

HEGYI MÁRTON

Újraolvasott Khalkédón Piet Schoonenberg krisztológiájának alapvonalai

A teológia művelésének számtalan útja és módja lehetséges, s ezeket a módokat is többféle kritérium alapján csoportosíthatjuk. Megkülönböztethetünk például olyan teológiákat, amelyek immanens koherencia problémaként fognak fel valamely teológiai kérdéskört, s ily módon kimerülnek a szigorú (vagy éppen kevésbé szigorú) tudományosságban, és olyanokat, amelyek a teológiát a folytonosan mozgásban lévő hívő egzisztencia reflexív kibontásának közegeként értelmezik. Az egyszerre a kinyilatkoztatás objektív belső logoszatát explicálni törekvő s emellett a keresztény egzisztencia összefüggésében is releváns teológia természetesen magában egyesíti mindkét fentebb körülhatárolt megközelítésmódot, úgyszólván ezen a két lábon állhat csak szilárdan. Az alábbiakban egy olyan teológia alapvonalait szeretném bemutatni, mely azon túl, hogy ebben az értelemben szilárdan áll, tovább is szeretne lépni, azaz ténylegesen újra akar értelmezni egy hitformulát, abban a meggyőződésben, hogy ezzel az evangélium szellemének tesz eleget. A több kortárs teológus által gyanakvással fogadott holland jezsuita Piet Schoonenberg krisztológiájáról van szó, akinek kezdeményezése minden bizonnyal a XX. századi katolikus teológia egyik legbátrabb, legradikálisabb vállalkozásának tekinthető, mind hagyománykritikájának éles-ségét, mind a teológus saját koncepcióját illetően.¹ Tanulmányomnak kettős

¹ Nyilvánvalóan nem vállalkozhatom Schoonenberg krisztológiájának átfogó elemzésére, ezért csak utalok arra, hogy a teológus gondolkodása szerves fejlődésen ment keresztül: az 1969-ben megjelent *Hij is een God van mensen* c. könyve óta ugyanis (tanulmányomhoz a kötetnek ugyanabban az évben megjelent német kiadását használtam: *Ein Gott der Menschen*, Benziger, Zürich – Einsiedeln – Köln, 1969), mellyel berobbant a teológiai köztudatba, fínomított tézisein, amiről 1972 és 1985 között kiadott tanulmányai tanúskodnak; az 1992-ben megjelent *Der Geist, das Wort und der Sohn* (Pustet, Regensburg) pedig már egy átfogóbb perspektívából tekinti át a megtestesüléssel kapcsolatos kérdéseket. Az alábbiakban teljesen

célja van. Egyrészt Schoonenberg józan apológiáját kívánja nyújtani, s ezért krisztológiájának provokatív szentháromságtani implikációit is tisztázni törekszik. Mindezen túl azonban – s ez a lényeges – hozzá szeretne járulni a krisztológiai dogma mindig szükséges újraértelmezéséhez, melynek egy lehetséges formáját abban a dolgozatban igyekeztem alapvonalaiban felvázolni, amelynek egyik fejezete képezi e tanulmány alapját.²

I.

Schoonenberg krisztológiájának célpontja – más neves XX. századi teológusokhoz (Bernhard Weltéhez,³ Karl Rahnerhez,⁴ Hans Urs von Balthasarhoz⁵) ha-

figyelmén kívül hagyom 1992-es monográfiáját, melyben a szerző, amint az alcím is mutatja (*Eine Geist-Christologie*), egységes Lélek-krisztológiát törekszik felvázolni, valamint 1969-es, a szerző által is elismerten kevésbé cizellált alpművének is pusztán fő motívumait emelem ki, s leginkább néhány rövidebb, önértelmezés-értékű tanulmányára koncentrálok, melyekben Schoonenberg – részint a félreérthető megfogalmazásait ért kritikákra reagálva – kiforrottabban, karakteresebben fogalmaz: Ich glaube an Gott. Eine Antwort an Prof. Dr. Klaus Reinhardt, *Trierer Theologische Zeitschrift* 81 (1972) 65–83; Christologische Diskussion heute, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 123 (1975) 105–117; Spirit christology and Logos christology, *Bijdragen* 38 (1977) 350–375; Denken über Chalkedon, *Theologische Quartalschrift* 160 (1980) 295–305; Alternativen der heutigen Christologie, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 128 (1980) 349–357; Arianische Christologie?, *Theologie der Gegenwart* 23 (1980) 50–56; Gott ändert sich am ändern. In liebendem Gedenken an Karl Rahner, in Wilhelm Zauner (Hrsg.): *Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie*, Herder, Wien, 1986, 69–81; Die „Naturen“ in Jesus Christus, in Wilhelm Zauner (Hrsg.): *Auf Gott hin denken*, i. m. 203–224.

² *Egzisztens differencia – egzisztens kör. A khalkédóni-konstantinápolyi krisztológiai dogma korrelációs újraértelmezésének körvonalai az „első Heidegger” (1919–28) gondolkodása alapján* [dissertatio ad doctoratum], PPKE HTK, Budapest, 2008. – A szerző disszertációját 2008. június 18-án sikeresen megvédte a budapesti Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittumányi Karán.

³ Vö. Zur Christologie von Chalkedon, in ID.: *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1965, 429–458.

⁴ Vö. Probleme der Christologie von heute, in ID.: *Schriften zur Theologie* 1, Benziger, Zürich – Einsiedeln – Köln, ⁷1964, 169–222.

sonlóan – az a szemléletmód, amely meghatározta a Khalkédóni Zsinaton megfogalmazott két természet tan hagyományos értelmezését. Schoonenberg azonban, miközben Weltével és Balthasarral ellentétben nem törekszik kiszakadni a khalkédóniánus teológia terminológiájából, messzebbre megy kortársainál: nem elégszik meg a statikusnak tételezett ontológiai kategóriák kritikájával, hanem magát az újkhalkédónianizmust bírálja. Az újkhalkédónianizmus Schoonenberg szerint a Nikaiai Zsinat rossz örököse, amennyiben egyoldalúan a Logoszban központosítja Jézus Krisztus létét. Nikaia ugyanis Schoonenberg szerint megfordította az evangélium perspektíváját azáltal, hogy a Fiúnak az Atyához való, az isteni életen belüli viszonyát helyezte gondolkodásának kiindulópontjára, és csak ezek után vetett számot a megtestesülés tényével – olyan útra terelve ezzel évszázadok teológiáját, ahonnan annak a holland teológus szerint vissza kell találnia az evangéliumibb perspektívához. Mivel a khalkédóniánus teológiának Nikaiaától eltérően már a megtestesült Igéről kellett kijelentéseket megfogalmaznia, újra és új összefüggésben kellett elgondolni a Logosz hüposztaszisának egységét. Az újkhalkédónianizmus azonban, mondja Schoonenberg, Nikaiahoz hasonlóan nem a konkrét Jézusból, hanem az isteni Logoszból indult ki, s ez szerinte problematikussá tette Jézus teljes emberségének nemcsak intencionált, hanem fogalmilag is koherens, meggyőző állítását.⁶ Schoonenberg szerint ugyanis az újkhalkédónianizmusban, sőt már a khalkédónianizmusban is kitapintható az a meggyőződés, amely szerint „Krisztus személye isteni, és *nem emberi*”.⁷ E Khalkédón után eluralkodott krisztuskép, állapítja meg Schoonenberg, nem juttatja kellőképpen érvényre a „homousziosz hémin” szempontját.⁸ A holland teológus ezért – többek között – a következő kérdéseket illetve kritikai megjegyzéseket szegezi szembe az (új)khalkédóniánus krisztológiai modellel:

(1) „Vajon Jézus emberi természete rendelkezik-e sajátos emberi személyléttel, vagy sem? Olyan módon van-e enhüposztatikus léte a Logoszban, hogy megmarad önálló hüposztatikus létében (és igazi létezéshez jut), vagy pedig ezen enhüposztaszisz révén már-már »an-hüposztatikussá« válik?»⁹ Azzal, hogy az újkhalkédónianizmus a szónak teljes értelmében személynek tekinti a preegzisztens Logoszt, és csak ennek vonatkozásában tekinti személynek a meg-

⁵ Vö. *Theodramatik [II. Die Personen des Spiels. 2. Der Mensch in Gott]*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978, 136–210.

