06. Szenvedély és feltámadás

- Bevezetés a test teológiájába -

Majd még meghallgatunk téged efelől.[1]

Ha valaki azt állítaná, hogy a kereszténység teológiája voltaképpen a test teológiája, aligha meg nem lepődnénk, hiszen azt várnók, hogy a kereszténység a lélek teológiája. Elvégre az emberben halhatatlan lélek lakik (mely tételt szinte mindenki a kereszténység egyik központi állításának tart, pedig nem az),[2] amelyhez képest a test ha újabban nem is kifejezetten ellenség, de mindenképpen másodlagos fontosságú szereplő. Valaha romlandónak és bűnösnek tartotta az Egyház, tudjuk, de ennek vége. A test *mortifikálásáról* (talán így fordíthatnók: meghalasztásáról) ma már valahogy *déplacé* beszélni. Igaz, megbízható útitárs sosem lett belőle ("a lélek kész, de a test gyenge"[3]), de ez szinte mindegy is. Annak, akinek számít, az üdvösség, a túlvilág, a feltámadás szempontjából úgyis igazán a lélek a fontos.

Mert vegyük példának Assisi Szent Ferencet, aki testvérének hívta ugyan a testet, de egyszerre cellának is, olyan cellának, amely a remetéskedő lélekkel mindenhová együtt megy. A remete lélek Istent imádva és róla elmélkedve él a cellában.[4]Cella testvér azonban hajlamos rá, hogy még akkor is, "ha körültekintően, kellően és lehetőségeihez képest tisztességesen gondoskodtak róla, az imádságban, virrasztásban és a lélek más jótetteiben rest, hanyag és álomszuszék akarjon lenni. Ekkor meg kell büntetni, mint a rossz és lusta igáslovat, mert enni, azt akar, de hasznot hajtani és terhet húzni nem. Ha pedig a nincstelenség és a szegénység miatt nincs meg a test testvérnek, amire szüksége van egészséges állapotában és betegségében, míg illedelmesen és alázatosan kéri azokat Isten szerelméért gazdájától vagy elöljárójától, de nem kapja meg, Isten iránti szeretetből viselje türelemmel. Az Úr pedig vértanúságként számítja be neki. Ha pedig megtette, ami kötelessége, tudniilik hogy kérte, amire szüksége van, (ám nem kapta meg) mentesül a bűntől, még akkor is, ha a test emiatt súlyosan megbetegednék."[5]

A legenda olvasója előtt világos a kép. Szent Ferenc minden teremtményt, így a lelket is testvérének tartja a teremtettségben. A szent lelkiismeretesen vallja az ortodox hagyománnyal, hogy minden teremtett dolog jó, hiszen az Írások szerint az Úr látá, hogy "minden, amit teremtett vala, ímé igen jó".[6]Másfelől viszont a test sem több, mint eszköz az üdvösséghez, éppúgy, mint minden egyéb teremtett dolog. Az egyéb teremtett dolgok azonban eszköz-voltukban egyúttal akadályok is, hiszen elterelhetik az ember figyelmét. A test sanyargatása tehát a lélek megszabadulása a teremtett dolgok fölösleges sallangjától. Az aszkézis a lélek üdvösségszerző, vagy inkább: üdvösségre képesítő tevékenységének elsődleges technikája. "Szent Ferenc megtérésének kezdetétől halála napjáig erősen sanyargatta testét."[7]Közben, és persze ez teszi olyan vonzóvá alakját a keresztény hagyomány nagy aszkétái között, "legfőképpen azon buzgólkodott, hogy megszerezze és megőrizze magában a külső és belső lelki örömöt,"[8] ami a szív tisztasága és derűje.

A Szent Ferencre hivatkozók azonban nem tudnak szabadulni bizonyos kettős látástól, vagy inkább: fél szemmel nézéstől. A lelki öröm nagy tanítója úgy ihleti meg az egészséges életmód, a

testi szépség, a megnyerhető evilági boldogság korának jóérzésű gyermekeit, hogy az igásló sanyargatásának részleteit bizonyos zavarodott sietséggel lapoznák át, ha a legendákat egyáltalán olvasásnák. Mert igaz az, hogy Szent Ferenc a kereszténység aszketikus hagyományában egyedülállóan kevéssé zord, sőt szelíd és barátságos hangon szólal meg, de az is igaz, hogy ez a jóindulat testével csak annyiban volt megértő, amennyiben a szöges vezeklő övek mértéktelen használatát valóban tilalmazta.[9]

Szent Ferenc legendái sem ellenpéldák tehát arra, amit Nietzsche olyan élesen és keserűen pellengérezett ki az általa megvetett keresztségben. "A keresztény isten az istenfogalmak történelmi mélypontja", amennyiben "isten az élet ellentétévé torzul, annak megdicsőítése és örök igenlése helyett. Isten hadüzenet az élettel, a természettel, a élniakarással szemben! Isten a képlete minden evilági megrágalmazásának, minden hazudozásnak a túlvilágról!"[10]Az értelmező szerint e vádak dinamikáját az adja, hogy Nietzsche "a keresztény kultúra minden elemében megbúvó platonizmust (gyakran nevezik "kétvilág-tanítás"-nak is) teszi felelőssé egyrészt az embernek az antik világhoz képest történt lealacsonyodásáért, másrészt a kereszténység hanyatlásával párhuzamosan terjeszkedő általános nihilizmusért."[11]A kereszténység Nietzsche szerint *hazudik* a túlvilággal, a lélek halhatatlanságával kapcsolatban, de ami még rosszabb, alapvetően téved egy eviláginál igazibban létező világ feltételezésével. A kereszténység Platónt követve abba a csapdába esik, hogy a változó dolgok kevésbé léteznek, és ezért rosszabbak a kevésbé változónál, a tehát igazibban létezőnél. Isten pedig azért a legjobb, mert a legkevésbé változó és a leginkább létező. Nietzche ezt, *érték* és *létezés* azonosítását látta a platónizmus ősbűnének, és ebben marasztalta el a kereszténységet is.[12]A platónizmus közvetlen következménye lélek és test elválasztása, tehát a dualizmus is. A kétféle létező, a test és a lélek közül pedig a lélek nyilvánvalóan fontosabb, hiszen egyrészt a változhatatlan és igazán létező dolgok bútorozzák be a lélek igazi otthonát, másrészt pedig a test túlságosan is ehhez a változó, tehát csak korlátozottan létező világhoz tartozik.

Nietzsche fülsértően erős kifejezéseinek, mit tagadjuk, van bizonyos hitele. A test sanyargatásának ugyanis a korai egyháztól kezdve valóban meghatározó jelentősége van a keresztségben. A szerzetesi hagyományban egy dolog végképp bizonyos, jelesül a mélyen átérzett különbség test és lélek között, amely különbséget vég nélküli és szüntelen harcként értelmeztek, két kibékíthetetlen, de élete végéig összeláncolt ellenfél között. A test ellenség volt, nemcsak mint durva, romlott, falánk vágyak székhelye, de mint ravasz igények és csábítások kiötlője is, amely ellen a léleknek folyamatos harcot kell viselnie.

