Tallár Ferenc

A VILÁGBA „BELEGUBANCOLÓDVA”

2025-04-01 | **ESSZÉ**

Miként az előző részben jeleztem [1] , meggyőződésem szerint a páli üdvértelmezés belső feszültségei és ellentmondásai a keresztény egzisztencia belső feszültségeiből és ellentmondásaiból fakadnak: a *keresztény egzisztencia paradoxonára* reflektálnak, egyszerűbben szólva magára a *várakozásra*, a *már nem és a még nem* egzisztenciális szituációjára. Az őskeresztény gyülekezet hite szerint a megváltás eszkatologikus eseménye *már* megtörtént. Megtörtént Krisztus halálában, melyben a „régi ember” vele együtt eltemetkezett, hogy vele együtt feltámadjon az „új ember” (Róm 6:3–4). A

bűn és a törvény hatalma alá rendelt „régi ember" e világi történelme a gyülekezet hite szerint ezzel abbaszakadt: az eszkatologikus esemény – Bultmann kifejezésével élve – „elnyelte a történelmet" [2] . De a Szentlélek által megszállt új ember igazi otthonának, Isten országának eljövetele, a parúzia *még* várat magára. És ahogy ebben az értelemben az eszkatologikus esemény befejezetlen, befejezetlennek, otthontalannak tudja magát az új ember is, akiben – Pált idézve – *még* csak a „Lélek zsengéi" élnek: *még* nem az, aki lehet, és akinek lennie *kell*. Ha üdvözülésünk még csak „reménybeli" (Róm 8:24), és ha az Ígéret látható jelei hiányoznak, vajon elég erős-e a hívő hite, hogy kitartson? „Féltelek titeket, hogy talán hiába fáradoztam köztetek" (Gal 4:11), írja Pál apostol a galátabéliekhez, s óvja őket attól, hogy ismét magukra vegyék a „szolgaság igáját" (Gal 5:1–2). Láttuk, erre a félelemre, erre a bizonytalanságra válaszol „kijelentés és felszólítás" páli dialektikája: „Ha a Lélek szerint élünk, járjunk is a Lélek szerint" (Gal 5:25). Tedd, mert immár megteheted! A kijelentés – „mert a bűn nem fog uralkodni rajtatok, hiszen nem vagytok már a törvény alatt, hanem a kegyelem alatt" – a kegyelem *tényét* jelenti be, hogy így megalapozza a *felszólítást*: „Ne uralkodjék tehát a bűn halandó testetekben, ne engedelmeskedjetek kívánságainak". (Róm 6:12–14) De amíg az új ember a régi ember világában él, amíg a test halandó, a bűn uralma fennáll és fogságába ejtheti az otthontalant és magát a gyülekezetet is: „nem teszem a jót, amelyet akarok, hanem azt teszem, amit nem akarok, a rosszat. Ha pedig azt cselekszem, amit nem akarok, már nem is én teszem azt, hanem a bűn, ami bennem lakik." (Róm 7:19–20)

várakozás

Nem nehéz belátni, hogy a félelmek és a bizonytalanságok, a világban továbbra is uralkodó bűn tudatának el kellett hatalmasodnia a várakozás idejének múlásával. Hisz nem évek jöttek évre, de évszázadok évszázadokra. A várakozásban rejlő Ígéret azonban elvileg közömbös volt ezeknek az évszázadoknak az eseményeivel szemben. Csak átívelni tudta a várakozás önmagában közömbös, jelentés nélküli idejét. De a hívő ember, aki ebben a világban élt, rászorult – és mint már annyiszor, itt újra Webert idézem –, hogy a világtörténés értelmetlen végtelenségét „*az ember* álláspontjáról értelemmel és jelentőséggel felruházott véges szeleteként" építse be hitébe. Rászorult, hogy az Ígéret abszolút odaátja és az e világi történések –

Taubesszel szólva az Isten-ellenében-való világ és a világ-ellenében-való Isten [3] – közötti abszolút határt megbontsa. Erre a feladatra az üdvtörténet kínálkozott, ami Isten üdvtervének Isten általi, de a világon keresztül történő megvalósulását, és e megvalósulás látható jeleit feltételezi, és így szerves kapcsolatot „az emberek csinálta történelem és az üdvtörténet mint isteni mű között" [4] . A páli kereszténység által már megnyitott úton az üdvtörténettel újra a középpontba nyomul az Ószövetség Istene, a Szabadító, a Történelem Ura, de vele párhuzamosan egyúttal az e világi, emberi történelem is, amiben és ami által az Úr szuverén akarata megvalósul. Mindenesetre ez a kereszténység egyik, elsősorban a nyugati, latin vagy katolikus kereszténységre jellemző útja. Ennek az európai középkor felé vezető útnak a kezdetén magasodik Szent Ágoston, a hippói püspök grandiózus alakja, aki mögött sokan a dosztojevszkiji Nagy Inkvizítort vélik felsejleni, nem alaptalanul talán, de mégis igazságtalanul.

*

Kétségtelen, hogy nem ez volt a *már nem és a még nem* közé rekedt várakozás szituációjának egyetlen kínálkozó lehetősége. Weber a vallások, s különösen a megváltásvallások születését és szerveződését illetően – némi leegyszerűsítéssel – két alapvető megkülönböztetést tesz. Megkülönbözteti a „vallási virtuózok" hősies vagy *tökélyre törekvő* vallásosságát, szemben a *„tömegvallásossággal"*, „'tömegen' semmi esetre sem a világi-rendi tagolódásban társadalmilag alacsonyabban állókat értve, hanem a vallásilag botfülűeket". Minden „tulajdonképpeni 'szekta' – írja –, azaz szociológiailag: az olyan szövetségek, amelyek csak vallásilag *kvalifikáltakat* fogadnak be, s végül az összes szerzetesi közösség szerte a világon… a tökélyre törekvő vallásosság rendi hordozói voltak. Minden tökélyre törekvő vallásosságot mármost öntörvényű kibontakozásában valamely 'egyház', azaz intézményszerűen, hivatalviselőkkel szervezett kegyelemkiszolgáltató szövetség hierokratikus hivatali hatalma fenyegeti. Az egyház ugyanis, mint az intézményi kegyelem hordozója, a tömegvallásosság megszervezésére törekszik, és saját, hivatal-jelleggel monopolizált és közvetített üdvjavait akarja a vallási tökélyre törekvők vallásos-rendi kvalifikációja helyére állítani. Természete, azaz hivatalviselőinek érdekhelyzete szerint, ebben az értelemben az üdvjavak általános hozzáférhetőségét illetően 'demokratikusnak' kell

lennie: azaz a kegyelmi egyetemesség híve és mindazok etikai elégségességéé, akik beilleszkednek intézményi hatalmába." Weber még hozzáteszi ehhez azt a vallási szempontból talán vitatható, de szociológiai szempontból mindenképpen megfontolandó megjegyzést, hogy elfordulva a megváltatlan világ hálójába szorult tömegektől, a tökélyre törekvő vallásosság remetéinek, szerzeteseinek és szektáinak befolyása „végtelen mértékben kisebb lett, mint amikor, eszmei követelményeikből mégoly sok mindenben alább adva bár, [a tömegvallás egyházai] mégis belefogtak a mindennapok valamilyen etikai racionalizálásába…" **[5]**

A másik, úgyszintén alapvető, és számunkra mindenképpen döntő megkülönböztetés a tökélyre törekvő vallásosságon *belül* különbözteti meg az *e világi, világon belüli* aszkézist, melynek során a hívő Isten *eszközeként*, az üdvtörténet beteljesítőjeként a világ felé fordul, de nem természetes *otthonát* látva benne, sokkalta inkább a történelemben ható szuverén isteni akarat eszközének, a világon belüli aszkéta cselekvésének *tárgyát.* Az ideáltipikus megkülönböztetés másik oldalán a *világon kívüli*, vagy ebből a világból menekülő aszkézis áll, melynek képviselője Isten

edényének tudja magát: a „misztikus kontemplatív *üdvbirtoklás*, ami valaminek a 'meglétét' hivatott jelenteni, nem cselekedet. Az egyed nem szerszáma, hanem 'edénye' az istennek, és ennélfogva a cselekvő lét a világban szükségképpen veszélyezteti a minden ízében irracionális és világon kívüli üdvállapotnak való megfelelését. Ellentétük gyökeres, amennyiben egyik oldalon a világon belüli cselekvési aszkézis a világ racionális alakítójaként hat, amennyiben világi 'hivatásban' végzett munkájával a romlott teremtmény megfékezője (világon belüli aszkézis), míg másfelől a misztika a maga részéről teljes következetességgel végigviszi a radikális világtól menekülést (világtól mentesítő kontempláció)." [6] Zárjuk le a megkülönböztetések sorát Webernek egy további megjegyzésével: „A világon belüli aszkéta szemében a misztikus magatartása lomha önélvezet, a misztikus szemében pedig (a világban cselekvő) aszkétáé hiú önhittséggel egybefonódott belegubancolódás a világ istenidegen üzelmeibe." [7] Nem csak Isten „eszköze" áll tehát itt szemben Isten „edényével", nem csak a „sürgő-forgó" Márta Máriával, akinek „csak *egy* a szükséges": Jézus lábához telepedni (Luk 10:40–42). Két Én-, két emberkép is. Egyrészt a világból kiszólító jézusi evangéliumot követő aszkétáé, aki énideálját egy abszolút kiágyazott és abszolút szabad, tehát minden társadalmi kötelékéből kioldott, *közvetlenül* Isten előtt álló lényben azonosítja. És a világon belüli aszkétáé, aki a világba „belegubancolódva", a világ irdatlan szövevényéből szólítja és kérdezi Urát, aki számára nem misztikus kontempláció tárgya, hanem transzcendens, szuverén akarat.