⁶ Vö. *Christologische Diskussion heute*, i. m. 106.

⁷ *Ein Gott der Menschen*, i. m. 61; kiemelés az eredetiben.

⁸ Vö. *Ein Gott der Menschen*, i. m. 193.

⁹ *Ein Gott der Menschen*, i. m. 62; kiemelés az eredetiben.

testesült Igét is, mintha megfosztaná emberi személylététől a fölvelt emberséget. Ez a megközelítés Schoonenberg szerint már-már ontológiai doketizmussal¹⁰ egyenértékű: „Jézus Krisztus immár nem ember, nem egzisztál többé emberként. Ez a szemlélet jobban megcsonkítja Krisztust, mint az apollinarizmus; hiszen nemcsak az tűnik el, ami emberré teszi, hanem az is, amitől Krisztus egyáltalán világban való létező [értsd: teremtett *szubsztancia*] [...] micsoda volna ugyanis egy ember, aki nem személy.”¹¹

(2) A két természet tan merev képviselőjében Schoonenberg szerint tévesen szinte valóságosnak fogják föl a személy és a természetek szintjének különbségét. A természetek ezzel szemben nyilvánvalóan nem önálló entitások, hanem Krisztus személyében léteznek, és – megfordítva – Krisztus személye maximálisan egységben van két természetével, s teljes mértékben áthatja mindkettőt.¹² Azon túl, hogy filozófiailag sem releváns a természet és a személy közötti különbség reális különbségként való értelmezése, Schoonenberg szerint biblikus szempontból is tarthatatlan ez a felfogás, hiszen az Újszövetség Jézusra vonatkozó kijelentései sosem Jézus egyik vagy másik természetére vonatkoznak, hanem őrá magára, hol Istennel, hol pedig velünk való egylényegűségének szem-

¹⁰ Vö. *Ein Gott der Menschen*, i. m. 63.

¹¹ *Ein Gott der Menschen*, i. m. 77; kiegészítés tőlem. Schoonenberg számos gondolata gyökerében megtalálható KARL RAHNER krisztológiai témájú tanulmányaiban, így Krisztus embersége lefokozásának kritikája, valamint az a gondolat is (Schoonenberghez képest más minőségű és ontológiai lényegileg mélyebb kettősséget tételezve Krisztus létközpontjában), hogy a megtestesült Ige emberségéhez valamiféle kvázi-önálló aktuscentrumot kell rendelnünk. „Ist nämlich die menschliche »Natur« der Zwei-Naturen-Lehre [...] bloß im *landläufig vulgären* Sinn als reines »Instrument« gesehen, dann ist der Inhaber dieses Instruments nicht mehr begreifbar als Mittler.” Ennek következménye: „Nun kann, ja muß man natürlich sagen, die Lehre von der unvermischten und unveränderten wirklichen menschlichen Natur schließe ein [...] daß die »menschliche Natur« des Logos ein echtes, spontanes, freies, geistiges Aktzentrum besitze, ein menschliches Selbstbewußtsein, das dem ewigen Wort kreatürlich gegenüberstehe in der echt menschlichen Haltung der Anbetung, des Gehorsams, des radikalsten Kreaturgefühls.” *Probleme der Christologie von heute*, in ID.: *Schriften zur Theologie I*, Benziger, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1964, 177 k.; kiemelés az eredetiben.

¹² Vö. *Die »Naturen« in Jesus Christus*, i. m. 221. Schoonenberggel szemben látszólag erre a nézetre hajlik GEORG ESSEN, aki szerint a Khalkédóni Zsinat egyik maradandó érvényű tanítása, hogy Krisztusban más-más *ontológiai szinten* helyezkednek el a természet(ek) és a személy; vö. ID.: *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Friedrich Pustet, Regensburg, 2001, 33.

pontjából.¹³ Az istenséget a holland teológus által interpretált khalkédóni modellel szemben nem az emberség konkurenciájaként kell felfognunk. Schoonenberg a következőképpen fogalmazza meg teológiai alapelvét: „Isten nem versenytárs, nem idegeníti és nem hidegíti el önmagától az embert, hanem emberré lett Igéje által éppen emberivé tesz minket. [...] Átistenülésünk valódi emberi mivoltunk kibontakozását jelenti”¹⁴ – s ez nem történhetett másként Jézus emberi személyi létével sem.

(3) A khalkédóni modell Schoonenberg szerint az újszövetségi krisztológiai modellekkel szemben nem képes szinte semmilyen konkrét tartalmat kifejezni Jézus üdvtörténeti szerepéből, s még kevésbé saját „üdvtörténetéről” (vagyis istenemberi léte fokozatos kibomlásának fázisairól).¹⁵ Schoonenberg szerint olyan modellre van tehát szükség, melynek közvetlen, strukturális magyarázó értéke lehet Jézus gyarapodó istenemberi életének eseményei, illetve eseményszerűsége számára.

Schoonenberg egész krisztológiája mögött sejthetően az a megfontolás húzódik meg – vagy ha nem is így áll a dolog, célszerű e gondolat felől fölfejtenuk Khalkédón-értelmezését –, hogy a krisztológiai dogma „homousziosz tó patri”, illetve „homousziosz hémin” *dinamikus-jelzői értelmű* kifejezései elsődlegesen az istenséghez és az emberséghez mint *esszenciális-statikus* predikátumokhoz képest, azaz a phüszisz statikus ontológiai fogalma nem más, mint a dinamikus homousziosz absztrakciója. Ez azt jelenti, hogy ha az utóbbi kifejezésből (homousziosz) értelmezzük az előbbit (phüszisz), nem pedig megfordítva, túlléphetünk a két természet tan merev értelmezésén. Krisztológiai gondolkodásának ezen ki nem mondott axiómája által Schoonenberg máris mentesül attól a kényszertől, hogy önálló ontológiai entitásokként kelljen elgondolnia a két természetet – ami után csak kényes ontológiai-logikai műveletek révén lehet biztosítani a megtestesült Ige személyének egységét –, s a „természetek” Krisztus egyetlen valóságának szempont-

¹³ Vö. *Die „Naturen” in Jesus Christus*, i. m. 205: „Finden wir Chalkedon im Neuen Testament wieder? Ja und nein. Einerseits kann man, natürlich pauschal, aber doch ehrlich sagen: alles Göttliche und alles Menschliche, das Chalkedon Christus zuerkennt, wird ihm im Neuen Testament auch zuerkannt. Andererseits aber spricht das Neue Testament doch nicht über Gottheit *und* Menschheit, nicht über *zwei* Naturen” (kielemés az eredetiben). Vö. még *Ein Gott der Menschen*, i. m. 67 k.: „In den Büchern des Neuen Testaments wird [...] alles Göttliche und alles Menschliche, das durch die Formel von den zwei Naturen ausgesagt wird, von Jesus gesagt; lediglich der in Chalkedon so stark betonte Unterschied fehlt: das »Unvermengtsein« der Naturen.”