E harc első színtere a közel-keleti pusztaságok szerzetesi közösségeiben volt. Baszileiosz (Nagy szent Vazul, kb. 330 - 379) 2. levelében magyarázza el a pusztaság vonzerejét az aszkéták, a hit gyakorlói számára:

"Innét csak egy kivezető utunk van: elszakadnunk az egész világtól. A világtól való elszakadás azonban nem a testileg való kiszakadást jelenti, hanem a lélek testtel való közösségének felszámolását, ami hazától, otthontól, magánügyektől, barátoktól, tulajdontól, jövedelemtől, közélettől, társaságtól való elválásunkat jelenti. El kell felejtenünk az emberi dolgokat, hogy a szívünket készségessé tehessük az szent tanítások formálására. A szív pedig attól lesz készséges, hogy megtanulja elfelejteni vétkes szokásaiból kialakult tudását. Viasztáblára sem írhatunk, mielőtt a rajta levő jeleket előzőleg el nem simítottuk. Ugyanígy nem helyhezhetjük a lélekbe a szent tanításokat, mielőtt megszokott irányultságát ki nem töröljük. Minderre legalkalmasabb

helyünk a sivatag, amely lelkünk mozgalmait elaltatja, és elég szabadidőt hagy arra, hogy az Igével mindezt a lélekből gyökerestől kimetsszük."[13]

A sivatag legendás harcosairól szóló beszámolók, az atyák történeteinek mai olvasóit, nem éppen érthetetlenül, borzongás és kétségbeesés kerülgeti a végtelen számú horrorisztikus aszkéta-hőstett hallatán. Mit is gondoljunk arról az atyáról, aki olyan cellát ötlött ki maga számára, amely megfelelően kicsiny és szűk ahhoz, hogy se állni, se feküdni ne tudjon benne, vagy az oszlopszentekről, akik évtizedekre felköltöztek oszlopok napperzselte tetejére, vagy az egyiptomi *abbáról*, aki azzal dicsekedett, hogy az ő teste bizony már hullaszerűbb bárki másénál... [14]Ebben a környezetben születik meg a keresztény aszkézis beszédes szakkifejezése, a test *mortifikálása* is.

A történeteket nem perverz fantázia agyalta ki. A korabeli forrásokból meglehetős pontosságú életrajzokat lehet összeállítani. Barsauma például, az ötödik századi szír szerzetes (ebből a régióból számos rendkívül ötletes önsanyargató gyakorlat szerzője származott) először egy sziklafalra akarta magát bilincseltetni, de arra az ellenérvre, hogy ílymódon nem valószínű, hogy megfelelően hosszú gyakorolhatja majd hősiességét, vasruha viselésére változtatta elhatározását. Fogadalmat tett, hogy sohasem fog ülni vagy feküdni. Alváshoz erre a célra kialakított kampókra lógaszkodott fel. Hitbuzgalma kritikátlan tanítványok sokaságát vonzotta, akik parancsára a közösen imádott isten nevében zsinagógákat pusztítottak el és fosztottak ki.[15]

Eddig az anekdoták a hitbuzgó fanatizmus hátborzongató hőseiről és Nietzsche igazáról. Szent Ferenc is, mint láttuk, ugyan őszintén tartja testvérének a testet, de a legendából mégis világos, hogy egyértelműen alárendelt, beosztott szereplőről van szó, s a cella, bármilyen jó és édes cella is, a rabság helye és az üdvösség akadálya. A lélek tisztességesen megfelel feladatának, hogy kitöltse idejét a cellában, de senki sem róhatja fel neki, hogy nagyon vágyik már szabadulni béklyójától.

Nietzsche azonban tévedett, amikor azt hitte, hogy test és lélek halálos ellentétének problémáját csak ő vette észre. Az emberi élet középpontjában zajló harc értelme volt a tárgya annak az úgynevezett *órigeniánus* (és párhuzamosan antropomorfita) *vitának*, amely a 380-as évek vége felé tört a felszínre és amelynek hivatalos végét a 2. konstantinápolyi zsinat jelentette. A test szerepéről, a szerzetesi ideálról, az aszkézisről folytatott éles és súlyos, de jelentőségéhez képest alig vizsgált teológiai vitának azonban nem annyira az alexandriai Órigenészhez (kb. 185-253) volt köze, mint Evagriosz Pontikoszhoz (kb. 345-400), az egyiptomi sivatagok szerzetesi közösségeinek felmérhetetlen hatású teológusához.

A többféle értelmezés közötti vita korai megjelenése már abból látszik, hogy az aszketikus hagyomány bölcsője körüli 4. századi legendákban bizonyos, nem jelentéktelen különbségeket találhatunk. Palladiosz (kb. 364 - 431) mondja el a *Historia Lausiaca* aszkétatörténeteiben, hogy arra a kérdésére: Miért gyötri testét még halálos betegsége idején is, abba Dorótheosz ezt válaszolta: Megöl, ezért megölöm.[16]Ezzel szemben abba Poiménről fennmaradt abba Izsák beszámolója, aki meglátogatván az öreget azt látta, hogy lábát vízzel megmossa. Abba Izsák megbotránkozván felelősségre vonta abba Poimént, hogy miképp lehet ilyen engedékeny testével. Abba Poimén ezt válaszolta: Nem azt tanultuk, hogy testgyilkosok legyünk, hanem azt, hogy szenvedélygyilkosok.[17]

A mai olvasó füle kevéssé érzékeny arra a különbségre, hogy testgyilkosság legyen-e a célja a kereszténynek, vagy szenvedélygyilkosság? Pedig Abba Poimén válasza a test teológiájának alapvetően eltérő értelmezését mutatja és nyílt állásfoglalás abba Dorótheosszal, illetve az általa képviselt teológiával szemben.

Ezek az egymásra felelő történetek abban a teológiatörténeti pillanatban születtek, amikor először szembesült a kereszténység a test szerepének kikerülhetetlen kérdéseivel. Kiderült, hogy a teremtés, a bűnbeesés, a megváltás és megtestesülés, valamint a feltámadás, de az istenről alkotott fogalmunk is olyan összefüggő kérdés-mátrixot alkotnak, amelynek megoldásai a test teológiai értelmezésén múlnak.

Mint tudjuk, Isten az embert saját képmására teremtette (Gen 1.26, 27), de azt is tudjuk, hogy Istent nem látta senki (Jn 1, 18), és hogy Isten lélek (Jn.4,24). Az ember azonban romlandó és esendő. Mit jelent tehát a porból lett ember istenképmás volta?

Bármilyen metafizikai hasonlóságnak isten és ember között számot kell adnia a képmás-volt és az isteni illetve az emberi jelleg közötti ellentmondásról. A filozófiai hagyomány szerint a testet a dimenzionalitás, a többirányú kiterjedtség és a tömeg jellemzi. Egyetlen irányú kiterjedtség is elegendő a testek egyik alapvető tulajdonságának, változékonyságának belátásához, hiszen minden folytonos osztható. Ami pedig osztható, az képes változni is. Változékonysága mellett a test nemcsak absztrakt térbeli idom, hanem tömör, tapintható tömeg is, amely teret foglal el, mégpedig úgy, hogy semmilyen két egymástól különböző test nem lehet ugyanakkor ugyanazon a helyen. Térben vannak tehát az egyes testek és a változékonyságuk miatt időben, hiszen az idő a változás mértéke.