> **világon belüli aszkéta**

Webernek igaza lehet abban, hogy az üdvösség útjának áthelyezése a kontemplatív-misztikus világon kívüli aszkézisből a világ megmunkálásán dolgozó e világi aszkézisbe „teljességgel csak a Nyugat protestantizmusának nagy egyház- és szektaképződéseiben valósul meg". [8] Teljességgel talán valóban csak ott. Ám Hippo püspökét, Ágostont joggal tekinthetjük olyan világon *belüli* aszkétának, akinek szeme előtt ugyan a reménybeli mennyei Jeruzsálem lebeg, Isten eszközeként azonban – belegubancolódva a világ üzelmeibe – a *látható egyház,* és a látható egyház tömegvallásosságának megszervezését tekinti hivatásának. Fontos hangsúlyoznunk, hogy mindezt Hippo püspökéről állítom. Mert a *Vallomások* szerzője még olyan kontemplatív misztikusnak mutatkozik, aki, hogy

Istennel személyes és közvetlen kapcsolatba lépjen, a látható világtól saját bensője felé fordul. Akkor derül föl Ágostonnak „Isten fényessége", mikor – írja a *Vallomások* szerzője – intést kaptam, „hogy térjek magamba, és ezért vezetéseddel bensőm mélységébe léptem… Lelkem szeme bármilyen gyönge volt, de lelkem szeme fölött, értelmem fölött változhatatlan világosságot láttam. Nem a testi szemmel is látható, mindennapi világosságot… másmilyen volt, minden egyébtől ugyancsak eltérő." Ágoston jól érzékelhetően egy misztikus élményt ír itt le: a testi szemmel szembeállított „lélek szeme" elfordul az érzékelhető világtól, hogy valami „mást, egészen mást" pillantson meg. És nem kétséges, hogy erre nem a tömeg, csak a „vallásilag kvalifikált" képes: az élmény megmutatja – írja Ágoston –, hogy „valóban létezik, amit ismernem kellene, de ismeretére még nem vagyok alkalmas… Ráeszméltem, hogy messze bolyongok tőled… Mintha a magasságból szavadat hallottam volna: 'én az erősek eledele vagyok, növekedj és eszel majd belőlem. Nem te változtatsz azonban engem magadba, mint tested eledelét, hanem te változol majd belém'." **[9]**

Amikor Ágoston 388-ban, a keresztség felvétele után egy évvel visszatér észak-afrikai szülővárosába, Thagastébe, életeszménye még mindig az újplatonikusok visszavonultsága, a „megistenülés a magányban", és ha maga körül olyan szűk közösséget szervezett, mely egy kolostorra kezdett hasonlítani, minden bizonnyal önmaga és társai szellemi-lelki „növekedésének" előmozdítását tekintette céljának. Azt tehát, hogy személyükben „Istenbe változzanak". Mégis, három év múlva az akkor már nagy tekintélynek örvendő Ágostont Észak-Afrika katolikus egyháza pappá, majd 395-ben püspökké szenteli. Hogy miért és hogyan következett be ez a fordulat, nehéz megmondani. Csak annyit tudhatunk, amit Ágoston maga árul el: „féltem, hogy püspöki hivatalt ruháznak rám", és ezért igyekeztem minden ilyen lehetséges helyzetet elkerülni, „mert inkább szerény állásban akartam üdvözülni, semmint magas hivatalban veszélybe keverni üdvösségemet". [10] Ezek szerint a leendő püspök is tisztában volt azzal, amit Hippo püspökeként több mint egy évtized múltán így ír le: „Bizonytalanságaink és nehézségeink abból fakadnak, hogy sokféle emberi magatartás és vélemény közepette egy egész nép ügyét intézzük: nem a római nép gondjait a földön, hanem a Mennyei Jeruzsálem polgáraiét." [11] Az égi Város polgáraiét, de itt a földön, és abban a látható, a tömegvallásosság számára nyitott egyházban, melynek összetételét illetően Ágostonban nem élnek illúziók: „Aki belép az egyházba, ugyanolyan iszákosokat, nyomorultakat, csalókat, szerencsejátékosokat, házasságtörőket, paráználkodókat talál itt, mint a világban. A hívek amuletteket viselnek, boszorkányok és jövendőmondók jóslataiban hisznek." [12]

könyörtelen harc

Miért vállalja Ágoston mégis a világba való „belegubancolódás" kockázatát? Miért keveri veszélybe üdvösségét azzal, hogy – anélkül persze, hogy a fogalmat használná – kiáll a látható egyház fentebb jellemzett *tömegvallásossága* mellett? De valójában ennél többről van szó: Ágoston egész püspöki tevékenysége során könyörtelen harcot folytat a tökélyre törekvő vallásosság, a „szentek egyháza" ellen. Ez a harc áll mind a donatistákkal, mind a pelagiánusokkal folytatott vitái középpontjában, és az opus magnum, *Az Isten városa* is e szellemiség megalapozójaként olvasható. A fordulat tehát teljes és következetes.

A pelagiánus vitában az idős Ágoston mintha korábbi önmagával küzdene meg. De az sem rejthető véka alá, hogy e küzdelmek során Ágoston nem tartózkodott attól, hogy igénybe vegye a birodalmi politika és az egyházpolitika intrikáit és hatalmi eszközeit.

Persze szem előtt kell tartanunk, hogy a constantinusi fordulat után a Római Birodalomban a keresztényüldözésnek vége szakadt. A 313-as milánói ediktumban Constantinus és Licinius társcsászárok a kereszténységet engedélyezett vallássá *(religio licita)* nyilvánították, az egyház tisztségviselőit mentesítették az adóterhek alól, továbbá az államkincstár jelentős összegeket biztosított az egyházszervezet kiépítése-fenntartása, a szegénygondozás és a templomépítések számára. A kereszténység megindul az államvallássá szerveződés útján, és 380-ban Theodosius császár edictuma már törvényileg írja elő a kereszténység katolikus-ortodox változatát a birodalom valamennyi népe számára: a *tömegvallás* ebben az értelemben politikailag támogatott, vagy épp elrendelt feladattá lett. A folyamat során a keresztény papság lassanként valóban hierokratikus, a világiaktól elkülönülő, immunitást élvező testületté szerveződött, ugyanakkor folyamatosan a császár és a birodalmi adminisztráció nyomása alatt állt. 325-ben a niceai zsinatot Constantinus császár hívja egybe és elnökli, a zsinaton pedig a teológiai kérdések mellett, mintegy mellékesen, az egyházszervezet kérdései is szóba kerülnek. Kialakul a patriarchátus rendszere: a három nagy egyházi központ, Alexandria, Antiokhia és Róma püspökei az alájuk rendelt püspöki egyházmegyék területén nemcsak bíráskodási jogot nyernek, de társadalomszervezési és fegyelmezési jogosítványokkal is felruházzák őket. Ami pedig a patriarchátusok, Alexandria, Antiokhia, Róma és a rövidesen hozzájuk társuló Konstantinápoly vitáit illeti, ezek ugyan teológiai kérdések mentén zajlanak, de a mögöttük rejlő hatalmi szempontokat sem érdemes lebecsülni.

Mint jeleztem, Ágoston nem tartózkodott attól, hogy saját álláspontjának érvényesülését ezekben a politikai és egyházpolitikai vitákban Róma püspökének vagy épp a császári adminisztrációnak a segítségével érje el, azaz a *hatalom* jogi és adminisztratív eszközeivel. Tekintettel arra, hogy a donatisták és a katolikusok küzdelme Észak-Afrikában nemegyszer polgárháborúhoz közeli véres zavargásokba, mészárlásba, rablásba és gyújtogatásba torkollott, az egyház püspökeként a *hivatali* fellépést nem is kerülhette volna meg. De azt jelentené ez, hogy Ágoston igent mondott az – úgyszintén *hivatalosan* – immár kereszténnyé vált Római Birodalomra és magára az államra? A helyzet ennél bonyolultabb: „Ami az emberek földi életét illeti – írja Ágoston *Az Isten városá*ban –, az néhány nap alatt lepereg és bevégződik. Mit számít tehát, hogy kinek a hatalma alatt él a halandó ember, ha nem kényszeríti istentelenségre és igazságtalanságra a parancsoló hatalmasság". **[13]** A kérdés csak az, hogy ezt most miként tudjuk „összerakni".