¹⁴ *Ein Gott der Menschen*, i. m. 7.

¹⁵ Vö. *Ein Gott der Menschen*, i. m. 67.

jaivá válnak, mint egyetlen érme két oldala. Ezzel úgy teremti meg a „kettősség nélküli krisztológia”¹⁶ alapját, hogy közben nem hagyja figyelmen kívül a teremtés és a teremtő Isten közötti különbséget, csupán elkerüli, hogy egymás ontológiai konkurenseinek kelljen tekintenie őket. Ez utóbbi megfontolás érvényét Schoonenberg nemcsak a két természetre vonatkoztatja, hanem kiterjeszti Krisztus két akaratának viszonyára is. Azoknak a vitáknak az alapját, melyek során a felek a megtestesült Ige emberi és isteni akaratának viszonyát akarták tisztázni, szerinte az a téves előfeltevés képezi, hogy a két akarat egyazon vonatkozás-összefüggésben helyezkedik el, amelyen belül azonban elkülönülnek egymástól. Schoonenberg szerint azonban amint a két természetet, úgy a két akaratot sem egymástól független entitásokként kell értenünk, hanem egyazon Krisztus működéséről, illetve cselekedeteiről van szó, amelyek mindegyikét áthatja mind az isteni, mind az emberi akarat, mely utóbbi teljesen aláveti magát az Atya akaratának.¹⁷

Schoonenberg mindezzel egyszersem kitör a monofizita versus difizita beszéd csapdájából is, amely beszédmódok egyike sem képes maradéktalanul kifejezésre juttatni Krisztus személyének misztériumát. Míg a monofizita beszéd Krisztus emberségének legalábbis látszólagos eliminálásával fizeti meg a megtestesült Ige egysége fenntartásának árát, a difizita beszédben Krisztus egysége mindig és csakis utólagos egység (még ha ezt az utólagosságot pusztán logikailag is gondolják el). Schoonenberg szerint ugyan lehetséges tisztán logikailag felfogni egy effajta utólagosságot, ám, ha komolyan vesszük Jézus teljes emberi valóságát (= személylétét), felismerjük annak veszélyét, hogy az ily módon elgondolt egység nem több pusztán járulékos, erkölcsi egységnél, és Krisztus egyetlen valóságából „gyűjtőszemély” válik.¹⁸ E két szélsőség elkerülésének szándéka vezérelte a Khalkédóni Zsinatot, ám a kitűzött cél felemás megvalósítása¹⁹

¹⁶ A kettősség nélküli krisztológia gondolata végigkíséri Schoonenberg krisztológiája fejlődésének valamennyi szakaszát; vö. *Ein Gott der Menschen*, i. m. 96: „Unsere Christologie könnte man nennen: eine Christologie ohne Zweiheit”; vö. még *Arianische Christologie?*, i. m. 51.

¹⁷ Vö. *Ein Gott der Menschen*, i. m. 146.

¹⁸ Vö. *Die „Naturen” in Jesus Christus*, i. m. 214.

¹⁹ Schoonenberg nem hangsúlyozza kellőképpen Khalkédón hüposztaszisz-fogalma kétértelműségének tényét, melynek határozott és céltudatos tematizálása több aranyfedezetet szolgáltathatna úttörő krisztológiája számára. A központi dogmatikus megfogalmazás első része ugyanis (DH 301) az alexandriai iskola „felülről kiinduló” krisztológiájában gyökerezik, amely mindennél jobban ragaszkodott az Ige emberré válásának igazságához, melynek értelmében *ugyanannak az alannak* (a Szentháromság második személyének) kell tulajdonítani az „idő kezdete előtti” születést az Atyától – istensége szerint – és „az idők teljességében való” születést Máriától

rámutat a zsinati hitformulát meghatározó gondolati modell visszásságára. Schoonenberg szerint ezért megfelelőbb, ha a két természet tan khalkédóniánus sémája helyett egy olyan teologumenonhoz fordulunk segítségért, amely szerencsés módon éppen különbözőségükben fejezi ki a természetek egységét. Ez a teologumenon nem más, mint Krisztus személyének perikhórétikus modellje.

A perikhórészsiz terminusa elsőként Nazianzoszi Gergelynél²⁰ és Hitvalló Maximosznál²¹ fordul elő krisztológiai összefüggésben. A kifejezés szó szerinti fordításban egymás körül táncolást, körbelép(ked)ést jelent,²² krisztológiai összefüggésben pedig azt juttatja kifejezésre, hogy a természetek kölcsönösen átjárják egymást Krisztusban. Schoonenberg egyetértően idézi²³ Michael Schmaust, aki vonatkozó szócikkében a következőképpen fogalmaz: „Szisztematikus tekintetben a perikhórészsiz-formula fejezi ki a legtömörebben az egységet és a különbözőséget mind a szentháromságtan, mind a krisztológia területén.”²⁴ Schoonenberg ennek megfelelően a következő tézist állítja fel: „Az isteni és az emberi természet Jézus Krisztusban kölcsönösen áthatja egymást; e kölcsönös perikhórészsiz révén Jézus Krisztus isteni módon emberi, és emberi módon isteni, s mindkettő történetiségében valósul meg.”²⁵ „Egy efféle perikhórészsizben” – mondja másutt – „a

– embersége szerint. A DH 301 megfogalmazása ebben az összefüggésben nemcsak azt jelenti, hogy a Logosz és Jézus Krisztus hüposztaszisát minden szempontból azonosítanunk kell egymással, hanem azt a következményt is maga után vonja, hogy magát a hüposztaszisz fogalmát *univok* értelemben használhatjuk a szentháromságtanban és a krisztológiában. A DH 302 ezzel szemben a természetek – keveredés nélküli – egyesülésének mintegy *végeredményeként* értelmezi Jézus Krisztus *kvázi-összetett* hüposztaszisát, vagyis a hüposztatikus uniót nemcsak a két természetnek a Logosz hüposztaszisa által és az ő egyetlen hüposztaszisában megvalósított egységként interpretálja, hanem úgy tekint a megtestesülés eseményére, mint amelynek a hüposztaszisz ontológiai szintjére is kihatása volt – a Logosz egy másik, jóllehet tőle sosem függetlenül létező, hanem éppen őáltala megteremtett hüposztasziszt egyesített magával –, s ennek folytán Jézus Krisztus hüposztaszisát logikusan nemcsak isteninek, hanem istenemberinek, sőt akár emberinek is nevezhetjük; emberinek persze csak oly módon, ha egyúttal isteni személynek is tekintjük.

²⁰ Vö. Ep. 101, 6; PG 37, 181 C.

²¹ Vö. PG 91, 336 B; 337 C; 588 A; 1053 B.

²² Vö. GYÖRKÖSY ALAJOS – KAPITÁNFFY ISTVÁN – TEGYEY IMRE (szerk.): *Ógörög–magyar szótár*, Akadémiai, Budapest, 1990, 837.

²³ *Die „Naturen” in Jesus Christus*, i. m. 222.

²⁴ *Perichorese*, in LThK 8, 276.

²⁵ *Denken über Chalkedon*, i. m. 301.