Az emberi lélek viszont testben van és (mint azt Arisztotelész hosszadalmas elemzései megmutatták) a testet használnia kell sajátos gondolkodási tevékenységéhez. Például a gondolkodásban használt fogalmakhoz is csak a testi érzékek közvetítésével juthat a lélek. Az ember egyetlen tevékenysége nem szorul semmilyen testi szervre, ez pedig az értelme. A korabeli antropológia (vagy, ha tetszik "kognitív pszichológia") ugyanis a diszkurzív, az érzékszervek közvetítésével létrejövő mentális tartalmakkal, a fogalmakkal gondolkodó ész mellett feltételezi a nem-diszkurzív, intuitív értelmi tevékenységet is.

A fenti, durván vázolt filozófiai meggondolások hátterével az adódik, hogy a láthatatlan, tökéletes és örök, azaz testetlen és változhatatlan Isten nyilvánvalóan semmiféle tulajdonságában nem hasonlít a testre. Sőt, Istenhez nyilvánvalóan nem lehet köze semmi testinek. A képmás viszont, jellegéből következően nem lehet lényegében más, mint az, aminek képmása. Mi tehát a képmás?

Továbbá, ha az ember istenképmás voltát metafizikailag értelmezzük, akkor a hasonlóság fogalmából adódó általános megfontolások miatt kétféle stratégia lehetséges: vagy istent közelítjük az emberhez, vagy az embert az istenhez. Azaz vagy isten hasonlít az emberre alapvető tulajdonságaiban (ez isten valamilyen értelemben megragadhatóként való, úgynevezett antropomorfita elképzelése), vagy pedig az ember olyan, mint a láthatatlan és változhatatlan isten, de akkor az ember mai, földi természete nem lehet azonos az ember lényegével.

De nem tűnik tarthatónak az antropomorfiták értelmezése, érvel abba Aphuval folytatott vitájában Theophilosz, alexandriai püspök (385-412). Ha a világban élő emberek valóban isten képmásai lennének, akkor kénytelenek lennénk feltenni a kérdést, hogy a nyomorékok vagy a leprások is isten képmásai-e?[18]Ha istenképmásságot tulajdonítunk a beteg, fáradt, rosszkedvű és buta embereknek, akkor vajon nem tulajdonítjuk-e ezeket a tökéletlenségeket egyúttal istennek is?

Az istenképmást tehát valami másféle módon kell az embernek tulajdonítanunk. De ha nem lehet az egész embernek, akkor valamiféle részének kell tulajdonítanunk, éspedig annak a részének, amely a legkevésbé kötődik a változékony anyaghoz, azaz a testhez. Mint fentebb láttuk, egy ilyen része van az embernek: ez pedig az ember értelme (figyelem: nem a lelke!).[19]

Ha viszont nem a teljes ember, hanem csak értelme az istenképmás, akkor a test valamiféle járulék, s megmagyarázandó, hogy miképp is kerül az értelem a testbe. Ez az a pont, ahol a test teológiája átvezet az ősszülők bűnének értelmezéséhez. Mi volt a bukás? A testbe költözés, vagy a halhatlan, de testben élő paradicsomi ember halandóvá válása?

Választanunk kell: ha a test a teremtő és a teremtett eredendő különbségét testesíti meg, akkor ugyan a test az ember mivoltához tartozik, de bajunk lesz az istenképmás értelmezésével. Ha viszont fenn akarjuk tartani az istenképmást, akkor a test az istentől eltávolodott, bukott lelkek büntetése lesz, s következésképpen a test nem tartozik az emberi mivolthoz.

A teremtés és az ősszülők bűne mellett a mátrix további eleme a megváltás értelmezése. Mert mit jelent az Ige megtestesülése? Mint valljuk, az Ige, az Atyával egylényegű második isteni személy testté, azaz inkább: hússá lett,[20]miközben isteni természetét megőrizte.

A megváltásnak viszont csak akkor van értelme, ha Krisztus az emberi természet egészét vette fel. Hogyan értsük tehát, hogy a teljesen isten ugyanakkor teljesen ember, a nem testit és a testit egyesítve magában? Hiszen ha az ember test és isten nem lehet test, akkor levezethető Krisztus megtestesülésének metafizikai bolondsága[21]: a nem testi és a testi egy személyben való egyesülése.

Ez a probléma persze csak a fenti filozófia háttérben merül fel. A helyzet azonban teológiailag sem egyszerű. Krisztus mindenben hasonlatos lett hozzánk - kivéve a bűnt. Ha azonban a test a bűn büntetése, vagy még inkább: a bűn oka, akkor hogyan testesülhetett volna meg Krisztus?

Végül a megváltott embernek tett ígéret a testi feltámadásról szól. Mit is jelent tehát a test (pontosabban a hús) feltámadása?[22]Nem értelmetlenség-e azt hinni, hogy *ez a test* támad fel újra? Hiszen ha ez a test támad föl újra, vajon lehet-e lényegileg olyan, mint amilyen most? A kérdést az is nehezíti, hogy *ennek a testnek* a feltámadása a bűnbeesés előtti, vagy a bűnbeesés utáni test feltámadását jelenti? A rejtvényt Jézusnak is föladták a feltámadást elvető szadduceusok: ha egy asszony több férfi felesége is volt élete során, kinek a felesége lesz a feltámadáskor?[23]Jézus válasza ismert: a kérdezők nem ismerik sem az írásokat, sem isten hatalmát. "Mert a feltámadáskor sem nem házasodnak, sem férjhez nem mennek, hanem olyanok lesznek, mint az isten angyalai a mennyben." Ábrahám, Izsák és Jákób istene pedig az élők istene és nem a holtaké.

E problémák azonban egy sajátos értelmezési környezet hátterében artikulálódtak. A negyedik századi szentháromságtani viták a keresztény teológusokat különösen érzékennyé tették a teremtő és a teremtett rend közötti analógia leírásának nyelvére.[24] Azaz a probléma alapjában véve ismeretelméleti kérdésként merült fel. A vita tétje az, hogy fogalmaink mennyire alkotnak helyes képet istenről. Többféle válasz lehetséges, de mindegyik válasznak valamilyen formában számot kellett vetnie a kor arisztoteliánus-sztóikus kognitív pszichológiájával, illetve ismeretelméletével, különösen azzal az alapvető tétellel, hogy a lélek *tabula rasa*, amelynek fogalmai csak az érzékszervek működésére támaszkodva jöhetnek létre, azaz az ember alapvetően csak *evilági* dolgok megismerésére alkalmas.

Az órigeniánus-evagriánus értelmezési hagyomány kiindulópontja az, amit a például választott Johannes Cassianus (megh. 435 k.) is követett, hogy amennyiben Isten háromság, azaz a nikaiai-kappadókiai értelmezés szerint egy lényeg három személyben,[25] ez a tény maga lehetetlenné tesz bármiféle teremtett dologgal való analógiát. Semmiféle, az emberi világban eredő vagy a teremtésből vett fogalommal vagy képpel nem jeleníthető meg, nem írható le isten tökéletes mássága. Még az is kérdéses, hogy nevezhető-e egyáltalán háromságnak, hiszen ami megszámolható, az osztható, és az oszthatóság elszenvedőképességet jelent. Fontos azonban látni, hogy bár fogalmaink nem meríthetik ki a fölfoghatatlan istent, mégis, helyes irányba indulnak el, s mintegy extrapolálva, vagy végtelen sorként követve istent, nem állítható, hogy céljukhoz semmiféle közük nem lehetne.