*

Az eszkatologikus esemény – ahogy Bultmann fogalmaz – elnyeli a történelmet. Elnyeli a történelmet, mert az eszkatológia az események olyan sorozatát feltételezi, melynek elemei a *megváltás* felé tartó út szakaszaiként nyernek értelmet. Az üdvtörténetként elgondolt Történelem Urának végső célja ugyanis magának a történelemnek a *vége*, az eszkaton: a történelem, az idő és vele a halál felszámolása. Az eszkatonnal egyidőben bekövetkező apokaliptikus pillanat transzcendens fényében hullik le a fátyol a történelemről, és ragyog fel igazi értelme: csak út volt önmaga és a világ felszámolása felé, út az öröklét kapujáig. Az emberi nemnek az abszolút kezdettől, tudniillik a teremtéstől az eszkatologikus vég felé vezető útját felrajzolva, Ágoston az *Isten városá*ban kétségkívül kapcsolódik ehhez az eszkatologikus hagyományhoz. A Történelem végén a diadalmas mennyei Jeruzsálem fénye tündököl, Isten romolhatatlan, örök Városáé, melynek lakói maguk mögött hagyták a történelmet és vele a teremtéssel együtt létrejött időt, a születést és a halált: „ez lesz a leghatalmasabb szombat – olvashatjuk az opus magnum zárófejezetében –, amelyre nem következik este… Ott felszabadultan látni fogjuk, hogy ő az Isten, ami mi akartunk lenni a magunk számára, amikor elszakadtunk tőle … eltávolodtunk az igaz Istentől, aki istenekké tehetett volna minket úgy, hogy részesedünk belőle, s nem úgy, hogy elpártolunk tőle… Általa újjáalkotva és még nagyobb kegyelemmel tökéletesítve felszabadulunk az örökkévalóságra, és látni fogjuk, hogy ő az Isten, aki teljesen betölt minket, mikor ő lesz minden mindenben." (XXII.30.) Mi másról szólnának ezek a sorok, ha nem arról, hogy Isten kegyelméből a tőle elpártoló ember Isten-ellenében-való világa és a világ-ellenében-való Isten szembenállása, ezzel pedig az emberi nemre az elpártolás eredendő bűnéért büntetésként rámért történelem abbaszakad: az ember „beléváltozik" Istenbe.

Igen, erről szól az *Isten városá*nak zárófejezete, legalábbis ami a végkifejlet vízióját illeti. Ám a végkifejlet, a parúzia és az utolsó ítélet még várat magára. Az emberi nem történelmét lezáró eszkatologikus esemény Ágostonnál nem az, ami a hit és az apostolok tanúsága szerint *már* megtörtént. Nem Krisztus halála és feltámadása, hanem olyasvalami, ami négy évszázaddal Krisztus kereszthalála után is előttünk van *még,* s amíg be nem következik – talán ez Ágoston legeredetibb, de egyúttal legriasztóbb, a manicheizmus vádját mindújra kihívó gondolata –, a történelembe, a világ istenidegen üzelmeibe belegubancolódva kell élnünk. Isten leereszkedése és megtestesülése Krisztusban természetesen egyszeri és korszakos esemény, a hit és a remény, vagy épp a Szentlélek világkorszakának alapja és nyitánya, de egy *történelmi* v*ilág*korszak nyitánya is.

a bűn és a bűnhődés

Ágoston számára nem kétséges persze, hogy a megváltáshoz vezető út „Isten örök Fiának megtestesülésével" mutatkozik meg: „Isten kegyelme sohasem bontakozhatott volna ki kegyelmével teljesebben, mint úgy, mikor egyszülött Fia az emberi természet felvételekor is megmaradt változhatatlanul Őbenne… hogy e reménység által

eljussanak az emberek Őhozzá, aki mint halhatatlan a halandóktól, változhatatlan a mulandóktól… olyan messze van." (X.29.) Krisztus tehát az út, amely az Istenbe való „beléváltozáshoz" vezet, és „ezen az úton kívül… senki sem üdvözült, senki sem üdvözül, és senki sem fog ezután sem üdvözülni." CD X.32.) „Mivel azonban – teszi hozzá Ágoston a következő fejezetben – az elme… bizonyos sötét és régi bűnök miatt nemcsak arra vált képtelenné, hogy az örök világosságot élvezze, hanem még arra is, hogy azt elviselje, ezért először hit által kell kioktatni és megtisztítani". „Istennek Istenfia, aki isteni természetének levetése nélkül emberi természetet öltött magára" (XI.2), így a hitet és a reményt adja nekünk, de ezzel a hittel és reménnyel – mondja Ágoston Pál apostol szellemében – az utolsó ítéletig továbbra is a történelemben kell élnünk. Ez pedig annyit jelent, hogy a bűn és a bűnhődés Istentől ránk mért világában, ahol a földi és az égi Város, az Istentől elpártoltak és az Istenhez megtérők népe kibogozhatatlanul egymásba fonódik. Mert bár „az emberi nemnek nem több, csak két fajtája van" (XIV.1.), azok ugyanis, akik az „Isten megvetéséig eljutó önszeretet", és akik „az önmegvetésig eljutó istenszeretet" szerint élnek (XIV. 28.), ezek két *civitása* (népe vagy városa) „egybe van fonódva ebben a világban, és egymással összekeveredve marad mindaddig, amíg az utolsó ítélet szét nem választja" őket. (I. 35.) Mert „Isten akarata nyomán rejtve marad, kik állnak a sátán oldalán, és kik nem. Ez ugyanis e világon teljességgel rejtve van, mivel még bizonytalan, hogy aki állni látszik, nem bukik-e el, és aki a földön hever, nem kell-e fel onnan." (XX.7.) Ez igaz „az egyház mostani állapotára", azaz a *látható*, tudniillik *testi* szemeinkkel látható, a mennyei Jeruzsálemet itt a földön megelőlegező egyházra nézvést is, melyben „mindkét fajta ember jelen van", melyben tehát a konkoly „együtt növekszik a búzával" (XX. 9.).

Mit jelent mármost a hit és a remény útjának őrzője és gondnoka, az egyház *intézményének püspöke* számára, hogy a látható egyház a világba és a történelembe van beleágyazva? Hiszen a megváltás ezen a világon túl van, a mennyei Jeruzsálemben, melyből az utolsó ítélet kiszitálja a konkolyt. „Ami az emberek földi életét illeti – mondhatná tehát, és mondja is püspökünk –, az néhány nap alatt lepereg és bevégződik. Mit számít tehát, hogy kinek a hatalma alatt él a halandó ember". Ám hozzáteszi: mit számít, „*ha* nem kényszeríti istentelenségre és

igazságtalanságra a parancsoló hatalmasság". Ezek szerint mégis számít, nagyon is számít, hogy milyen a világ, amiben az Istentől ránk szabott sors okán élnünk kell. A püspök nem a világ megtagadására, nem a világból való kivonulásra szólít fel. Bár Isten gyermekei csak zarándokok, *peregrinusok,* azaz tartózkodási engedéllyel rendelkező idegenek ebben a világban, ám ügyüket mégis ebben a világban kell a püspöknek intéznie, és nemcsak a tökéletesek ügyét, de mindazokét, akik részesültek a keresztség szentségében, s így a látható egyház tagjaivá váltak. Ahogy Peter Brown fogalmaz, Ágoston „nem a világtól való menekülésre tanít, hanem arra, hogyan legyünk nem e világiak ezen a világon". **[14]**

Ez a tanítás feltételezi, hogy az egyház éppenséggel odaforduljon a világhoz, és *Isten eszközeként* munkálkodjon benne, hozzájárulva az isteni üdvterv megvalósulásához. Rosenzweig nagyívű és a korábbiakban már többször idézett megfogalmazását módosítva azt mondhatnánk tehát, hogy míg a *tökélyre törekvő* vallásosság, megtagadva „a történelemnek a népélet feletti hatalmát", kivonul a történelemből, s „Atyjától kiválasztottan, mereven pillant világ és történelem fölött a végső,

legtávolabbi pontra", addig Ágoston arra buzdít, hogy az egyház kezdjen hozzá a világ „megmunkálásához", ami elkerülhetetlenné teszi a belegubancolódást a világi hatalom ügyeibe. Van azonban közös pont a földi és az égi Város életében, tudniillik a tágan értelmezett *béke*, az önmagunkkal való azonosság utáni sóvárgás. Mert az emberek az eredendő bűn *(peccatum originale)*, az istentől elforduló „engedetlenség büntetéseként megtapasztalták engedetlen testük egy új indulatát, mintegy viszontbüntetésként a lélek engedetlensége miatt... S mivel saját akaratából [a lélek] elhagyta a felette álló Urat, az alatta álló szolgának [a testnek] már nem tudott akarata szerint parancsolni... Ekkor kezdett el a test a lélek ellen sóvárogni, s mi ezzel a küzdelemmel születünk." (XIII. 13.) Ez a küzdelem a maga teljességében Ágoston szerint persze csak a mennyei Jeruzsálemben oldódhat fel az istenszeretet békéjében. De a „nem hitből élő földi város is vágyik a földi békére, és a parancsolásban és az engedelmességben való egyetértést abban rögzíti, hogy a halandó élethez tartozó dolgokat illetően valamiféle konszenzus jöjjön létre az emberi érdekek között. A mennyei Város... szükségképpen ugyancsak felhasználja ezt a fajta békét, amíg meg nem szűnik az a helyzet, amelyben erre a békére szükség van, azaz maga a halandóság helyzete. Így ez a város, amíg a maga zarándok életét mintegy a földi város mellett, mintegy fogságban éli... nem habozik engedelmeskedni a földi várost kormányzó és a halandó élet fenntartásához alkalmazkodó földi törvényekhez... A mennyei Város él tehát zarándokútja során a földi békével, védelmezi és óhajtja az emberi érdekek közötti konszenzust a halandó élethez tartozó dolgokat illetően, amennyiben ezt hitének és vallásának sérelme nélkül megteheti." (XIX. 17.)