Logosz isteni valósága és az emberi valóság kölcsönösen osztoznak egymás tulajdonságaiban, éppen azért, hogy mindkettő egészen önmaga marad.”²⁶ Schoonenberg tehát úgyszólván egyazon ontológiai szinten gondolja el a természeteket és a személyt (pontosabban el sem különít ontológiai szinteket) Krisztusban, mégpedig oly módon, hogy a megtestesült Ige személyét a két természet perikhórézsiszével azonosítja.²⁷ A valódi perikhórézsiszből ennek megfelelően az következik, hogy az istenség és az emberség *kölcsönösen* feltételezi és alapozza meg egymást Jézusban,²⁸ azaz: „a természeteknek ilyen perikhórézsisze kölcsönös enhüposztasziszt foglal magában”.²⁹ Ezzel a perikhórézsisz teologumenonja átvezet a kölcsönös enhüposztaszisz gondolatán alapuló anti- (vagy helyesebben „neo-”) újkalkédóniánus krisztológiai modellbe.

Schoonenberg személyes vallomást fűz egyik tanulmányába: „Megvallom Jézust mint Isten Fiát, mint Istent az Istentől a Jn-ev. és a nikaiai szimbólum értelmében. Semennyire sem akarom megrövidíteni ezt a hitvallást, amint Jézus emberi valóságát sem. Pusztán azt kérdezem, hogy Jézus személyének ezt a legmélyebb titkát vajon nem lehetne-e másként megfogalmazni, mint ahogyan a khalkédóni krisztológia teszi. Éppen azért teszem fel ezt a kérdést, hogy ma hirdetni tudjam ezt a titkot, és tudom: e »kérdő ortodoxiával« nem állok egyedül.”³⁰ E kérdező ortodoxia már 1969-ben válaszolni kezdett. Abból a megfontolásból kiindulva, hogy (1) az isteni és az emberi nem egymás versenytársai, különösen nem Krisz-

²⁶ *Alternativen der heutigen Christologie*, i. m. 356.

²⁷ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 303: „Ich meine, [...] daß diese Person mit der Perichorese der Naturen identisch ist.”

²⁸ Vö. *Alternativen der heutigen Christologie*, i. m. 355; vö. még: *Denken über Chalkedon*, i. m. 303: „Ich meine, daß die beiden in Christus anwesenden Wirklichkeiten, die göttliche *und* die menschliche, diese Person konstituieren.”

²⁹ *Alternativen der heutigen Christologie*, i. m. 356.

³⁰ *Christologische Diskussion heute*, i. m. 109. Ezek a mondatok egyrészt felvilágosítást adnak a holland teológus motívumáról, másrészt azonban – az utolsó mondatra gondolok – azt a stratégiai célt szolgálják, hogy Schoonenberg más, köztekintélynek örvendő teológus gondolataihoz kösse saját krisztológiáját. A holland teológus egy-egy bekezdésnyi megokolás mellett Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, Dietrich Wiederkehr és Walter Kasper teológiáját említi ebben a tanulmányában (112–116). Az *Alternativen der heutigen Christologie* c. cikkében bővebben hivatkozik néhány teológus – elsősorban Walter Kasper – egyes újszerű, bár fragmentárius gondolataira, melyek mintha szintén megenednék az unio hypostatica Jézusban mint emberi személyben való összpontosítását.

tus személyében, illetve (2) a megváltáshoz szükséges volt, hogy Jézus *mint teljes ember* megvalósítsa az Atya akaratát, így ír Schoonenberg: „Ezért tartjuk szükségesnek – ezt nem hangsúlyozhatjuk eléggé –, hogy éppen úgy interpretáljuk a Konstantinápolyi Zsinatot, amint a Khalkédónit is értelmeztük, és a két természettel s ezért két akaráttal és két tevékenységgel rendelkező isteni személy modelljét felváltjuk Isten Jézus Krisztus saját emberi akaráttal és tevékenységgel rendelkező emberi személyében való teljes jelenlétének modelljével.”³¹ A holland teológus ezt a modellt nem kis bátorsággal „az Igének az ember Jézusban való enhüposztaszisza” címszóval látja el.³²

Ha azonban „Jézus Krisztus *egyetlen* személy”, továbbá „emberi személy”, fölmerül a kérdés, hogy „lehet-e isteni személynek is nevezni?”³³ Noha ez utóbbi kérdést természetesen már a *Hij is een God van mensen*ben is igennel válaszolja meg Schoonenberg,³⁴ egyszersmind vitába is száll azzal a hagyományos értelmezéssel, amely szerint Jézus Krisztus *kizárólag* isteni személy. Bár az általam feldolgozott tanulmányaiban nem hivatkozik erre Schoonenberg, érdekes, hogy egyik tanító-hivatali megnyilatkozásban sem találjuk meg azt a megfogalmazást, hogy Jézus Krisztus „isteni (értsd: *és nem emberi*) személy”.³⁵ A khalkédóni dogma és a II.

³¹ *Ein Gott der Menschen*, i. m. 146. Ez a megfogalmazás, hangsúlyozza egy kritikára reagálva Schoonenberg, azért nem tekinthető (új)ariánusnak, mert Isten *teljes* jelenlétéről van szó az ember Jézusban.

³² Vö. uo.

³³ *Ein Gott der Menschen*, i. m. 79; kiemelés az eredetiben.

³⁴ „[A] khalkédóni formulát, amely szerint ugyanaz a Jézus Krisztus egészen Isten és egészen ember, a következő szavakkal lehet a legélesebben kifejezésre juttatni: Jézus Krisztus isteni személy és emellett teljes emberi személy”; *Ein Gott der Menschen*, i. m. 92.

³⁵ Ez a megközelítés tetten érhető pl. – az általam mesterként tisztelt és szeretett – FILA BÉLA *Krisztus misztériuma* c. dogmatikai jegyzetében is (Pázmány Péter Hittudományi Akadémia Jegyzetosztálya, Budapest, 1992, 158). A szerző hittételként fogalmazza meg, hogy Jézus Krisztus „isteni személy”, s ezt azzal indokolja, hogy benne „az isteni és az emberi természetnek az egysége személy szerinti”. Ez a tétel, amelyet a THEODOR SCHNEIDER-féle dogmatika-kézikönyv második kötetének végéhez is hozzácsatoltak mint „dogmatikai tétel” – vö. *A dogmatika kézikönyve* II, Vigília, Budapest, 1997, 635 –, valóban minden kétséget kizáróan egybevág a krisztológiai zsinatok tanításával; a következő (159 k.) oldalakon olvasható, a tételt magyarázó néhány megfogalmazás azonban már nem: „ahol igazi, teljes emberi természet létezik, ott emberi személy is van. *Nem így van ez Jézus Krisztusban*, akinek jóllehet teljes emberi természete van, jóllehet igaz ember, *mégsem emberi személy*. [...] Az a magyarázata van ennek a különös ténynek, hogy az állítások utolsó alánya a személy [vagyis az isteni Ige személye]” (kiemelések tőlem). Ezeknél a mondatoknál véleményem szerint ahhoz hasonló (jóllehet természetesen

