanspruch des einen Kaisers in der ganzen Welt steht nun die Trinität als Gemeinschaft, die sich als vollkommene Liebe, Gerechtigkeit und Frieden trinitarisch offenbart. Nur so kann man die Monarchie als Garantie der Einheit verstehen. Wie Gregor von Nazianz klarmacht, ist der Glaube an diesen trinitarischen Gott zwar keineswegs revolutionär, er relativiert jedoch jeglichen Machtanspruch der Obrigkeit, weil eben auch die Obrigkeit genau so wie der Untertan nichts Anderes als das Ebenbild Gottes ist. Als Ebenbild Gottes kann man sich aber nicht auf die väterliche Monarchie im Sinne der Vorherrschaft berufen. Folgt man den altkirchlichen Theologen, sollte man die Monarchie also zunächst einmal ganz wörtlich auslegen, d.h. als eine einzigartige Ursprünglichkeit, die nur im Bezug auf die Geburt des Sohnes und den Ausgang des Geistes Sinn macht. Zweitens aber ist diese Lehre Grund einer macht- und imperienkritische Theologie. Die Macht Gottes ist keine Macht über etwas, sondern eine liebevolle Macht für das Leben dieser Schöpfung, eine befreiende Macht der Verbundenheit, die sich in Hingabe und Liebe offenbart.

Schlüsselworte: Trinität, Monarchianismus, kirchliche Macht, Patriarchalismus

- ¹ Y. CONGAR: *Der politische Monotheismus der Antike und der trinitarische Gott*, Concilium 1981 (17), Nr. 3, S. 195.
- ² II, 204
- ³ *Metaphysica* XII, 1076a
- ⁴ *Dialogoi* I,3
- ⁵ *Ad Autolyicum* II,4, II,8 és 28
- ⁶ Így TATIANUS: *Oratio adversus Graecos* 14,29, PSEUDO-JUSTINUS: *Cohortatio ad Graecos* 17 és később THEODORETOSZ: *Sermo* 3
- ⁷ ÓRIGENÉSZ: *Contra Celsum* VIII, 35
- ⁸ A. HARNACK: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig 1924, 231
- ⁹ *Contra Celsum* III, 30
- ¹⁰ *Vö. Konstitutio apostolica* V, 20, 11
- ¹¹ A monarchianizmus fő hirdetői Keleten Photeinosz, Noétosz, valamint tanítványai, Epigonész és Kleomenész, Rómában Sabellius és Praxeas voltak.
- ¹² *Vö. P. BESKOW: Rex Gloriam*, Stockholm 1952, 269
- ¹³ TERTULLIANUS, *Adversus Praxean* c. 8: „Deus ex unitate Patris”
- ¹⁴ J. MOLTMANN: *Der Mütterliche Vater*, Concilium 1981 (17), Nr. 3, S. 209.
- ¹⁵ ÓRIGENÉSZ: *Ioannes* II, III, 20
- ¹⁶ ATHANASIUS: *De decreto Nicea Synodi* 26
- ¹⁷ *Cathechesis* IV, 6; VII, 1, XVII, 2
- ¹⁸ *De Spirito Sancto* 18, 45
- ¹⁹ Y. CONGAR: i.m. S. 197.
- ²⁰ Tudjuk, a keleti egyház később, az *abutroque-* vagy *Filioque-vitában* is kitarzott amellett, hogy a Fiú az Atyától születik, a Szentlélek pedig „egyedül az Atyától” (*ek tou monou Patrosz*) származik az Atyától.
- ²¹ S. BERGMANN: *Im Geist durch den Sohn zum Vater*, International Journal of Orthodox Theology 2010. 1. 29. kk.
- ²² *Oratio* XXXI, 13
- ²³ *Oratio* XXIX, 2
- ²⁴ *Oratio* XXXI, 31
- ²⁵ *De Civitate Dei* III 14, V, 12 és XVIII, 22
- ²⁶ *De Civitate Dei* XVI, 17 és XVIII, 22
- ²⁷ *Vö. Vita Constantini* III,15
- ²⁸ R.S. FRUNKS: *The Doctrine of the Trinity*, London 2011. 120.
- ²⁹ Ld. a Függelékben.
- ³⁰ K. KILBY: *Perichoresis and Projection: Problems with the Social Doctrine of the Trinity*, New Blackfriars October 2007, 12.
- ³¹ G. MANTZARIDISZ: *Soziologie des Christentums*, Basel, 1981. 122.
- ³² W. SIEBEL: *Der Heilige Geist als Relation. Eine soziale Trinitätslehre*, Münster 1986, 41.
- ³³ H.X. ARQUILLIÈRE: *L'Augustinisme politique*, Paris 1934.
- ³⁴ *Egyházi hatalom*, Magyar Katolikus Lexikon II. (Bor-Éhe) 885.
- ³⁵ CSELÉNYI I.G.: *Isten anyai arca?* Bp. 2007. 213.



Andrej Rubljov Szentháromság-ikonja.
„A Szentháromság a mi szociális eszményünk.” (Fjodorov)