a Történelem színpada

Innen akár tovább is léphetnénk már Ágostonnak a donatista egyházzal, illetve Pelagiusszal folytatott vitájához, ám van még egy kérdés, amit előbb tisztázni kell. Az eredendő bűn, a szabad akarat és a predestináció témájára a Pelagius-vita kapcsán térek majd rá, itt kell azonban felvetnünk a kérdést, hogy ha Ágoston az emberi nem történelmét az eredendő bűnt követő büntetés és bűnhődés történeteként értelmezi, miként lendül ez a statikusnak tűnő egység a kezdettől a vég felé tartó mozgásba – miként válik a gondviselés előre haladó történelmévé? A földi élet nyomorúságát,

„amiben semmi szilárd, semmi maradandó nem található", és amelyben „értelmetlenül folyik el" az idő, ezért jellemzi Ágoston *A prédikátor könyvé*vel (XX.3.), mely a büntetésként ránk rótt életet nemhogy statikusként, de egyenesen cirkulárisként állítja elénk: „Minden hiúság, mondja a Prédikátor, csupa hiúság, minden csak hiúság". Mert hát „Mi az, ami volt? Ugyanaz, mint ami lesz. Mi az, ami történt? Ugyanaz, mint ami ezután is történik, és semmi sem új a nap alatt." (Préd 1:2, 9–10) Körkörösen azonban az istentelenek járnak, ők azok, akik „ily módon bolyonganak útjukon" (XII. 14.). Csoda-e hát – kérdi Ágoston –, hogy a köröket rovó „tévelygő sem a megoldást, sem a menekvés útját nem találja meg? Ugyanis azt sem tudja, hogy miként kezdődött az emberi nem, sem azt, hogy milyen lesz a vége." (XII.15.) A történelem azonban mégsem az egymásra rakódó, semmibe futó és hiába való körök sivataga. Mert a Történelem szuverén Ura, mint egy tandráma szerzője, úgy rendezi be a Történelem színpadát, hogy olyan beszédes *jeleket* helyez el rajta, melyek a tévelygők sivatagában folytonosan előre vetítik Isten városát: ahogy Káin mellett ott van Ábel, a *Biblia* fonalát követve Ágoston az emberi történelem egészét telehinti a földi és az égi Város párhuzamos létének jeleivel, annak bizonyságául, hogy a mennyei Jeruzsálem „kezdetektől fogva ereszkedik le az égből" (XX.17.) Így aztán, bár „az emberi faj egésze ítéletre méltó tömeg, mert az, aki ezt [a bűnt] elsőként elkövette, összes tőle eredő leszármazottjával együtt azzal bűnhődik, hogy senki se szabadul meg az igazságos és megérdemelt büntetéstől máshogy, mint az irgalmas és meg nem érdemelt kegyelem által", ám a pedagógiai célnak megfelelően az emberiség mégis „úgy oszlik meg, hogy némelyeken az nyilvánul meg, mit jelent az irgalmazó kegyelem, másokban pedig az, mit jelent a jogos büntetés. Sem az egyik, sem a másik nem nyilvánul meg mindenkiben, mert ha mindenki a jogos ítélet által kiszabott büntetés állapotában maradna, senkiben nem nyilvánulna meg az irgalmazó kegyelem, ha pedig mindenki átkerülne a sötétségből a világosságra, senkiben nem nyilvánulna meg a bosszú igazsága." (XXI.12.)

Nem nehéz belátni: Izraelnek az *Ószövetség*ben kibontakozó történelemképétől az ágostoni vízió alapjaiban tér el. Amikor a történelem Ura kihívja Izraelt a szolgaság házából és megnyitja előtte a Történelem útját, nem diadalmas, egyenesvonalú út veszi kezdetét, hanem hosszú, krízisekkel és szenvedésekkel teli *párbeszéd* Isten és választott Népe között. Az Isten hasonlatosságára teremtett ember nem rendelkezik ugyan a világ kötelékeitől is szabad, *szuverén* akarattal, de rendelkezik a jó és a rossz választására képes, *szabad* akarattal. A történelmi vándorút menete ismert: az Úr parancsát a Nép megszegi, amire Isten büntetése, majd a Nép bűnbánata és hűségesküje, végül az Úr kegyelme következik – és így tovább. Az út a *nyilvános* történelemben halad, és célja is ebben a nyilvános történelemben teljesedhet csak be: a Messiás Izrael királyának, Dávidnak a leszármazottja, aki helyreállítja Dávid királyságát ebben a világban. Ágostonnál ezzel szemben *egyedül* a történelem Urának szuverén akarata rendezi be a Történelem színpadát és vezényli eseményeit. Terve a bűnbe esett ember számára, aki elveszítette hasonlatosságát Istenhez, a Krisztusban feltáruló út nyilvánossá válásáig átláthatatlan *titok*, sorsa pedig a semmilyen igazolásra nem kényszerülő, szuverén isteni akarat irgalmazó kegyelmének vagy

bosszúálló hatalmának van alávetve. Bár a tandráma célja szerint az emberi nem „helyes kiművelése… úgy halad előre, hogy a mulandókról az örökkévalók, a láthatókról a láthatatlanok felfogására eljusson" (X.14.), ám a történetben nincs más hatékony *hatalom*, csak Istené, és ami az ő akaratából száll alá: „Nincs ugyanis hatalom, csak Istentől; amelyek pedig vannak, azokat Isten rendelte" (Róm 13:1), azaz Isten eszközeiként működnek a világban. Így egyrészt a „felettes hatóságok", másrészt a Krisztus alapította egyház hatalma, mely Jézus Péterhez intézett szavai szerint különleges, mondhatni *közvetlen* hatalom: „Neked adom a mennyek országának kulcsait. Amit megkötsz a földön, meg lesz kötve a mennyekben is, és amit feloldasz a földön, föl lesz oldva a mennyekben is." (Mt 16:19)

*

Az egyházszakadáshoz és nemegyszer véres küzdelmekhez vezető ún. donatizmus-vita Ágoston püspökké szentelésének idején (395) már majd egy évszázada, a Diocletianus-féle keresztényüldözés (303–311) korszaka óta tart, de gyökerei még távolabbra, a Decius császár idején zajló keresztényüldözésig (250–251) nyúlnak. Sőt, ennél is tovább mehetünk visszafelé az időben, egészen az úgynevezett Nagyegyház kialakulásáig. Ekkor merült fel ugyanis a kérdés, miként viszonyuljon az egyház azokhoz a keresztényekhez, akik az egyháztól független keresztény közösségben részesültek a keresztségben, és később az egyházhoz kívántak csatlakozni. A szentségnek, alapvetően a keresztség szentségének két különböző felfogása körvonalazódott ekkor, a szentség *szubjektív,* illetve *objektív* felfogása. **[15]** Az elsősorban Észak-Afrikában és Kis-Ázsiában uralkodó szubjektív felfogás szerint a keresztség érvényessége nem függetleníthető a szentség kiszolgálójának *személyétől*, igaz hitétől és személyének érdemes voltától, erkölcsi és hitbéli tisztaságától, azaz – úgy vélem, joggal fogalmazhatunk így – személyes *karizmájától.* Ennek megfelelően a szubjektív felfogás képviselői érvénytelennek nyilvánították a betérők keresztségét, és megkövetelték újrakeresztelésüket. Az elsősorban Rómában uralkodó objektív felfogás ezzel szemben a szentség *tárgyias* voltából indult ki: a keresztség, amennyiben a megfelelő trinitárius formula szerint történt, a kiszolgáló személyétől (karizmájától) függetlenül érvényes.