Constantinopolitanum ugyan egyértelművé teszi, hogy Jézus Krisztus alanyiségének végső alapja Istenben van – közelebről: maga a Logosz, vagyis a Szentháromság második személye –, s mivel Jézus embersége teremtmény, nem lehet az ember Jézust megtenni a megtestesült Ige („unio hypostatica”) cselekvésének végső alanyául, ám ez még nem jelenti szükségképpen azt, hogy egyáltalán ne nevezhesük Krisztust emberi személynek – sőt éppenséggel nyomós teológiai érvek szólnak ennek lehetősége mellett.³⁶ Schoonenberg szerint olyannyira „hozzá vagyunk szokva ahhoz, hogy azt mondjuk: Jézus isteni és ezért nem emberi személy”, hogy a kijelentés: Jézus emberi személy, mintha csak isteni személy voltának tagadásával együtt volna elképzelhető.³⁷ Ha azonban kiiktatjuk ezt a makacs félreértést, szabadabban és a dologra nyitottabban követhetjük a holland teológus gondolatmenetét. – Ezek után viszont nyilvánvalóan indoklásra szorul, hogy Schoonenberg miért fordítja meg a klasszikus enhüposztaszisz-modellt, és milyen értelemben beszél az Igének az ember Jézus személyében való enhüposztasziszéről, hiszen ezzel ugyanúgy egyoldalúsít, mint az általa egyoldalúsággal vádolt újkhalkédóniánus séma. A holland teológus is felismerte ezt, és 1969 utáni önreflexiójában módosítja nézeteit, s legkésőbb 1972-től már az isteni Ige és az ember Jézus kölcsönös enhüposztasziszéről beszél.³⁸ A kölcsönös enhüposztaszisz modelljének értelmében

nem olyan minőségű) *túlértelmezéssel* van dolgunk, mint a Szentlélek Atyától *vagy* az Atyától és a Fiútól való származásáról folyó vita esetében. A szerző – s ezzel nincs egyedül – nézetem szerint ahhoz hasonlóan állítja az újkhalkédónianizmus sajátos dogma*interpretációját* az Egyház hivatalos tanításaként, ahogyan Phótiosz 1054-ben azt tanította: a Szentlélek *kizárólag* az Atyától származik. Jóllehet a Lélek származására vonatkozóan az Apostoli és a Nikaiai-Konstantinápolyi hitvallásban „az Atyától származik” formula szerepel, ez nem ugyanazt jelenti, mintha azt mondanánk – amint Phótiosz tette –, hogy a Lélek *egyedül* az Atyától származik. Ilyen megfogalmazást sem a hitvallásban, sem a tanítóhivatali megnyilatkozásokban nem találunk (erre GERHARD LUDWIG MÜLLER is utal, vö. *Katolikus dogmatika. A teológia tanulmányozásához és alkalmazásához* [ford. Hegyi Márton, Puskás Attila, Tamás Roland], Kairosz, Budapest, 2007, 441).

³⁶ Schoonenberg felhívja a figyelmet arra, hogy nemcsak Leó *Tomusa* és Khalkédón indokolja, hogy isteni helyett inkább istenemberi személynek nevezzük Krisztust, hanem az egyébként „alexandriai fogantatású” II. Konstantinápolyi Zsinat határozata is, amennyiben a szöveg egymásra vonatkoztatva, egymás szinonimáiként használja a szüntheszisz és a hüposztaszisz kifejezéseket; vö. *Ein Gott der Menschen*, i. m. 87.

³⁷ Vö. *Arianische Christologie?*, i. m. 52.

³⁸ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 302: „Die Person Christi ist andererseits auch nicht exklusiv menschlich, wie viele Kritiker mich interpretiert haben. Ich nenne die Person

Jézus Krisztus személyléte nem kapcsolható kizárólagosan egyik természetéhez sem: „nem a két természet egyike azonos Krisztus személyével avagy Isten Fiával” – mondja Schoonenberg –, „hanem azok kölcsönös perikhóresziszé”.³⁹ Hogyan konstituálódik a holland teológus szerint ez a személy, akit, lévén egyszerre isteni és emberi, leginkább istenemberi személynek kellene nevezni?

Schoonenberg szerint mind az istenség, mind az emberség lényegileg hozzájárul a megtestesült Ige személylétéhez. Ez a megállapítás azt a benyomást kelti, mintha a holland teológus szimmetrikusan gondolná el a két természet viszonyát; szimmetria helyett azonban helyesebb volna *kölcsönös aszimmetriával* jellemezni a kölcsönös enhüposztaszisz schoonenbergi modelljét. Istenség és emberség kölcsönös aszimmetriájának két konstitutív mozzanata a következőképpen írható le.

(1) Schoonenberg arra a patrisztikus tételre hivatkozva, hogy az Ige csak akkor válthatta meg az embert, ha utóbbi csorbítatlan valóságában aktív részese volt a megváltás művének, minden áron meg akarja őrizni Jézus teljes emberségét. Az ember Jézus Schoonenberg szerint azzal járul hozzá az unio hypostaticához, hogy végérvényesen konkrét alakot ad az Ige Isten és világ közötti közvetítő szerepének, amely elvileg nyitott a közvetítés számos formájára. Az Ige azáltal lett visszavonhatatlanul a teremtés elsősülöttjévé, hogy emberré lett.⁴⁰ Schoonenberg szerint azért és annyiban kell Jézus emberségébe összpontosítanunk a megtestesült Ige személylétét, mert és amennyiben a Logosz éppen az – általa megteremtett és tőle függetlenül sosem létező – ember Jézusban lép be a világba, és nem másvalaki, mint az ember Jézus személye működik cselekvően közre a teremtés oldaláról annak megváltásában. E megfontolás alapját a megtestesülés logikája képezi, amely szerint csak úgy valósulhatott meg a megváltás, hogy egy teljes emberi személy a maga csorbítatlan teremtményi létével és működésével vetette alá magát Istennek. Amennyiben tehát Jézus Krisztus mint ember hajtja végre az Atya iránti engedelmességben a megváltás művét, emberi személy.

Christi gottmenschlich, so wie ich das schon in meinem Buch »Ein Gott der Menschen«, aber dort wahrscheinlich nicht deutlich genug getan habe”; vö. még *Alternativen der heutigen Christologie*, i. m. 355 k.; *Arianische Christologie?*, i. m. 54. A kifejezés első ízben egy szintén 1972-es holland nyelvű tanulmányában fordult elő: *Het avontuur der christologie*, *Tijdschrift voor Theologie* 12, 307–332; németül először *Ich glaube an Gott* c. tanulmányában (83. oldal).

³⁹ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 302.

⁴⁰ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 304.

(2) Amennyiben azonban az ember Jézus csak végrehajtja, és nem kezdeményezi a megváltást – vagyis emberi akarata aláveti magát a megváltó isteni akaratnak –, azaz a vele személyes egységben lévő Logosz a megváltás művének és az ember Jézus cselekedeteinek végső alanya, Krisztust isteni személynek kell tekintenünk. Sőt Jézus Krisztust nemcsak minden *cselekvésében* az isteni akarat indítja, hanem *létének* is a Logosz a kezdeményezője. A Logoszt – hangsúlyozza Schoonenberg – aktív értelemben nem Jézus emberi személye perszonalizálja, lévén hogy utóbbi nem is létezik az unio hypostaticától függetlenül, hanem a Logosz teremti meg Jézus emberségét, sőt saját magát is ő személyiesíti az unio hypostaticában.⁴¹ Amennyiben Jézus Krisztusnál éppen a Logosz teszi konkréttá mindazt a meghatározatlanságot és nyitottságot, amely az emberséghez hozzátartozik, a Logosz hüposztatizálja az ember Jézust, és nem fordítva, vagyis lét-okát tekintve az unio hypostaticában a Logosz az aktív, az emberi természet pedig passzív tényező.⁴²

Schoonenberg a következőképpen summázza a kölcsönös enhüposztaszisz modelljét: „azáltal, hogy a Logosz Jézus emberi személyét enhüposztatikusan saját [= a Logosz] isteni valóságában létre hívja, ő maga enhüposztatikussá válik az ember Jézusban, természetesen egészen más módon. Míg Jézus enhüposztasziszát az isteni Logosz teljesen *magába fogadja* [vagyis az emberi természet passzív tényező], a Logosz enhüposztasziszja Jézusban teljes mértékben *aktív*. Míg Jézus emberi személye a Logosz hüposztasziszában *jön létre*, a Logosz *azáltal* válik hüposztaszisszá [= személylé], [...] hogy aktívan hordozza Jézus személyes lény(eg)ét [Wesen].”⁴³ A kölcsönös enhüposztaszisz gondolata – hangsú-

⁴¹ Vö. *Arianische Christologie?*, i. m. 53.