Ha azonban ez így van, és az ember istenképmás voltáról szóló bibliai állítás igaz, akkor - mint láttuk - ebből visszafelé is lehetne következtetni, és isten emberi tulajdonságokkal rendelkezne. Márpedig isten testetlensége alapvető előfeltétele annak, hogy ne lehessen emberi szenvedélyeket illetve indulatokat tulajdonítani neki. Cassianus válaszol azoknak, akik szerint "istenről is azt mondja a Szentírás, hogy haragszik azokra, akik nem akarnak tudni róla, vagy pedig tudva és akarva megvetik őt. ... Ha így beszélünk istenről, s e szavakat betű szerint, a maguk durva, testi értelmében kell vennünk: akkor az isten alszik is, mert így szól hozzá a zsoltáros: "Ébredj fel! Miért alszol Uram?" (Ps. 44,24), noha másutt ezt állítja róla "Bizony nem szunnyad és nem alszik, aki őrzi Izraelt." (Ps, 121,4.). E szerint Isten áll vagy ül, mert a próféta szerint ezt mondja: " Az ég az én trónusom és a föld az én lábam zsámolya" (Jes. 66,1) ... Eszerint Isten megrészegül a bortól, mert írva van "Felébredt ekkor az Úr, mint az alvó: mint a hős, ki megrészegült a bortól" (Zsolt. 78, 65) ... Nem is említem tovább, hogy eszerint van, amit az Isten "nem tud"' vagy "elfelejt": mert ezt is gyakran olvassuk róla a Szentírásban, s hogy tagjai éppen olyanok, mint amilyen alakúak és összetételűek az ember tagjai: hogy haja, feje, orra, szeme és arca, keze és karja, ujja, keble és lába van. Mert ha mindezt közönséges, betű szerinti értelmében akarnánk venni, akkor szükségképpen azt kellene gondolnunk, - amit pedig kimondanunk sem szabad s távol legyen tőlünk - hogy isten testi alakból és tagokból van összetéve. ... Ha tehát súlyos szentségtörés nélkül mindezt nem érthetjük betű szerint arra, akit a Szentírás tekintélye láthatatlannak, megnevezhetetlennek, megfoghatatlannak, nem körülírhatónak, egyszerűnek és összetétel nélkül valónak jelent ki: akkor a bosszúság és harag indulatát sem tulajdoníthatjuk neki káromlás nélkül. ... ha Isten "haragjáról" vagy "bosszúságáról" olvasunk, ezt sem szabad az emberi szenvedély szerint értenünk, hanem Istenhez méltó módon kell elgondolnunk, minthogy tőle távol áll minden szenvedély. Arra gondoljunk, hogy a bírája és megtorlója minden gonoszságnak, ami ezen a világon történik. E szavak ébresszenek bennünk félelmet iránta, aki rettenetes módon fizet tetteinkért..."[26]

Evagriosz Pontikosz aszketikus teológiája tehát, komolyan véve az ismeretelméleti hátteret, isten természetének egyszerűségét - azaz nem összetett voltát -, testetlenségét és láthatatlanságát hangsúlyozta. Aszkézisének célja az emberben levő istenképmás megtisztítása, és visszajuttatása hazájába, tehát, ahogy ő hívja, a tiszta kontempláció, amelyben az imádkozó megszabadul minden érzelemtől és érzéki benyomástól és fogalomtól, azaz az érzéki világ minden nyomától.

Az isten radikális különbségét hangsúlyozva ez az iskola elvetette a képmást, arra hivatkozva, hogy a földi ember evilági sokféleségében, változékonyságában és sérülékenységében nem lehet isten képmása. Inkább kell azt gondolni, hogy az emberi értelem nem foghatja fel istent, mint megengedni annak lehetőségét, hogy istenről alkotott fogalmunk megengedjen valamiféle tökéletlenséget. Tökéletlen fogalom nem jelenítheti meg az ember számára isten tökéletességét. Éppen ezért a bibliai kifejezések antropomorfizmusait dehistorizálni és spiritualizálni kell.

Azért nem lehet azt mondani, hogy az órigeniánusoknak ne lenne hivatkozási alapjuk: "Azt pedig állítom, atyámfiai, hogy hús és vér nem örökölheti Isten országát, sem a romlandóság nem örökli a romolhatatlanságot" (1Kor 5, 50); A szellemlélek (*pneuma*) az, ami megelevenít, a hús (*szarksz*) nem használ semmit. (Jn 6, 63).

Ha *ez a test* nem támadhat föl, akkor is kell valamiféle folytonosság az itteni ember és a feltámadott ember között. Az adódó válasz: a folytonosságot a spirituális test (szóma) biztosítja, amely az ember változó testének álladó formája. Az, ami ezt az állandóságot biztosítja, nem lehet azonos egyik állapottal sem, következésképpen valamiféle lényegi elemként közös lehet a földi test és a megdicsőült test között.

Evagriosz antropológiája természetesen feltételezi teremtéstanát.[27] A teremtéskor nem volt testi létezés, hanem a meztelen értelem létezett csak. Ez volt isten képmása. Mivel az embernek nem volt teste, nem vágyakozott és nem voltak indulatai sem. Mindhárom evilági dolog azáltal jött létre, hogy a puszta értelmi ember mozgásba kezdve tömeget öltött magára. Az érzékelhető világ előtti bűnbeesésből születik a mozgás, tehát a világ, aminek létrejötte így nem más, mint a lélek istentől való elfordulásának első mozzanata. Istent csak a lelkek elfordulását követő első mozgás után nevezhetjük a testek teremtőjének. S bár Evagriosz nem engedi, hogy a test rossznak tartassék, hiszen végső soron a testet is isten teremtette, s blaszfémia volna rossznak nevezni, mégis, mielőtt a lélek újra alkalmassá válhatna a testetlen dolgok (végső soron isten) szemléletére, a testtől meg kell szabulnia. Evagriosz beszél egyfajta átalakult feltámadott testről, de az utolsó ítélet végső harsonaszava a testek elpusztítója, azaz a minden testitől való megszabadulás jele lesz.[28] Végső soron minden testi megszűnik, hogy a tiszta értelem visszatérjen eredeti állapotába.

Az emberi természet tehát alapvetően isteni természetű, de ez a természet az értelemmel azonos. Az értlemen kívüli test és a lélek (itt Evagriosz az ember hármas felosztását sugallja) valójában felszívódik az értelemben (ilyen értelemben mondható, hogy megszűnnek). Evagriosz Jn 17,22-re, Jézus szavára hivatkozik: "És én ezt a dicsőséget, a melyet nékem adtál, ő nékik adtam, hogy egyek legyenek, a miképen mi egy vagyunk." A dicsőség az a fény, amely az isteni lényeg kisugárzása. (Így függ össze az isteni fény teológiája az antropológiával. A keleti kereszténység hagyománya szerint isten lényege és fényessége - dicsősége, ami Krisztus fent említett átváltozása kapcsán az apostolok számára is láthatóvá vált - nem azonosak. Az istenlátásban ezzel az értelmi fénnyel válnak eggyé az üdvözültek).