szubjektív szentségfelfogás

E két álláspont vitája éleződik ki a Decius császár idejében zajló keresztényüldözések során Észak-Afrikában. Az üldözések idején az egyházi személyek közül sokan – elkerülendő a mártíromságot – megtagadták hitüket, illetve a császári edictum kényszere alatt kiszolgáltatták az egyház szent iratait a birodalom hivatalnokainak. Az üldözés elmúltával merült fel a kérdés, mi legyen a sorsa azoknak, akik hitüket a kényszer alatt megtagadták. Az Észak-Afrikára jellemző szubjektív szentségfelfogásnak megfelelően az a Karthágó püspöke, Cyprianus által is képviselt álláspont vált mérvadóvá, hogy az üldözések során elbukottak, elzárván magukat az isteni kegyelemtől, kívül kerültek az egyházon: nincs többé joguk a szertartások végrehajtásához és nem szolgálhatják ki érvényesen a szentségeket, mi több, az általuk kiszolgált szentségek, így a keresztség szentsége visszamenőleg is érvényét veszti, ami szükségessé teszi az újrakeresztelést. Róma püspöke, I. István, aki ugyanekkor azon dolgozott, hogy Róma autoritását megalapozza és biztosítsa az ekkor még területileg elkülönült egyházak felett, élesen elutasította a szentségeknek ezt a szubjektív, a szentséget kiszolgáló személyéhez kötött felfogását, és a vitát más egyházak bevonásával ki is szélesítette, ekkor még kevés eredménnyel. [16] Teológiai tartalmát illetően lényegében ugyanez a vita lángol fel újra a Diocletianus-féle keresztényüldözések után, amikor Karthágó püspökét, Caecilianust akarták eltávolítani hivatalából Donatus hívei arra hivatkozva, hogy az őt felszentelő három püspök közül az egyik *traditor* lett volna, azaz a szent iratok átadója az üldözések idején, ami érvényteleníti Caecilianus felszentelését. De a lényegében azonos teológiai tartalmon túl volt egy fontos különbség. Két évvel a keresztényüldözés lezárulása (311) után érvénybe lép a milánói edictum, és ezzel a kereszténység a birodalom hivatalos vallásává válik. Constantinus császár maga is részt vállal a vitában, alapvetően kiegyezést keresve, de kétségkívül Rómát és a katolikusokat támogatva. Donatus és hívei egyházszakadásig viszik a vitát, melynek majd száz éven át tartó folyamatát éppúgy jellemzik a különböző zsinatok, mint a véres utcai összecsapások, hogy végül az egyházszakadást a Honorius császár akaratát tükröző

zsinat zárja le 410-ben, minden bizonnyal eleve elrendelt végeredménnyel: a donatista püspökök számára ugyan nyitva maradt az út a katolikus egyházba való megtérés előtt, de gyülekezeteiket betiltják, templomaikat konfiskálják. [17]

A kívülálló számára, a mából visszatekintve ez a vita akár meglehetősen felesleges, értelmetlen véráldozattal járó szőrszálhasogatásnak is tűnhet. Másként fest a dolog, ha a teológiai vitára és tétjére Weber felől tekintünk. Onnan nézvést ugyanis a *karizma* „mindennapivá válásának" folyamatáról van szó. „A karizmának minden esetben az a sorsa – mondja Weber –, hogy amikor a társadalmi folyamat beletorkollik a közösségi cselekvés tartós képződményeibe**,** visszahúzódjék és átadja a helyét vagy a hagyományos, vagy a racionális társulás hatalmainak. Eltűnése egészében véve az egyéni cselekvés horderejének összeszűkülését jelenti." [18] A karizmatikus irányítás, „amely ideáltipikusan tiszta formában úgyszólván csak *in statu nascendi* létezik" [19] , a mozgalom tartós, *intézményi-tárgyias* formáinak kialakulásával szükségképpen átadja helyét vagy a tradíciókban, vagy a jogrendben *rögzített fegyelemnek.* A fegyelem pedig „az egyéni hősi extázis, a kegyelet, a rajongó

lelkesedés és a vezér személye iránti odaadás, a 'becsület' kultusza és a személyes teljesítőképességnek mint 'művészetnek' az ápolása helyére a 'begyakorlással' mechanizálható készséget, a 'kiképzést' teszi". [20] Ahogy azt az egyházszervezet kialakítására, a szövegek kanonizálására és az ortodox álláspont meghatározására irányuló törekvések jelzik, az intézményesülésnek ez a folyamata a kereszténységen belül is jelen volt a parúziára várakozás évszázadai alatt. Ezt a folyamatot aztán bizonnyal felgyorsította a constantinusi fordulat, hiszen ezek után már nem pusztán az egyház intézményesüléséről volt szó, hanem az Isten-ellenében-való világ és Isten világ-ellenében-való egyházának „összegubancolódásáról", ahogy azt a két város ágostoni víziója pontosan le is írja: bár a két város, Babilon és Jeruzsálem az utolsó ítélet során világosan elválik majd egymástól, s az egyik Isten bal, másik jobb felén foglal helyet, a „még nem" állapotában – Isten akarata szerint – szétválaszthatatlanul összefonódnak. A csak *in statu nascendi* létező, *személyes* karizma azonban nehezen egyeztethető össze egy birodalom kialakult és rögzített, „mindennapi" rendjével, jogi és adminisztratív berendezkedésével.

oldás és kötés

A mindennapivá válás folyamata tűnhet persze a *megfigyelő* perspektívájából kvázi törvényszerűnek, ám ebből nem következik, hogy a *résztvevők* ne élhetnék át ugyanezt a folyamatot az igaz hit és a keresztény elhivatottság elárulásaként. Részben az előző fejezetben tárgyalt Marcion teológiája és egyháza is értelmezhető a radikális világelutasítás olyan változataként, mely ellenáll a világgal való összefonódásnak, s magát a szentek, az igazak *tökélyre törekvő* egyházának tudja. De talán még jellegzetesebb, s számunkra most fontosabb is a *montanizmus,* melyet az a Tertullianus közvetített Észak-Afrikába, akiben Cyprianus tanítóját tisztelte. Az intézményesülő egyházzal élete utolsó szakaszában szakító, Karthágóban egy kicsiny szektát alapító Tertullianus erkölcsi rigorozitása, az önmegtartóztató tisztaság aszketikus követelménye, továbbá az a tanítása, hogy az oldás és kötés hatalmával nem az egyház intézménye, hanem a – karizmatikus – „lelki emberek" rendelkeznek, fontos mozzanata a donatizmusban összegződő észak-afrikai hagyománynak. A donatisták egyházukat a „vértanúk egyházának" tudták, szemben a „traditorok gyülekezetével", és ezek szerintük „úgy állnak szemben

egymással, mint fény a sötétséggel, élet a halállal, szent angyal az ördöggel, Krisztus az Antikrisztussal". Nem nehéz ebben felismerni – idézem Szabó Ádámot – „az africai rigorizmus éles ellentételezésre és kiválasztottság-tudatra épülő egyházfelfogását, és annak szentségtani következményeit. A danatisták tulajdonképpen ugyanazt vallották, mint Cyprianus: ahogy ő érvénytelennek tartotta az elbukott és az eretnek püspökök által kiszolgáltatott keresztséget, úgy vonták kétségbe Donatus párthívei a *traditor* püspökök által végzett felszentelést." **[21]**

A szentség a danatisták felfogása szerint nem függetleníthető tehát a vértanúk egyházának tisztaságától, valamint mártíromságra is kész papjának egyszeri-egyedi, a hívővel itt és most, közvetlenül szemben álló személyiségétől, valamint *in statu nascendi* érvényesülő karizmájától. Az egyház ebben az értelemben *congregatio sanctorum,* a szentek közössége: Noé bárkája, szurokkal vastagon bekenve, hogy – miként a danatisták mondták – ne szivároghasson bele a világ „rossz vize". Ezzel szemben Ágoston álláspontja szerint az egyház inkább *congregatio sacramentorum:* a személyekre alászálló *szentségek közössége*. A szentségeket azért lehet „kiszolgálni", mert azokkal kvázi „kész", tárgyias formájukban az oldás és kötés hatalmával felruházott egyház rendelkezik. „Nem lehet Isten atyja annak, akinek az egyház nem anyja" – hangzik a szállóigévé vált ágostoni megfogalmazás, ám az egyház csak