⁴² Vö. *Alternativen der heutigen Christologie*, i. m. 357.

⁴³ Spirit christology and Logos christology, *Bijdragen* 38 (1977) 368; kiemelések tőlem. Schoonenberg *Arianische Christologie?* c. tanulmányának 54. oldalán, a 10. lábjegyzetben idézi fel ezeket a kijelentéseit JEAN GALOT-nak arra a félreértésen alapuló kritikájára reagálva, amely szerint a holland teológus bennfoglaltan azt állítja: azzal, hogy „a Logosz az ember Jézustól kapja személyváltát, aminek következtében az emberi személy teszi személylé az isteni Igét”, „valamely emberi személy alkotja a végtelen lét aktualizáló princípiumát” (ID.: *Cristo contestato. Le cristologie non calcedoniane et la fide cristologica* [Nuova collana di teologia cattolica 13], Libreria editrice fiorentina, Firenze, 1979, 198, 2. lábj.). SCHOONENBERG azonban már egy korábbi nyílt levelében elválasztotta egymástól az emberi és az isteni természet sajátos – más- és másféle – aktivitását: „a Logosz azáltal válik a második [isteni] személlyé [vagyis az ember Jézus *azáltal* közli a Logossal a személylétet], hogy [a Logosz] *cselekvőn aktualizálja* és hordozza Jézus emberi személyét (annak teljes valóságában, s ezért kezdettől fogva)”; *Theology Digest* 23 (1975) 225; kiemelés tőlem. A holland teológus krisztológiájának ez utóbbi idézetben napvilágra került as-

lyozza Schoonenberg – nem a khalkédóni dogmában kifejezni szándékozott *hittartalom*, hanem a khalkédóni *hittani formula* kritikája, valamint a hüposztatikus egység ama *modelljének* az érvényét vonja kétségbe, amelyet Bizánci Leontiosztól kezdve a khalkédóni tanítás védelmére kidolgoztak.⁴⁴

II.

Miután fölvezettem Schoonenberg krisztológiájának alapvonalait, tisztázok néhány olyan lehetséges vagy valós félreértést, amelyek alapján heretikusként lehet minősíteni a holland teológus egyes gondolatait. Ennek során különös hangsúlyt fektetek krisztológiájának szentháromságtani implikációira, amelyek valóban alapot adnak arra, hogy kritikusan megfontoljuk Schoonenberg néhány következtetését. Előrebocsátom azonban, hogy többféleképpen értelmezhető hipotézise a Logosz ontológiai státuszáról és annak változásáról nézetem szerint semmiképpen nem befolyásolja Krisztus személyéről alkotott perikhórétikus modelljének legitimitását, azaz megfontolásai hipotézisének radikális interpretációjában sem érintik közvetlenül krisztológiai alapmeglátásainak érvényét. Mivel Schoonenberg krisztológiája meglehetősen sokrétű és összetett hagyományanyagból építkezik, nem meglepő, hogy nézeteit több irányban is félre lehet érteni. Ebből a megfontolásból sorra veszem az elvileg szóba jöhető heretikus krisztológiai megközelítéseket, és tisztázom Schoonenberg hozzájuk való viszonyát.

Legkézenfekvőbben a *nesztorianizmus* esetleges vádját lehet elhárítani, amelylyel tudtommal nem is illették Schoonenberg krisztológiai kezdeményezését. Egy nesztoriánus félreértés alapjául az összetett hüposztaszisra való schoonenbergi hivatkozás szolgálhatna. – Schoonenberg fontosnak tartja, hogy megtalálja azokat a pontokat, melyeken saját teologumenonjai a hagyományhoz, s kitüntetett módon a patrisztikus tradícióhoz kapcsolódnak. A kölcsönös enhüposztaszis gondolatát Schoonenberg az összetett hüposztaszis bizánci skolasztikában elterjedt fogalmához kapcsolja. Mivel azonban hangsúlyozza, hogy a kölcsönös enhüposztaszis nem feleltethető meg minden további nélkül a hüposztaszis szünthetosz „korábbi és későbbi szerzők” által kidolgozott teologumenonjának,⁴⁵ s még kevésbé a nesztorioszi összetett prozópont je-

pektusa (a Logosz személylé *válik*) már átvezet Schoonenberg krisztológiája szentháromságtani vonatkozásainak tárgyalásába, melyre gondolatmenetem következő, II. pontjában keríték sort.

⁴⁴ Vö. *Arianische Christologie?*, i. m. 53.

⁴⁵ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 303.

lenti,⁴⁶ hanem Krisztus személyének a természetek perikhórésziszeként való értelmezésére utal,⁴⁷ továbbá valamennyi írásában elhatárolódik a kettősségre építő krisztológiától, eleve okafogoyottnak minősíthetjük a nesztorianizmus esetleges vádját. Ezt a megállapítást csak megerősítik azok a megnyilatkozások, melyekkel Schoonenberg egyértelműsíti: az a kijelentés, hogy Jézus „*isteni és egyszerre teljes emberi személy, nem több személy összeszámlálását jelenti*”, és nem is két személy „*dialógusát*”, hanem „*ugyanaz a személy isteni és emberi*”.⁴⁸ Mindez nyilvánvalóan azt is jelenti, hogy Jézus Krisztus mint istenemberi személy nem egy isteni és egy emberi személynek valamiféle a két személynél magasabb ontológiai szinten létrejövő egysége, hanem a megtestesült Ige lényegileg egyetlen valóság.

Jean Galot *Cristo contestato* c. könyvében számos kritikával illeti Schoonenberget, melyek egyike a *monotheletizmus*, illetve a *monofizitizmus* vádja. A római Gregoriana Egyetem krisztológia professzora azon a véleményen van, hogy Schoonenberg mindenféle kettősséget elvitat Krisztus személyétől,⁴⁹ sőt expressis verbis azzal vádolja őt, hogy tagadja a III. Konstantinápolyi Zsinat tanítását Krisztus két akaratáról és tevékenységéről.⁵⁰ Schoonenberg *Arianische Christologie?* c. tanulmányában reagál Galot vádjaira, kiemelve a Galot által recenzált *Hij is een God van mensen* néhány olyan szakaszát, mely nyilvánvalóan elkerülte kritikusanak figyelmét, vagy legalábbis nem ismerte fel azok központi jelentőségét. Schoonenberg a neki tulajdonított monofizitizmust illetően a következőre hívja fel a figyelmet: nem bármiféle kettősséget tagad Krisztus személyében, hanem kizárólag egy olyan kettősség tételezése ellen fordul, amely Krisztus személyének egységét csak a két természet mögé (vagy elé) helyezi. Schoonenberg világosan fogalmaz: „Egyáltalán nem áll szándékomban tagadni vagy elmosni a teremtés és annak transzcendens Istene közötti különbséget, még Krisztusban sem.”⁵¹ Egységkrisztológiájának ter-

⁴⁶ Vö. *Die „Naturen” in Jesus Christus*, i. m. 215.

⁴⁷ Schoonenberg valószínűleg éppen azért nem beszél hüposztasziszok perikhórésziszéről is, hogy elkerülje gondolatainak nesztorianusként való félreértését. Noha minden törekvése a „kettősség krisztológiája” ellen irányul, teológiája elvileg megengedné, hogy használja a „hüposztasziszok perikhórésziszé” kifejezést, hiszen gondolkodásmódjából egyértelműen következik: *tisztán logikailag* legitim különálló emberi hüposztasziszt tételeznünk Krisztusban, ám ennek a gondolatnak a kényszerét az egyébként jogos difizita beszédmód hátulütői között említi; vö. *Die „Naturen” in Jesus Christus*, i. m. 214.