Evagriosz ismeretelmélete szerint (mely, újra hangsúlyozandó, hogy alapvetően ariszteliánus-sztóikus előfeltevésekre támaszkodik) az érzékelhető dolgok az emberi tudatban benyomásokat keltenek. A tudat így juthat gondolatokhoz és ítélheti meg őket. Mivel a tudat maga is testetlen entitás, soha nem mozogna, ha a dolgok formái nem jelennének meg számára. Ezek a formák azonban a tudatot bűnre viszik. Nélkülük az anyagtalan tudat sohasem gondolna például paráznaság elkövetésére. Nem nehéz felfedezni Evagriosz ismeretelméletében az Arisztotelésznél is meglevő gondolatot, miszerint "nem gondolkodik soha érzetek nélkül a lélek".[29] Ha pedig ez így van, akkor a (fogalmi) gondolkodást kell megszüntetni. A lélek szenvedélyei és a képzetek összefüggenek: a szenvedélyes lélek képzetekért kiált, míg a képzetek szenvedélyeket váltanak ki.

A nyolc bűnös gondolat (*logiszmoi*), a torkosság, a paráznaság, a fösvénység, a harag, a mogorvaság, a szomorúság, a hiúság és a büszkeség.[30] Ezek a bűnös gondolatok valójában mind indulatok, a lelket illetve az értelmet a világhoz kötő szenvedélyek. Aki megszabadul tőlük, az az indulatmentesség (apatheia) állapotába kerül, ami a szeretet előföltétele. A szeretet nyitja meg a kaput a teremtett világ mélyebb megértéséhez, ez a mélyebb megértés pedig a teológia, a legfőbb boldogság előcsarnoka.[31] Az evagriánus teológia antropológiája szerint az ember egyetlen fogalma sem alkalmas isten megragadására. Éppen ezért az embernek minden fogalomtól meg kell szabadulnia az isten felé vezető úton, mert istenismeret, ami a keresztény élet célja, fogalmak segítségével nem lehetséges. A tökéletes szenvedélymentesség elérheti célját. Az aszkéta számára még ebben az életben - isten kegyelméből - lehetséges a nem teremtett fény, azaz valamilyen értelemben isten értelmi fényességének megpillantása. Ez a fény, amelyet az apostolok a Tábor hegyén láttak (Mt 17,2; Mk 9,3; Lk 9,29). Ennek a nem testi fénynek természetesen nincs formája vagy alakja, nem foglal el teret és tökéletesen immateriális.

Evagriosz számára tehát a gondolatok elvetendőek, mert azok választanak el minket istentől. A bűn eredete belső és tudati. A szerzetes legfőbb feladata, hogy ellenálljon a nyolc bűnös gondolatnak. Az ellenállás legfontosabb eszközei a test gondolat-képző képességének akadályai. Például a táplálék és folyadék megvonása csökkenti a test paráznaságra való hajlamát. A szerzetes ezekkel a technikákkal azonban csak csökkenteni tudja a tudatára zúduló képzeteket és benyomásokat. Mivel a képek áradása ellen nem tehet semmit, az egyetlen lehetősége a bűnös vágyakat csigázó képeknek való ellentmondás, egészen pontosan, a létezésükről való tudomást nem vétel. Ez az *apatheia* erénye, ami minden keresztény, de elsősorban a szerzetes számára kívánatos gyakorlati (praktikus, tehát sem a tudás, sem a legmagasabb rangú kontempláció szintjéhez nem tartozó) ismeret.

Az anti-órigeniánusok, közöttük Epiphániosz, szalamisz püspöke (kb. 315-403), a már ismert Theophilosz, alexandriai püspök (385-412), szent Jeromos (345-419/20) és Shenute, a Fehér Kolostor archimandritája (kb. 360-440) elvetették Evagriosz cizellált, filozófiailag konzisztens (!), de veszélyes gondolatait.

Ha ugyanis a lélek halhatatlan lenne (s tegyük hozzá: ha a test börtön lenne), akkor mi szükség lenne feltámadásra? A testi feltámadás ekkor vagy a teljes testetlenség felé vezető út egyik állomása lenne csak, vagy valamiféle újabb bűntetés. A halál pedig a fordítottja, tehát megszabadulás.

Az anti-órigenisták szerint a teremtésnél nem lehet szó arról, hogy a testi létezésük előtt angyali formában preegzisztáló lelkek bűneik következtében öltöttek volna "testi ruhát". Az erre vonatkozó, Ádám és Éva bőrruhájának ajándékozásáról szóló Gen 3,21 helyet nem szabad szimbólikusan értelmezni, mint azt Órigenész, de mindenképpen Evagriosz tette.[32](Evagriosz terminológiája, amelyben a "meztelen értelemről" beszél, pontosan e felöltözés előtti, illetve a "bőrruhát" levetett állapotra utal.) Isten az embert testnek és léleknek együtt teremtette, hiszen különben Ádám hogyan mondhatná Éváról, hogy "test a testemből és hús a húsomból" (Gen 2,23)? Amint Epiphaniosz gonoszkodva megjegyzi, csak nem gondolják az órigeniánusok, hogy a feltámadott Jézus meztelenül járt?

Ugyanígy, vajon ha a testet öltés a bukás következménye, azaz büntetés, akkor a házasságot hogyan nevezheti tisztességesnek és szeplőtelennek a Zsidókhoz írott levél (Hebr 13,4)? Ha pedig a szűzesség a követendő út, akkor nem mond-e ez ellent Isten megismételt parancsának, hogy "töltsétek be a földet" (Gen 1,28; 9,1)? (Érdekes, hogy Jovinianusszal folytatott vitájában a kezdetben órigeniánus, majd anti-órigeniánussá lett - de szerzetesi életet élő - Jeromos a szűzesség erényének mégis heves védelmezőjévé válik, mert elképzelhetetlennek tartja, hogy a szűzek és nem-szüzek ugyanolyan mennyei jutalomban részesüljenek... - ezt a hivatkozást Nietzsche kifelejtette A morál genealógiájából.)

Az anti-órigenisták másik érve, amelyet morális érvnek is nevezhetünk, azt mondja ki, hogy ha az *én* nem azonos a testtel, akkor egyszerűen megszabadulhatnánk bűneink terhétől arra való hivatkozással, hogy nem én, hanem az a test volt a felelős a bűnökért. Test és lélek viszont együtt áll isten ítélőszéke előtt a feltámadáskor.

Az ember tehát isten képmása, mondják az anti-órigeniánusok is, de ebből nem következik, hogy bármilyen szempontból egyenlő lehetne vele, aki e képmás felfoghatatlan archetípusa. Nem a tudat, nem a lélek, nem a test, nem az erények isten képmása, hanem maga a testből és lélekből álló ember.

Hiába lényegi tulajdonsága testnek, hogy a változások hordozója, és a változékonyság illetve mulandóság oka, ha másfelől viszont a test az emberi személyiség letéteményese és garanciája. De hogyan függ össze a személy a testtel?

A problémák tehát akörül sűrűsödnek valójában, hogy mi is az emberi személy? Az anti-órigenisták példáján látható, hogy téves az az elképzelés, amely szerint a kereszténység *en bloc* az embert a lélekkel azonosította volna. A személy definícója test és lélek közös vonatkoztatási alapja, az egyes ember.

Mindezeket elmondva azonban Epiphaniosz, de a többi anti-órigeniánus (mint láttuk, például Jeromos) sem tud tiszta lelkiismerettel beszélni a testről, elsősorban a feltámadott testről alkotott elképzeléseik miatt. *Ez a test* támad fel, ebben egyetértés van, de *ez a test* itt, a halál előtt nehézkes, durva, romlandó és halandó, szemben a feltámadás utáni test könnyű, finom, romolhatatlan és halhatatlan természetével.