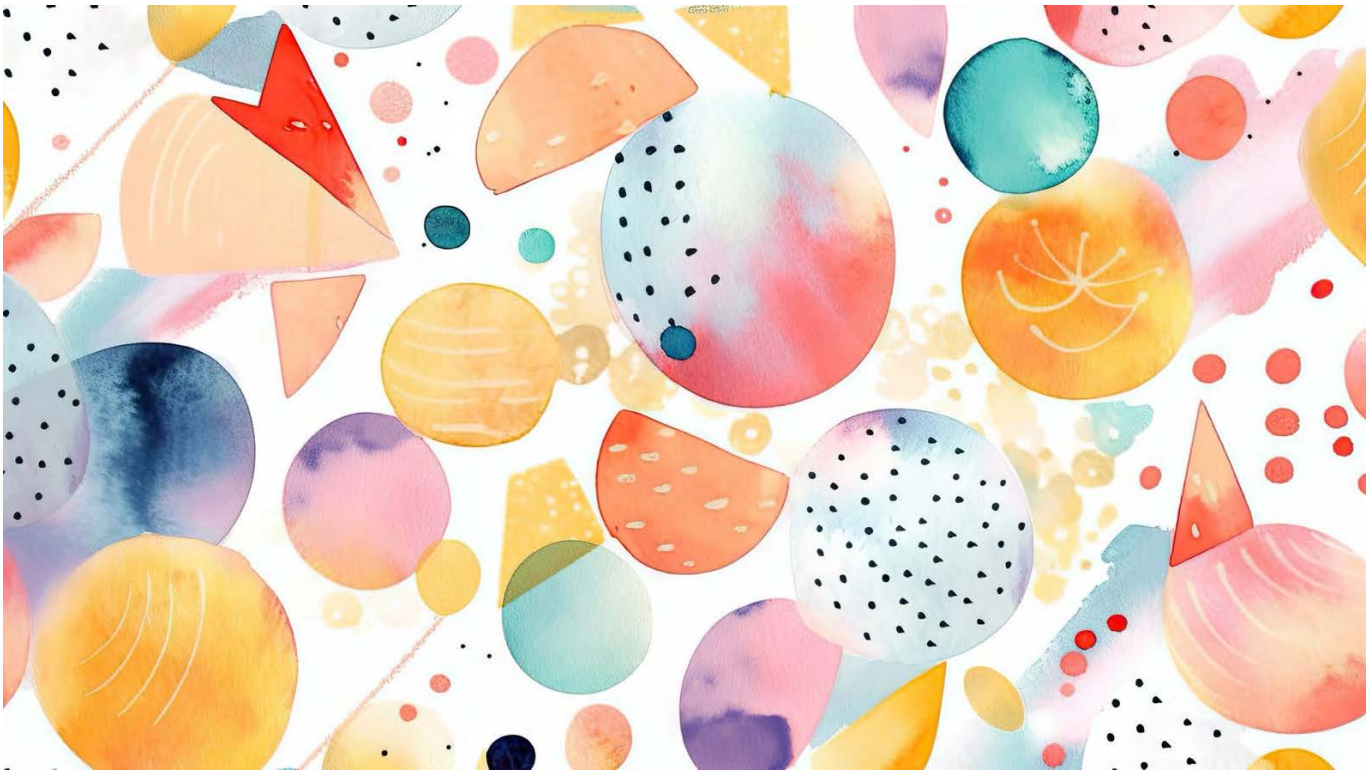
közvetíti Isten kegyelmét, „mert mindig Krisztus az, aki igazzá teszi a hitetlent, keresztténnyé változtatva őt, mindig Krisztus az, akitől a hit származik, mindig Krisztus az újjászületés eredete és az egyház feje" [22] . Amikor Ágoston, a születőben lévő *tömegvallás* püspöke azt írja, hogy a keresztség szentsége „azért hat egyenlőképpen azokban, akiknek adják (bár azok, akik adják, nem egyenlők érdemeik szerint), mert Krisztustól való, és nem azoktól, akik kiszolgáltatják" [23] , akkor nemcsak azt hangsúlyozza, hogy a szentség független a szentséget kiszolgáltató egyházi *intézmény* tagjainak személyes érdemeitől. A hatás *egyenlőségét* kiemelve egyértelműen utal arra is, hogy az egyházi intézmény tárgyiasított szentsége – hasonlóan egy jogszabályhoz – személyes *érdemeitől* függetlenül érvényes mindenkire nézvést, amennyiben megfelel bizonyos *formális* kritériumoknak. Mondja ezt a hippói püspök természetesen Pál apostol szellemében: „Mert kegyelemből üdvözültetek a hit által. Ez nem tőletek van, hanem Isten ajándéka: nem tettek által, hogy senki se dicsekedjék." (Ef 2:8–9) Vagy a *Római level*et idézve: „Isten igazságát ugyanis a Jézus Krisztusban való hit által nyerik el mindazok, és száll mindazokra, akik hisznek benne; különbségtétel ugyanis nincsen. Mert mindnyájan vétkeztek, és nélkülözik Isten dicsőségét." (Róm 3:22–23)

megtört akarat

„Különbségtétel ugyanis nincsen" – a tömegvallás *toleráns.* Nem a tökélyre törekvők vallása, hanem – nem a tettek, hanem a hit által – *mindenkié*, az esendőké, a bűnösöké is. Mi több, épphogy a bűnösöké, hisz „mindnyájan vétkeztünk". Egyenlőségünk az eredendő bűnben való egyenlőség, mert mindnyájan a bűn és a bűnhődés Istentől ránk mért világában éljük küzdelmes életünket, béke és beteljesedés nélkül. Bűnösökként vagyunk tagjai a látható egyháznak, mert a búza és a konkoly, Jeruzsálem és Babilon városának szétválasztása egyedül az Úr, a mindenható Atya szuverén akaratának döntésétől függ. Ez a tömegvallás toleranciájának *másik oldala*: a bűnbe esett ember akarata megtört akarat, a remény közössége pedig hatalom nélküli. „Nincs ugyanis hatalom, csak Istentől; amelyek pedig vannak, azokat Isten rendelte", és Isten eszközeiként működnek a világban. Ezzel máris a Pelagius-vita kellős közepén vagyunk.

*

„És hogy lehetne igazságosnak nevezni a bűnös megbüntetését és a jótettek jutalmazását, ha az ember nem rendelkezne szabad akarattal? Mert azt, amit nem szabad akarattal teszünk, sem bűnnek, sem jó cselekedetnek nem lehet nevezni. Ezért a büntetés és jutalmazás is igazságtalan lenne, ha az embernek nem lenne szabad akarata. De a büntetésben és jutalmazásban érvényesülnie kell az igazságosságnak, mert az egyike azoknak a javaknak, melyek Istentől származnak. Istennek tehát meg kellett adnia a szabad akaratot az ember számára." **[24]** A fenti sorokat akár Pelagius, Caelestius vagy Eclanumi Julianus is írhatták volna. De nem egy pelagiánust idéztem, hanem Ágoston *A szabad akaratról* című művét. A hippói püspöknek a Pelagius-vita során el is kell majd határolódnia ettől az írásától, melyen közvetlenül a keresztség felvétele után kezdett el dolgozni. De miért az elhatárolódás, és mi rejlik mögötte? Hisz olyan meggyőzőnek és vonzónak tetszik az optimista szemlélet, mely nemcsak Isten jó és igazságos voltát tartja kétségbevonhatatlannak, de az embernek azt a képességét is, hogy szabad akaratából járjon az Isten kijelölte, helyes úton. Talán nem ez teszi lehetővé, hogy az ember tetteit igazságos ítélet alá vonjuk? Racionális és világos képlet ez. Világos az elvárás, világosak Isten törvényei, és világosak az igazságos ítélet lehetőségének kritériumai is.



Ezt a világosnak tetsző álláspontot képviseli a vitát útjára bocsátó *Demetrias-levélben* Pelagius is: „az értelmes lélek dicsősége abban áll, hogy választhat két út között, abban a szabadságban, hogy bármelyiket követheti", hiszen „csak az a teremtmény birtokolhatja akaratlagosan a jót, amely a bűnre is képes volna". Ezek szerint az ember lénye inherens részeként rendelkezik az értelmes lélek szabad akaratával, hiszen „hiábavaló időpocsékolás lenne olyasmire buzdítani az embereket, ami meghaladja erejüket". **[25]** A pelagiánus meggyőződés szerint az új ember „Isten szabadja", *emancipatus Deo.* Ez „a római családjogból vett nagyszerű hasonlat arra utal – írja Brown –, amikor a fiú kikerül a mindenható *pater familiaris* uralma alól, és nagykorúvá válik. A keresztény ember, akárcsak a római jogban a fiú, kiszabadul apja fennhatósága alól, hogy felnőtt, szabad személyiségként lépjen a világba". **[26]** A ki- vagy felszabadulásnak ez a gondolata a *Római levél* logikáját követi, de eltekint Pálnak a „még nem"-mel kapcsolatos aggodalmaitól. Krisztus kereszthalálával a keresztény ember felszabadult a törvény alól, s ezzel érvénybe lépett a felszólítás: tedd, mert immár megteheted. A bűnre többé nincs mentség, nem lehet többé kibúvó: a szabad akarattal rendelkező, ezért választani képes ember felelős a tetteiért. Miként a képlet maga, a rigorózus erkölcsi ítélet is világos: mivel az ember immár *tökéletes* lehet, tökéletesnek is *kell* lennie, még ha ez annyit is jelent, hogy életét teljességében Istennek szentelve, ki kell vonulnia ebből a világból, miként a szűziességet fogadó Demetrias vagy a szerzetesek teszik.