⁴⁸ Vö. *Ein Gott der Menschen*, i. m. 92. Vö. még *Arianische Christologie?*, i. m. 52.

⁴⁹ Vö. *Cristo contestato*, i. m. 154.

⁵⁰ Vö. *Cristo contestato*, i. m. 12.

⁵¹ *Ein Gott der Menschen*, i. m. 97.

minológiájára utalva kiemeli, hogy nem az isteni és az emberi „összeolvadásáról” beszél, sőt név szerint is elhatárolódik Apollinarisztól.⁵² Ami pedig a monotheizmus vádját illeti: annyiban tagad két tevékenységet, illetve akaratot Krisztusban, amennyiben az egyik kifejezetten ellentétben állna, azaz pozitíve ellenkezne a másikkal.⁵³ – Jobban megértjük a schoonenbergi intenciót, ha a teológus akaratfelfogását összevetjük Hitvalló Maximoszéval. Az egyházatya különbséget tesz a természeti akarat („theléma phüszikon”) és az ítélő akarat („theléma gnómikon”) között. Ha a természet szintjén vizsgáljuk az akaratot – mondja Maximosz –, két akaratot kell tulajdonítanunk Krisztusnak; amennyiben az akarat mint valamely természet ösztönös késztetése („theléma phüszikon”) önmaga létének megőrzésére irányul, a megtestesült Igének önálló emberi akarata van. Ha azonban az akarati aktusnak, illetve ezen aktus tárgyának szempontjából tekintünk Krisztus akaratára („theléma gnómikon”), azt kell mondanunk, hogy ez az akarat mindig ugyanarra irányult (vagyis egy): arra tudniillik, hogy teljesítse az Atya akaratát. A Krisztusban lévő emberi akarat mint pusztá theléma phüszikon mindig aláveti magát az isteni akaratnak, amely az egyedüli theléma gnómikon Krisztusban. Maximosz tehát – az (új)khalkédóni modellt a megtestesült Ige akaratára alkalmazva – elfogadja, hogy megvolt Krisztusban az emberi theléma phüszikon, azonban elvitatja emberségétől a saját theléma gnómikont.⁵⁴ – Ami az Istenember akaratának egységét és isteni mivoltát illeti, Schoonenberg a következőképpen fogalmaz *Hij is een God van mensen* c. könyvében: „Van tehát emberi cselekvés, akarat és döntés Krisztusban; mindenekelőtt erről kellett döntést hoznia a III. Konstantinápolyi Zsinatnak. Ezt a cselekvést azonban egészen Isten tölti be; Isten jelenlétét juttatja kifejezésre, és közli azt, s ezért üdvösséget teremt.”⁵⁵ Schoonenberg azonban – saját krisztológiai modelljének fényében – árnyalja Maximosz felfogását, amit az egy-

⁵² Vö. *Die „Naturen” in Jesus Christus*, i. m. 214.

⁵³ Vö. *Arianische Christologie?*, i. m. 52. Vö. még *Ein Gott der Menschen*, i. m. 98: „Wir dürfen Christus also kein göttliches Handeln zuschreiben, das seinem menschlichen Handeln widerspricht” – és megfordítva.

⁵⁴ Opusc. 1; 3; 6; 7; 16; 20, in PG 91, 29BC; 32A; 45C–61D; 68D; 69B–89B; 184D–212A; 233C; 236D; Pyrrh., in PG 91, 301A–329D. Hitvalló Maximosz akaratfogalmához vö. a következő két kiváló és széles filológiai megalapozottságú elemzést: RAYMUND SCHWAGER: *Das Mysterium der übernatürlichen Natur-Lehre. Zur Erlösungslehre des Maximus Confessor*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 105 (1983) 32–57; FELIX HEINZER: *Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus’ Confessor*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981) 372–392.

⁵⁵ *Ein Gott der Menschen*, i. m. 98.

házatya terminológiájában a következőképp fogalmazhatunk meg: Krisztus egyetlen theléma gnómikója szerint nem az isteni akarat mint az emberi theléma phüszikont is – egyedülként – meghatározó theléma gnómikon, hanem az emberi és az isteni theléma phüszikon perikhóresziszé.⁵⁶

A Gregoriana Egyetem krisztológia professzora azonban nem áll meg a monotheizmus és a monofizitizmus vádjánál. Schoonenberg Galot szerint nemcsak a Khalkédóni, hanem a Nikaiai Zsinat dogmáját is elhagyja, amennyiben pusztán emberi személynek tartja Jézus Krisztust, s ennyiben még az *arianizmust* is alulmúlja, amely legalább „emberfeletti” lénynek tekintette a Logoszt.⁵⁷ *Cristo contestato* c. könyvében Galot Hollandiából eredezteti az újariánus krisztológiákat, s elsőként Schoonenberg nevét említi.⁵⁸ – Schoonenberg 1969-es könyvében kétségtelenül adott némi alapot erre a bírálatra, amennyiben megfordította az enhüposztaszisz-tant, és az isteni Logosznak Jézus Krisztus emberi személyében való bennlakásáról beszélt; ezzel azonban – amint korábban kifejtettem – nem tagadni szándékozta Jézus Krisztus istenségét. Korábban hivatkoztam önértelmezésében Schoonenberg kiemeli: olyannyira „hózzá vagyunk szokva, hogy azt mondjuk: Jézus isteni *s ezért* nem emberi személy, hogy a következő állításom: »Jézus emberi személy« ösztönösen arra a következtetésre juttatja az olvasót: »Schoonenberg tagadja, hogy Jézus isteni személy«.»⁵⁹ A holland teológus szövegét alaposan olvasva valóban csupán ennek a beidegződésnek tulajdoníthatjuk Galot interpretációját,

⁵⁶ E ponton kiviláglík, hogy a holland teológus ugyanolyan viszonyban gondolja el a két akarat, mint a két „természet” viszonyát: a kezdeményezés szempontjából az isteni akaratot, a kivitelezés és a végrehajtás szempontjából azonban az istenitől sosem függetlenül létező emberi akaratot illeti meg az ontológiai elsőség. Schoonenberg ilyen tekintetben felül is múlja Hitvalló Maximoszt, amennyiben kétséges, hogy az egyházatya szótériológiájában vajon van-e jelentősége az önálló döntéshozó szerepétől megfosztott emberi akaratnak a megváltás művében. A Hitvalló teológiájának erre az elégtelenségére RAYMUND SCHWAGER is utal, aki szerint az egyházatya nem érvényesítette maradéktalanul a quod non assumptum, non sanatum tételét, hiszen éppen azt a mozzanatot vitatja el Krisztustól – az ítélő-választó emberi akaratot –, amelytől az ember üdvösségdrámája függött, s amelyen a megváltás is áll vagy bukik; vö. ID.: *Das Mysterium der übernatürlichen Natur-Lehre*, i. m. 54 k.

⁵⁷ Vö. *Vers une nouvelle Christologie*, Gembloux, Paris, 1971, 40; idézi SCHOONENBERG: *Arianische Theologie?*, i. m. 51. Galot Schoonenberg-kritikájához ld. még a Vatikáni Rádió interjúját a belga jezsuita teológussal, melynek írásos változata a Kathpress osztrák sajtóiroda 1979. dec. 6-i, 245. sz. kommunikációjában olvasható.

⁵⁸ Vö. *Cristo contestato*, i. m. 11–18.