Ugyanígy (ez látszik a kannibál argumentumban is) annak az elméletnek, hogy *ez a test* fog feltámadni, szembe kell néznie azzal, hogy ez a test folyamatosan változik. Tehát arról szó sem

lehet, hogy a test minden része feltámadhatna. Mi fog akkor föltámadni? Kopasz fejjel vagy ifjúkorunk sűrű hajával járulunk-e az ítélőszék elé?

Az órigeniánus-evagriánus hagyomány isten egyszerűségéhez és a test változékonyságához ragaszkodva tudja értelmezni az ember istenképmás voltát és a feltámadást, de csak azon az áron, hogy a testet büntetésnek, a lélek börtönének tekinti. Az orthodox (anti-órigeniánus) hagyomány a testet az emberi személyiség zálogának tartja, tehát krisztológiája humánusabb, de cserébe nagy nehézségei vannak a képmásság és a testi feltámadás értelmezésében.

Az órigeniánus vita nem múlt el nyom nélkül a kereszténység fölött. Hiába hozatta meg Jusztiniánusz az anti-órigeniánus határozatokat 543-ban, illetve ítélte el őket az 5. egyetemes zsinat 553-ban, Evagriosz eszméi világosan láthatóan tovább éltek és hatottak, igaz, nem eredeti, radikális megfogalmazásukban, hanem rejtett előfeltevésekként.

Láttuk, mit gondolt Szent Ferenc az igáslóról. Test és lélek képe a számára már nem Platón Phaidroszának szárnyas fogata a kényes és a nyakas paripákkal. A keresztény kocsis egyetlen lóhoz beszél, akivel harcban áll. Furcsa viszonyukról szóló szavait legszebb formájukban a Mennyei létrában találjuk, a keleti kereszténység talán legolvasottabb kézikönyvében.

"Nem tudom, miféle módon vagy szerrel verhetném bilincsbe ezt az én kedves testemet. Mielőtt ugyanis bilincsbe verném, kiszabadul. Mielőtt bevádolnám, kibékülünk. Mielőtt bosszút állnék rajta, megsajnálom. Hogyan győzzem le azt, akit természettől szeretnem adatott? Hogyan szabaduljak attól, akivel örök időkre össze vagyok láncolva? Hogyan hagyjam el azt, aki velem támad föl? Hogyan tegyem romolhatatlanná azt, ami romlandó természetet kapott? Miféle érvet mondhatnék az ellen, aki mellett áll a természettől minden érv? A test ... segítőm és ellenségem, társam és ellenfelem, fegyvertársam és árulóm. Gyámolítom és rámtámad ... Ha pusztítom, veszélybe kerülök...Ha leütöm, nem lesz mivel erényessé válnom. Átölelem és elfordulok tőle.

Mi ez a bennem lévő titok? Mi a formulája összevegyült voltomnak? Hogyan lehetnék ugyanakkor önmagam barátja és ellensége? Mondd meg nekem, mondd meg, ó igástársam, ó én természetem! Senki mást nem kérdezhetek meg felőled. "[33]

Jóánnész Klimakosz (Létrás szent János, kb. 579 - 649) csak szebben és őszintébben, de arról ír, ami minden ortodox teológusnak Evagriosz óta ott feszül antroplógiája mélyén. A test elleni küzdelemben a reformáció által hozott változásokat itt nincs módunkban tárgyalni. Annyi azonban szentigaz, hogy Luther test és lélek szétválasztását az emberben "nagy szarnak" tartotta a Lázár-történet magyarázatában (Lk 16,19-31).[34]

E hatás továbbélésének magyarázata nem összeesküvés-elméletekben keresendő. Test és lélek ellentétének a keresztény hagyományban való rögzülése mélyebb magyarázatot kíván, mint keresztény ezotéria (mert Evagriosz tanait bízvást tarthatjuk ezoterikus tanításoknak) vonzereje. A test elvetésének keresztény eszméje abból merítette erejét, hogy a kereszténység spiritualizálta a megváltás értelmét. A zsidó messsiásfogalom szélsőségesen evilági, azaz praktikus. Az ószövetségi Messiás ellen harcolni lehet, de személyét evilági győzelme definiálja. Az a messiás, aki nem szerez békét oroszlán és gödölye között, nem messiás. Az Újszövetség messiásának országa azonban, mint maga is mondja, nem e világból való.[35] Ha pedig a megváltás a szellem világában történt, akkor *az* a világ érthetően fontosabbnak látszhat, mint *ez* a világ.

Az órigeniánus vita tehát nem zárulhatott le a krisztológiai vitákhoz hasonló élességgel. Evagriosz radikális eszméit az ortodoxia elvetette, de a gyökér, amelyből kisarjadt, megmaradt. Eszméit Nyugaton Johannes Cassianus közvetítette,[36]amelyeket például Nagy szent Gergely elvetett ugyan (részben), de amelyeket bizonyos furcsa áttételeken keresztül Ágoston illetve a középkor gyakorlatilag minden teológusa, továbbította. Az órigeniánus teológiának ideiglenes elvetéséről beszélhetünk csak, amely változatos formában továbbélő hagyományként még ma is zavart kelt. E romjaiban is befolyásos örökség nyomait abban is látni lehet, hogy a test szerepét ma sem fogalmazza meg világosan a keresztény teológia. A római katolikus Rahner-Vorglimler-féle Teológiai kislexikon szerint[37] a nyugati hagyományban "a test két ellentétes felfogásával rendelkezünk. Az egyik felfogás a görögökre (szélsőségesen Platónra, illetve kevésbé szélsőségesen Arisztotelészre) jellemző dualizmus lenne,[38] amely szerint. Ez a felfogás azért dualista, mert a valóság két, egymással teljesen ellentétes és egyaránt őseredeti (-?- GGy) létszférából áll. A görög dualizmus szerint a test a lélek börtöne vagy sírja,[39]vagy pedig az ember részekből áll össze, ami annyit jelent, hogy az ember testtel bír, azaz van neki olyan része, mint amit testnek hívunk. A mérsékelt dualizmus szerint a lélek a test formája. A másik felfogás a bibliai lenne, amely nem ismeri a test fogalmát. A "hús" és a "lélek" fogalmai egyaránt a teljes, az egységes embert jelentik, aki mindig egész ember. A bibliai felfogás nem engedi meg, hogy az ember eszközként birtokolja testét, mint valami külsődleges dolgot. Eddig az ószövetségi iratok. Szent Pál fejleszti tovább a test teológiáját, ő a "test" fogalmát voltaképpen nem a *szarx* (hús), hanem a *szóma* (test) szóval jelöli. A *szóma* mind a földi, mind a mennyei testet jelenti számára, az egész ember egységét, amely most természetsen alá van vetve a kívánságnak, a bűnnek, és a halálnak, de arra rendeltetett, hogy a *pneuma* (szellem, magyar fordításokban: lélek) felmagasztalja és átváltoztassa. Önmagában a *szarx* jelölheti a testet halandó voltában; a *szarx* a bűn közege az emberben, vagyis a földies gondolkodású ember."[40]Éppen itt van a probléma. Miért a *szarx* a bűn közege? Mit jelent ez a fordulat, hogy "vagyis a földies gondolkodás"? Most a halandó test a bűn közege vagy a földies gondolkodás? A bűn két lehetséges közege nagyon nem egynemű. Vegyük észre továbbá, hogy a dualizmus nem egyszerűen görög hagyomány, nem begyűrűző zavarkeltés, hanem kereszténységen belüli, annak teológiája legmélyén továbbélő teológiai alapzaton áll.