> **egyenlőek vagyunk**

Jól látható, hogy amikor Ágoston felveszi a küzdelmet Pelagiusszal és követőivel, lényegében a donatizmus-vita témakörében marad: elutasítja a *tökélyre* törekvő vallásosság úgymond „gőgjét és dicsekvését", illetve kiáll a tömegvallás mellett, melynek hívei között Hippo püspöke szerint ott lehetnek az iszákosok, nyomorultak, csalók, szerencsejátékosok és paráználkodók is. Mert a két város összegubancolódik ebben a világban, és szétválasztásuk nem az ember feladata. Különbségtétel tehát nincs. Az egyház tárgyiasított szentsége személyes érdemeitől függetlenül *mindenkire* nézvést érvényes. Négy évszázad múltán az *azonos emberi méltóságnak* az a formális-univerzális elve tűnik itt fel ismét, de most már az *intézményesülő* egyház elveként,

amivel Pálnál is találkoztunk: „nincs többé zsidó, sem görög, sem szolga, sem szabad, sem férfi, sem nő; mert mindnyájan egy vagytok Krisztus Jézusban." (Gal 3:27–28) Amihez Ágoston most hozzáteszi, hogy nincs többé tökéletes és tökéletlen, érdemes és érdemtelen sem, mert mindnyájan egyek vagyunk a bűnben, és az utolsó ítéletig rejtve marad előttünk, „hogy aki állni látszik, nem bukik-e el, és aki a földön hever, nem kell-e fel onnan." (XX.7.) A Szentlélek *intézményes* jelét magán viselő *személy* Krisztus testének tagjaként *kiágyazott* konkrét partikuláris alakjából. *A keresztség jelében mindnyájan egyenlőek vagyunk.*

Joggal merül fel mindmáig a kérdés, nem képtelen és torz gondolat-e az egyenlő emberi méltóságot és a tömegvallás megengedő nyitottságát az Ádám bűnében való közösségünkre alapozni. Nem úgy van-e, hogy Ágoston a bűn és a rossz hatalmával árasztja el a teremtett világot, hogy az eredendő bűn és a predestináció sötét és embertelen dogmáját, továbbá ennek következményét, az „ingyen kegyelemre" szoruló ember bénultságát igazolni tudja, s így az egyház intézményes hatalmát az ember felett megalapozza? Nyilvánvaló, hogy Eclanumi Julianus elemi és minden bizonnyal őszinte felháborodása mögött ez a meggyőződés munkált. „Azt kérdezed – írja –, miért nem fogadom el, hogy a bűn az emberi természet része? Válaszom: azért nem, mert valószínűtlen; mert hazug; mert igazságtalan; mert szentségtörő; úgy állítja be, mintha az ördög teremtette volna az embert. Sérti és megsemmisíti az ember szabadságát… azáltal, hogy azt állítja, az ember képtelen erényesen élni, s már anyja méhében ősi bűnök mocskolják. A bűnnek akkora hatalmat tulajdonítasz, hogy nemcsak az újszülött természet ártatlanságát irtja ki, hanem élete során a legkülönbözőbb bűnök elkövetésére kényszeríti az embert." **[27]**

Brownnak minden bizonnyal igaza van, amikor azt mondja, „Julianus a római civilizáció egyik csúcspontját képviseli. Istenben az észszerű és egyetemes érvényű jogot védelmezi … Csak az tekinthette ennyire szabadnak és tetteiért felelősnek az embert, akikben még élénken lobogott az igazság hagyományos normáiba vetett hit”. **[28]** De ehhez hozzá kell tennünk, hogy Julianus *megkésett* képviselője volt a római erények fénykorának, és túl korán érkezett képviselője a keresztény humanizmusnak. Akkor lépett fel a nagykorúvá vált fiúként, aki kikerült a mindenható *pater familiaris* uralma alól, amikor a Nyugat-Római Birodalom minden eresztékében recsegett már: szellemi és érzelmi káoszt hagyva maga mögött, egy civilizáció omlott össze hatalmas, belülről nézvést felfoghatatlan és uralhatatlan erők hatására. Amikor a vita zajlik, a gót Alerik serege már vagy egy évtizede kifosztotta Rómát, és egy évtized múltán, 430-ban a vandál Garseric serege lerombolja Hippo városát (Ágoston betegágyában még megéli az ostrom kezdetét), majd elfoglalja az észak-afrikai provincia egészét is, hogy megalapítsa a vandál királyságot azon a helyen, mely a Rómát elhagyó arisztokrata családok talán utolsó biztos menedéke volt. Érezhető már a 476-os évnek, a Nyugat-Római Birodalom „hivatalos” bukásának szele.

A pelagiánusok ebben a viharos, hatalmas tömegeket megmozgató, minden ízében átmeneti korban szólnak az ész és a személyes szabadság, az individuális tökéletesedés magabiztos nyelvén. Szólnak elsősorban Róma és Észak-Afrika művelt és gazdag, arisztokrata családjaihoz, akikben támogatóikra leltek. Ágoston, a püspök – akit amúgy Julianus a „szamarak urának" nevez – szentbeszédeiben a jók és a rosszak összegubancolódott, egyre növekvő *tömegéhez* szól. Ahogy *Isten városának* a Pelagius-vita idején, 425-ben elkészült XVIII. kötetében írja: „a jelen gonosz korban, ezeken a sanyarú napokon, amikor az egyház a jelenbeli megaláztatásával készíti elő jövendő felmagasztalását, amikor a félelem szorításában, a fájdalmak kínjaiban, a küzdelmek viszontagságaiban, a kísértések veszélyeiben edződik, amikor csak abban a reményen örvendezik, hogy majd a valóságban is örvendezhet – ekkor tehát a jók közé sok gonosz is keveredik. Mindkettőt egybegyűjtötte az evangélium varsája…" (XVIII. 49.) Mit mond Ágoston a varsába gyűjtött tömegnek? Leegyszerűsítés persze, de megkockáztatható: mondandója összefoglalható abban, hogy „nem vagytok a magatokéi' (1Kor 6:19). Vagy az opus magnumot idézve: „mi nem látjuk a magunk javát, tehát azt hittel kell kutatnunk. A helyes életet sem önmagunk által birtokoljuk". (XIX. 4.) Nem vagyunk a magunkéi, mert nálunknál nagyobb erők uralkodnak rajtunk. Nem vagyunk a magunkéi, mert testünk a Szentlélek temploma, és Isten kegyelmét várjuk, amely kiemel bennünket ebből a világból. És nem vagyunk a magunkéi, mert belegubancolódva ebbe a világba, akaratunk és reményünk ellenére szolgák gyanánt rendeljük alá magunkat annak a világnak, amelyben nem egyszerűen van, de *uralkodik a bűn:* „az ajtóban leselkedik" rád és „kíván téged" (2Móz 4:7); „bennünk lakik" (Róm 7:17) és mi „szolgák gyanánt engedelmeskedünk" neki (Róm 6:16). Ha nem tévedek, a bűnös tetteket *megelőző*, eredendő bűn nem *dogmatikai,* hanem *tapasztalati* tartalma ebben foglalható össze. Annak az embernek a tapasztalatát sűríti magába, aki – mondjuk így – beszorult az Isten-ellenében-valónak tudott világ, és a világ-ellenében-valónak tudott Isten közé: két nálánál nagyobb hatalom *folytonos küzdelmének* tárgya lett.

köröket ró folyvást

A keresztény egzisztenciának e tapasztalat szerint *sorsa* van, ami megtörténik vele. Ebből a sorsból kiemelkedhetnek ugyan szabad és akaratlagos

tettek, de vissza is hullanak belé – a sors nem fordítható át szuverén, szabad tettek sorozatába. Minden tökéletességre törekvő, földi erény – mondja Ágoston – végül is „jelentőség nélküli pára" (V. 17.) Hisz „vegyük magát az erényt!... Ugyan mi mást tesz az erény e földi életben, mint folytonosan a hibákkal hadakozik, de nem ám csupán a kívülről származókkal, hanem az ember bensőjéből fakadókkal is" (XIX. 4.) És tovább: „Mert parancsol ugyan a lélek, de úgy, hogy folyton összecsap a bűnökkel, és a gyengeség e földi helyén annak az életébe is, aki jól küzd, meg annak az életébe is, aki legyőzte és uralma alá vette ezeket az ellenségeit, folyvást befurakszik valami, ami miatt vétkezik" (XIX. 27.). Ezért aztán az ember csak köröket ró folyvást – „minden hiúság". Mert hát „mi az, ami volt? Ugyanaz, mint ami lesz." Háború zajlik, és nemcsak kint, de bent, magában az emberben is. „Mi is az – teszi fel a kérdést Ágoston –, ami a háborúban ártalmas és veszélyes... a valóságok szembenállása és összeütközése egymással. Márpedig elgondolható-e súlyosabb és keservesebb háború annál, amelyikben úgy áll szemben az akarat a szenvedéllyel és a szenvedély az akarattal, hogy egyikük győzelme nem vet véget az ellenségeskedésüknek..." (XIX. 28.)