A szótár így folytatja: "A keresztény filozófia és teológia feladata (amelyet lényegében máig sem oldott meg teljesen) az volt, hogy megteremtse a bibliai és a platonista antropológia egységét (mivel az Egyház első teológiája történetileg a platonizmus jegyében született meg...)". De miért éppen a platonizmus adta az egyház első teológiájának közegét? Vajon a korai egyházatyák nem látták a platonizmus szélsőséges dualizmusát? És miért feladat ez még továbbra is (tekintve, hogy a dualizmus tarthatatlansága kiderült)? "Előrelépést jelentett (a megoldás irányába), az egyházi tanítóhivatalnak az a nyilatkozata, hogy az ember egységes lény és hogy a test lényegileg tartozik hozzá az emberhez (DS 902), valamint Aquinói Szent Tamás antropológiája, amely az anyag és forma arisztotelészi kategóriáival próbálta kifejezni a keresztény testfelfogást: a test a lélek szubsztanciális "kifejezése", és a lélek csak a testben jut el konkrét valóságához; az anyag közege nélkül nem létezik a lélek önmegvalósítása; minél nagyobb mértékű a lélek önmegvalósítása, tehát minél inkább szellem az ember, annál inkább lesz test is.

A halál, "mint a test és a lélek szétválása nincs összhangban a bibliai antropológiával (sem az ember alaposabb metafizikai önfelfogásával), és ezért legalábbis pontosabb értelmezésre szorul."[41]E rejtélyes mondat egyik lehetséges értelemezése az, hogy a halálról az alaposabb

értelmezésig legfeljebb azt mondhatjuk, hogy a halálban - az alaposabb értelmezés megtörténtéig - a lélek is meghal.

A pneumával, a szellemmel kapcsolatban a szótár megjegyzi, hogy a nyugati szellemtörténetben mindig újra felbukkan, hogy az ember szubsztanciális lényegét tekintve három valóságból, testből, lélekből és szellemből áll, és ezek valóságosan különböznek egymástól."[42] Ezt nevezik "trichotomizmus"-nak. Itt a szellem a lélek ellenlábasa lesz, ... tehát kibékíthetetlen ellentétbe kerül .. a testtel. A Szentírás ... a "szellem" (pneuma) vagy az egyes léleknek bizonyos, nevezetesen szellemi-személyes mozzanatát jelenti, vagy az embernek ajándékozott személyes kegyelmet, a Szentlelket, tehát nem az ember szubsztanciális lényegi alkotórészét, hanem Istentől neki ajándékozott üdvösséget."[43]

Ezek után nem meglepő, ha a szótár a lélekről is bizonytalan képet fest, ami jól tükrözi a skolasztika arisztoteliánus környezetben megfogalmazott teológiai állításainak a mai kor teológiai nyelvébe történő lefordíthatóságának kudarcát. Aquinói Tamás ugyanis a lélekről valóban nem platónikus fogalmat alkot, amennyiben nincs preegzisztenciája. Egyértelműen és világosan arról beszél azonban, hogy a lélek, mint az emberi élet princípiuma szubzisztens (tehát önállóan létezi) és halhatatlan.[44] Éppen a test és lélek szétválasztásának, a lélek önálló létezése fölött gyakorolt anti-kartéziánus filozófiai bírálatnak, illetve a lélek természetes halhatatlanságából következő érthető teológiai aggályok ahhoz vezették a szócikk szerzőit, hogy egyszerre tartsák fönn *az ember halálát* és *a lélek létezni-meg-nem-szűnését*.[45]

Talán érthetővé válik ezzel Nietzsche dühe a kereszténység intellektuális őszintétlenségével szemben (mely nem keverendő össze a szerzők szubjektíve kizárt morális őszintétlenségével).

Miféle megoldás lehetséges ezek után? Abba Szópatroszazt a tanácsot adja a szerzeteseknek, hogy ne engedjenek asszonyt a cellájukba, ne olvassanak apokrif iratokat és ne foglalkozzanak a képmás kérdésével.[46] Nem mintha kifejezetten eretnekség lenne, túl sok tudatlan vélemény hangzik el a kérdésről.

Vajon nem azért van-e ennyi tudatlan vélemény, mert a képmásnak *metafizikai* magyarázatot kívánunk adni? Ha ugyanis nem akarunk filozófiai vitába bonyolódni, érdemes megfontolni, hogy az ember istenképmás voltáról talán a leghelyesebb azt gondolni, hogy a képmás *parancs*. Isten kijelenti, hogy az ember az ő képmására van teremtve, s ezt nem valamiféle reális analógia értelmezi, hanem isten akarata, az, mely eldönti, hogy közötte és az ember között ilyen viszony legyen.

Úgy, ahogy ezt ismét egy sivatagi atya Abba Aphou is azt magyarázza a már emlegetett Theophilosz alexandriai pátriárkának, hogy az ember istenképmási volta nem metafizikai igazság, hanem parancs.[47] Egy király képe egy érmén nem azért képmása a királynak, mert hasonlít rá, hanem azért, mert a törvény szerint annak kell tartanunk, modell és képmás minden esetleg valós különbsége ellenére. Az emberi természet hiányosságaiból ezért nem következtethetünk Isten teljes dicsőségének semmiféle csökkenésére. Ahogy azonban istenre nézve nem következnek testi tulajdonságok, úgy az emberi természetet sem kötelezi tehát semmi arra, hogy ne lehessen test és lélek elválaszthatatlan egysége. Isten az embert előbb alkotta porból, s aztán lehelt belé lelket. (Mint láttuk: az ember nem a lélek, hanem *ez a bizonyos* ember.)

A test tehát nem börtön, hanem az ember személy voltának feltétele, a lélek pedig a test lelke. Azzal együtt születik meg és azzal együtt szűnik meg.

Ebből a felfogásból viszont az következik, hogy a lélek természeténél fogva nem halhatatlan, hanem csak isten kegyelméből. Márcsak azért sem, mert mint láttuk, a léleknek, ha halhatatlan, nincsen szüksége feltámadásra.[48]

Az istenben élésnek nem lehet vége a halállal. A halál, a megsemmisülés ugyanis nem korlátozhatja a semmiből világot létrehozó teremtés Urát. Ha az ember teste és lelke együtt alkot személyt, akkor természetes, hogy az Ige testté, pontosabban hússá lett, hiszen csak így lehetett teljesen emberré. Krisztus megtestesülése, hússá levése annak feltétele, hogy valóban ember (is) legyen. Krisztus feltámadása a Fiúisten halál feletti hatalmát jelenti. "Aki hisz, annak örök élete van" (pl. Jn 3,15). A halál feletti hatalmat nem a lélek természetes halhatatlansága, hanem a testi feltámadás botránya jelenti, amint a testi feltámadást hirdető Pált az areoszpagosz epikureus és sztóikus filozófusai menetrendszerűen (ki udvariasan, ki kevésbé udvariasan) ki is nevetik. (ApCsel 17, 18-32). Ezért kell az apostoloknak megtapintaniuk Krisztus feltámadott testét és kell együtt enniük vele halat és kenyeret (Jn 21,10-14). (A szűztől születés másik skandalumának teológiai jelentőségét is Krisztus feltámadásában lehet megérteni. Amint húsvét után zárt ajtókon át jelenik meg a tanítványok előtt, úgy jelenik meg "zárt ajtókon át" ebben a világban is.)