Mi az, amiben mégis reménykedhetünk? Reménykedhetünk a kegyelemben, mely véget vet ennek a folytonos háborúnak, és elhozza „az örök békének, a szentek végső állapotának boldogságát" (XIX. 11.) Mert „harcolnak a rosszak a rosszak ellen, és ugyanígy harcolnak a rosszak és a jók egymás ellen is. Azonban a jók nem harcolhatnak a jók ellen" (XV. 5.). *Még* nem vált el azonban a konkoly a búzától, Babilon Jeruzsálemtől, még csak reménykedhetünk abban, hogy „Isten lesz minden mindenben". Ha ezen a ponton megállnánk, joggal mondhatnánk, Ágoston csak újragondolja a „már nem és a még nem" Pál apostol óta jól ismert képletét. De ennél többről van szó. Ágoston számot vet a már nem és a még nem intervallumában zajló idő történelmi, világi tartalmával is. A világ felé fordulva és a világba belegubancolódva kapcsolatot igyekszik építeni „az emberek csinálta történelem és az üdvtörténet mint isteni mű között". Amikor összedőlni látszik az e világi birodalom, mely *pax Augusta*ként a földi béke, s ezzel a keresztény közösségek békéjének biztosítéka volt, arra törekszik, hogy a béke zálogaként az egyház *intézményét* állítsa a helyére. A „világ jelenlegi békéje – írja – számunkra is fontos, mert amíg a két város elkeveredve él, addig mi is felhasználjuk Babilon békéjét, amelyből úgy szabadul ki Isten népe a hit által, hogy addig ebben a békében zarándokol. Emiatt figyelmezteti az apostol is az egyházat, imádkozzon a királyokért és a hatalomban lévőkért: ezért teszi hozzá, *hogy békés és nyugodt életet élhessünk teljes hitben és szeretetben."* (XIX. 26.)

rommező

Rugási Gyula írja, hogy *Az Isten városá*nak hatalmas, a keresztény ókort összefoglaló tablója „az antikvitás rommezejének képét állítja elénk". És nehezen dönthető el – folytatja –, vajon Szent Ágoston tevékenysége „a nyugati keresztény hagyomány voltaképpeni 'újraalapozása', avagy éppen ellenkezőleg – mint ugyancsak sokan állítják –, ez az örökség semmi más, mint kényszerű nyűg és kolonc, s ennek megfelelően a római katolikus egyház arcvonásait Ágoston inkább eltorzította, mintsem megnemesítette volna". [29] Jogos a kérdés. Ami a rommezőt illeti: ha arra gondolunk, hogy Ágoston szerint „a jelen élet maga vált büntetéssé számunkra" (XXI. 15.); ha olvasni kezdjük a XXII. könyv 22. fejezetét, mely az ember életét sújtó bűnök, bajok és nyavalyák végtelenbe tartó felsorolása; vagy ha magunk elé idézzük a 176. szentbeszéd képét, mely szerint az egész földet egy hatalmas,

beteg emberi test takarja, és ez az ember a gyógyítóra, Krisztus kegyelmére vár, nehéz nem rommezőt látnunk. Jó okkal állíthatjuk azonban, hogy ez a rommező a zarándokok földi világhoz odaforduló püspök *történelmi tapasztalatának* tükre, ahogy a földi béke reménye is a háborúk dúlta világra adott, mély pesszimizmusból fakadó válasz.

Ami pedig az újraalapozást vagy a torzítást illeti: az előző részben láttuk, hogy ez az újraalapozás már Pál apostollal elindult. Miközben az *Ószövetség* Urának büntető, szuverén Akarata már nála meghatározó szerepet kap, az evangéliumok testvériség- és szeretetetikája bizonyos mértékben háttérbe szorult. A páli alapokról induló Ágoston kétségkívül tovább viszi ezt a hangsúlyeltolódást, és nem véletlenül. A *tömegvallás intézményesülésének* fontos mozzanatáról van szó. A világi viszonyokat tagadó-átlépő, illetve az érzületben feloldó *testvériség- és szeretetetika* ugyanis – idézem Webert – minél következetesebb, „annál élesebb összeütközésbe kerül… a világ rendszereivel és értékeivel". **[30]** Az univerzális, mert hogy a világ egészét magában feloldó szeretetetika a maga misztikus-eufórikus voltában nehezen egyeztethető össze az *intézményesülő* egyházzal, mely odafordul a világhoz, hogy Isten eszközeként „megmunkálásán" dolgozzon. Az érzületi szeretetetikában rejlő *univerzalista* tendencia szerepét, az adott társadalmi formák áthágásának vagy feloldásának funkcióját a tömegvallás egyházi intézményében a tárgyiasított szentségek veszik át, mintegy előrevetítve a partikuláris viszonyaiból kiágyazott *személy* „jogiasítását".

Nem gondolom persze, hogy ezzel egyértelmű válasz született a kérdésre, Ágoston vajon megnemesítette vagy épp eltorzította az egyház arculatát. De jó érvek szólnak amellett, hogy az intézményesülő tömegvallás egyháza volt az, mely az elkövetkező négy évszázad során, az Európa megszületéséhez vezető viharos időszakban alapvető szerepet játszhatott és játszott a Nyugat-Római Birodalom romjain kialakuló társadalmak újjászervezésében éppúgy, mint az antikvitás hagyományainak átörökítésében. Nagy Károly *római császárrá* koronázása a nyolcszázas évben, azaz egy *univerzális világi hatalom* igényének megjelenése is elképzelhetetlen lett volna a tömegvallás intézményeinek, ezen belül a pápaság *univerzális hatalmi igényének* kimunkálása nélkül. **[31]**

1. **https://ligetmuhely.com/liget/tallar-ferenc-a-mar-nem-es-a-meg-nem-feszultsegeben/** ↑
2. Rudolf Bultmann: *Történelem és eszkatológia.* Atlantisz, 1994. 48. ↑
3. Taubes: *Nyugati eszkatológia.* Atlantisz, 2004. 16. ↑
4. Vidrányi Katalin: Üdvtörténet és történelem. In. uő. *Krisztológia és antropológia.* Osiris, 1998. 126. ↑

5. Max Weber: Bevezetés. In: uő: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások.* Gondolat, 1982. 320–321.o. (A fordítást itt, és a további idézetekben néhány ponton módosítottam.) ↑
6. Max Weber: A vallásos világelutasítás irányzatainak és fokozatainak elmélete. In: uő: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások.* Gondolat, 1982. 342–343 ↑
7. Weber: i. m. 344. ↑
8. Weber: Bevezetés. I. m. 324. ↑
9. Augustinus: *Vallomások.* Ford.: Városi István, Gondolat, 1982. 196–197. (VII.10.) ↑
10. *Serm. 355,2.* Idézi Peter Brown: *Szent Ágoston élete.* Ford.: Sághy Marienne, Osiris, 2003. 161. ↑
11. *Ep. 95, 2.* Idézi Peter Brown: i. m. 336. ↑
12. *Decat. rud.* XXV. 48. Idézi Peter Brown. i. m. 248. ↑
13. Szent Ágoston: *Isten városáról.* Ford.: Dr. Földváry Antal (1–3. köt.); Dér Katalin és Heidl György (4. köt.), Kairosz, 2005. V. 17. (Továbbiakban könyv és fejezetszám a főszövegben, zárójelben megadva.) ↑
14. Brown: i. m. 380. ↑
15. Vö. Norbert Brox: *Kirchengeschichte des Altertums*. Patmos, 1998, 141–143. ↑
16. A fentiekkel kapcsolatban vö. Wilhelm M. Gessel: *Ketzertaufstreit*. In. Walter Kasper (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche.* Band 5. Herder, 1996. ↑
17. Az eseménytörténet részletes leírását és a teológiai összefüggések kifejtését az olvasó megtalálhatja Szabó Ádám Ágoston Bevezetésében. In. Augustinus: *Levelek a donatisták ellen.* (Ford.: Hamvas Endre Ádám, Szabó Ádám Ágoston), Szent István Társulat, 2022. ↑
18. Max Weber: A karizmatikus uralom és átalakulása. In: uő. *Állam, politika, tudomány.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. 1970. 204. ↑
19. Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapjai.* Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987. 252. ↑
20. Max Weber: *A karizmatikus uralom és átalakulása*. id. kiadás, 205. ↑
21. Szabó Ádám Ágoston: Bevezetés az Augustinus: *Levelek a donatisták ellen* c. művéhez, id. kiadás 26. és 27–28. ↑
22. *Contra Litteras Petiliani* I. 7. ↑
23. Levelek a donátisták ellen. Id. kiadás, 93. levél (47.o.) Kiemelések tőlem. ↑
24. Szent Ágoston: A boldog életről. In: uő. *A boldog életről. A szabad akaratról.* Ford.: Tar Ibolya. Európa, 1997. 84. ↑
25. *Ep ad Demet. 2* Idézi Hamvas Endre: Bevezetés. In. Hamvas Endre (Ford. és szerk.): *Szent Ágoston: Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről.* L'Harmattan, 2015. 30. ↑
26. Brown: i. m. 413. ↑
27. *Op. Imp.* III, 67 sqq. Idézi Brown: i. m. 454. ↑
28. Brown: i. m. 460. ↑
29. Rugási Gyula: *Az Isten városa. Szent Ágoston – az egyháztörténet 'árnyékában'*. Holmi, 1995. No. 6. ↑
30. Max Weber: *A vallásos világelutasítás fokozatai*, 349. ↑
31. Ezzel kapcsolatban vö. Peter Brown: *Az európai kereszténység kialakulása.* Atlantisz, 1999. ↑

kép | vecteezy.com