Ha viszont feltámadás, akkor annak a személy, tehát a test feltámadásának is kell lennie. E metafizikai skandalum értelmezésénél a rendszerező magyarázat evagriánus stratégiája csődöt mond, illetve csak ezoterikus spekulációkra vezet. Egy megoldás lehetséges: a feltámadottak teste olyan lesz, mint amilyen az egészen ember Krisztus feltámadott teste volt. A megdicsőült test értelmezésénél abból kell kiindulni, hogy ha az Ige hússá lett, vajon nem következik-e ebből megfordítása is? Talán ebbe az irányba mutat Athanasziosz gyönyörű, rejtélyes és Nietzschénél is radikálisabb távlatú enigmája: Az Ige testté lett, hogy az embert az istenség befogadására képessé tegye. [49]

Jegyzetek

1 ApCsel 17,32. A bibliai idézetek a revideált Károli-fordításból valók. Ahol másképp nem jelzem, a fordítás a szerzőé.

2 Az első hallásra szokatlan állítás valójában a kereszténység legkorábbi időszakában is felmerült. A lélek halhatatlanságát tagadta Aphrahat, a perzsa (4. szd.). Az teológiai érv röviden

3 Mt 26,41; Mk 14,38.

4 *Assisi Szent Ferenc perugiai legendája*. Ford. Varga Imre Fr. Kapisztrán OFM. Helikon, Budapest, 1990. 95.o.

5 Assisi Szent Ferenc...109.o.

6 Gen 1.31.

7 *Assisi Szent Ferenc*...i.h.

8 *Assisi Szent Ferenc*...i.h.

9 i.m. 33-4.o.

10 *Der Antichrist*, n. 18. in: Friedrich Nietzsche, *Werke* 3. ed. K. Schlechta. München, 1976. (Ullstein Buch Nr. 2909). 1178.o. A fordítást a szerző hevenyészte.

11 Tatár György, in: Friedrich Nietzsche, *Túl jón és rosszon*. Ford., szerk., sajtó alá rendezte és a jegyzeteket összeállította Tatár György. Budapest, 1995. 52.o.

12 Tatár György, u.o.

13 Basileios, Hom.2.

14 Ld. Kallistos Ware bevezetését a *John Climacus. The ladder of divine ascent.* kötethez. (Ford.: C. Luibheid és N.Russell, New York-Ramsey-Toronto, 1982. The Classics of Western Spirituality). xiv. o.

15 Ware, i.m. xiv-v. o.

16 Az összefüggést észrevette: Chitty, D.J., *The desert a city. An introduction to the study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Oxford, 1966. 70-1.o.

17 Chitty, u.o.

18Drioton, E., "La discussion d'un moine anthropomorphite Audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie en l'année 399." *Revue de l'Orient Chrétien*, 2e ser., 10 (= 20) (1915-17): 92-100;

113-128. idézi: Clark, E.A. *The Origenist controversy. The cultural construction of an early Christian debate*. Princeton, 1992. 59.o.

19 Görögül: νοῦς (értelem) és ψυχή (lélek).

20 Jn.1,14: ὁ λόγος σὰρξ (!) ἐγένετο. Vulgata: verbum caro factum est. Figyeljünk fel arra, hogy a magyar biblia-fordítások, Károlival kezdődően szisztematikusan nem különböztetik meg a görögben fontos hús-test szópárt. Más kérdés persze, hogy az ortodox értelmezés húst és testet nem különbözteti meg metafizikailag, szemben a mondjuk az itt tárgyalandó evagriánus teológiával.

21v.ö. 1Kor 1,23.

22 A korai hitvallási formulákban Nyugaton a hús feltámadása, míg Keleten a "halottak feltámadása" szerepel. H.Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Herder, 1976[36]. no. 10-48.

23 V.ö.: Mt 22,23-32; Mk 12,18-73; Lk 20,27-40.

24A vita rekonstrukciójában a fentebb már idézett kiváló műre támaszkodom: Clark, E. A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton, 1992.

25 Ahogy a 381-es konstantinápolyi zsinat császári leirattal is megerősített trinitológiai formulája mondja.

26 Johannes Cassianus, *De institutis coenobiorum*. Ford. Simon Árkád, ELTE kiad. Budapest, 1980. 126-8. o.

27 A *Kephalaia gnostica* tanítását Clark alapján foglalom össze, 71 sköv. old.

28 A szír fordítások alapján kiderül, hogy Evagriosznak ezt az elképzelését már utókora is túl merésznek találta, és ezen a ponton az megpróbálta orthodoxá alakítani: "az utolsó trombitaszó a testek megújítója lesz". *Kephalaia gnósztika* III.66. Antoine és Claire Guillaumont alapján idézi Clare, i.m., 72.o. 192. lj.

29 De anima, III.7. 431a16-7. Steiger K. ford.

30 Evagriosztól felosztásából ered a középkori teológia hét főbűne is.

31 Evagrius Ponticus, *Praktikos*. Előszó. idézi: B. McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. I. The foundations of Mysticim*. London, 1992. 151.o.

32 Epihániosz, *Ancoratus*, 90-91, GCS 25,111-112. 1Kor 15,53-ra hivatkozva.

33 Ιωαννου του Σιναϊτου, *KLIMAX*. Athén, 1979. *(*= Konstantinápoly, 1883.) 15. lépcső, n. 83 (πγ΄). 97.o.

34 Idézi: J.Ratzinger, *Eschatalogie. Tod und Ewiges Leben.* Regensburg, 1978. 104.o. (WA Ti, 5,219.)

35 Jn 18,36

36 Ld. D.S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carita e contemplazione*. Studia Anselmiana Philosophica et Theologica V. Roma: Herder, 1936. Idézi: Clark, passim.

37 Karl Rahner - Herbert Vorglimler, *Teológiai kisszótár*. Ford. Endreffy Zoltán, Szent István Társulat, Budapest, 1980. s.v.: Dualizmus, Feltámadás, Isten színelátása, Lélek, Szarksz, Szellem, Test, Trichotomizmus.

38 Ezzel teljesen ellentétes Ratzinger bíboros álláspontja, aki szerint dualista görög séma nincs, és Platón sem volt dualista, nemhogy Arisztotelész, in: J.Ratzinger, i.m. 121.o. sköv.

39 Platón, Gorgiász, 493a3

40 Rahner-Vorglimler, 730-1.o.

41 Rahner-Vorglimler, 732.o.

42 Rahner-Vorglimler, 753.o.

43 Rahner-Vorglimler, 754.o.

44 STh 1a. q. 75. a.2. és a. 6.

45 Rahner-Vorglimler, 446-7. o.

46 Apophthegmata patrum (Alfabetikus gyűjtemény), Sopatros. (PG 65,413). Idézi: Clark, 43.o.

47 Drioton, E., i.m. Idézi: Clark, 59.o.

48 Epiphaniosz, *Ancoratus* 86. GCS 25,106. Idézi: Clark,

49 ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα τὸν ἄνθρωπον δεκτικὸν θεότητος ποιήσῃ. (Athanasius, *Orationes tres contra Arianos*, PG 26, 273. V.ö.: *De decretis Nicaenae synodi 14.4.* Gyengébb formában: *De incarnatione,* 25.5.)