⁵⁹ *Arianische Christologie?*, i. m. 52.

és megállapíthatjuk: nem helytálló az (új)arianizmus Schoonenberggel szemben felhozott vádja. – Van azonban egy pont, amellyel komolyabban is foglalkoznunk kell, ha jóhiszemű értelmezéssel fel akarjuk menteni a holland teológust az eretnokség súlyos vádja alól. Schoonenberg azt állítja: csak a késő skolasztika tomista iskolái számára vált evidenciaértékűvé az a – háttérileg már Khalkédónt is meghátározó – feltételezés, hogy Jézus nem rendelkezik emberi személyléttel. Ez a nézet Schoonenberg szerint teljesen következetes, mivel abban a meggyőződésben gyökerezik, hogy a Logosz már az emberré válás előtt (isteni) személy. Schoonenberg ezért saját szavai szerint nem is a következtetést kérdőjelezi meg, hanem a következtetés alapját képező meggyőződést vonja kétségbe, vagyis azt, hogy a Logosz a megtestesülés előtt személy volna.⁶⁰ Ez a schoonenbergi kijelentés fölveti a kérdést, hogy vajon nem *heretikus folyamatteológiával* állunk-e szemben. Ahhoz persze, hogy a szerző által szándékolt módon dekódoljuk a fentebb idézett megütöztető felvetést, föl kell tennünk a kérdést: mit ért Schoonenberg személyen, milyen vonatkozásban relativizálja a preegzisztens Logosz személy voltát, és milyen értelemben feltételezi, hogy változás történik az isteni életben, amely változás az üdvtörténet keretei között zajlik.

A szerző ellen felhozott vád szerint Schoonenberg csak az üdvtörténet dimenziójában ismeri el Isten szentháromságos jellegét, és tagadja, hogy annak reális alapja volna Istenben. Georg Essen a következőképpen fogalmaz: „nézetem szerint problematikus, hogy kiterjesztvén a változhatatlanság hagyományos axiómájára irányuló egyébként jogos kritikáját arra a következtetésre jut Schoonenberg, hogy a Logosz csak az emberré váláskor *vált* a Fiú személyévé. Még akkor sem mondhatunk le arról, hogy Isten lényegéhez tartozó meghatározottságnak tekintsük az Atya, a Fiú és a Lélek háromságát, ha kritikával kell illetnünk a szubsztanciaontológiai lényegfogalmat.”⁶¹ „Schoonenberggel szemben ezért hangsúlyoznunk kell”, írja szintén Essen, „hogy Isten Jézus Krisztusban adott önkinyilatkoztatása megköveteli olyan különbségként értelmeznünk Jézusnak az »Isten Fia« fenségcím által jelzett megkülönböztetését az Atyától, amely Isten örök identitásának lényegéhez tartozik.”⁶² Georg Essen kritikája nyomán két kérdést kell föltennünk: (1) Vajon valóban megkérdőjelezi-e Schoonenberg a Szentháromság örökkévalóságát? (2) Hogyan érti Schoonenberg, hogy a Logosz csak a megtestesülésben vált Isten Fiává? Az első kérdésre egyértelműen nemmel válaszolhatunk. Essen ez irányú kritikája rendkívül felszínes, ameny-

⁶⁰ *Arianische Christologie?*, i. m. 53.

⁶¹ *Die Freiheit Jesu*, i. m. 108; kiemelés az eredetiben.

⁶² *Die Freiheit Jesu*, i. m. 107.

nyiben figyelmen kívül hagy nem egy olyan szöveghelyet, melyen Schoonenberg világosan állítja Isten lényegileg és örökkévalóan szentháromságos voltát.⁶³ A Logosz személylé válásának schoonenbergi hipotézisét azonban behatóbb vizsgálatnak kell alávetnünk.

Való igaz, hogy Schoonenberg bizonyos értelemben változást tételez az isteni életben,⁶⁴ ami ellentmondani látszik a klasszikus teológiának az I. Vatikáni Zsinaton kifejezett formában is megfogalmazott tanításával, amely szerint Isten „egészen egyszerű és változhatatlan szellemi szubsztancia” (DH 3001). – Először is fontos hangsúlyozni, hogy mit *nem* érint ez a változás: a holland teológus nem vitatja sem a Logosz és a Pneuma isteni lényegét, sem a Szentháromság örökkévalóságát (vagyis a katolikus szentháromságtan lényegi elemeit),⁶⁵ és elutasítja az angolszász

⁶³ Vö. pl. *Denken über Chalkedon*, i. m. 305: „Man könnte fragen, ob in der obigen Darlegung die immanente oder innergöttliche Trinität Gottes bejaht wurde. Das ist tatsächlich der Fall. Obwohl ich die Trinität hauptsächlich als heilsökonomisch beschrieben habe (freilich ohne über den Heiligen Geist zu sprechen), halte ich doch die ökonomische Trinität für mit der immanenten identisch. *Die Trinität Gottes ist Trinität in Gott*”; az eredetiben csak az „in” kurzív. – ESSEN azon vádjával, mely szerint Schoonenberg modalista volna (vö. *Die Freiheit Jesu*, i. m. 108 k.), nem foglalkozom, egyrészt azért, mert nem érinti dolgozatom közvetlen összefüggését, másrészt azért sem, mert nem állt módomban beszerezni Schoonenberg Essen által referált szövegeit. Annyiban azonban megelőlegezem a holland teológus iránti bizalmat, hogy Essen Schoonenberg-olvasata két összefüggésben sem bizonyult kellően értőnek, alaposnak és cizellátnak.

⁶⁴ Schoonenberg az „innergöttliches Werden” kifejezést használja; vö. *Alternativen der heutigen Christologie*, i. m. 357. Az ettől a hipotézistől idegenkedő klasszikus teológia gyökerét a holland teológus a következő megfontolásban látja: „Das Konzil von Nikaia bekennt den Sohn als göttlich und verurteilt deshalb, ihn als veränderlich [...] aufzufassen, was für das Konzil mit der arianischen Behauptung, der Sohn sei ein Geschöpf, zusammenfällt [...] Gerade diese Entscheidung hat die Auslegung des chalkedonischen Dogmas vereinseitigt” (*Alternativen der heutigen Christologie*, i. m. 355), azaz: „Es ist die [már öröktől fogva létező] göttliche Person, welche der menschlichen Natur ihr Personsein gibt; es ist die göttliche Natur, welche der menschlichen Natur ihre Eigenschaften mitteilt; ein Verlauf in umgekehrter Richtung wird nicht bedacht, ist sogar undenkbar.” Schoonenberg azonban fölteszi a kérdést: „Warum undenkbar?” Majd így folytatja: „Weil er eine Modifikation, eine Änderung im göttlichen Sein mit sich bringen würde und der Sohn und das ganze göttliche Wesen unveränderlich sind. Wenigstens unter Katholiken ist das die klassische Lehre bis auf den heutigen Tag”; *Denken über Chalkedon*, i. m. 298. Az isteni vál(toz)ást egyébként Schoonenberg szerint mozgásnak (*Bewegung*) is nevezhetünk, ha idegenkedünk a *Werden* szótól; vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 300.

folyamatteológiát is, amely szerinte létbeli gyarapodást tételez az isteni életben.⁶⁶ Tézise szerint „Isten lényegi változhatatlanságának állítása mellett feltételeznünk kell valamiféle önmozgást teremtményei felé”.⁶⁷ Schoonenberg hangsúlyozza, hogy Isten léte nem fogyatkozhat, de nem is gyarapodhat és múlható felül, még maga Isten által sem. Isten azonban szabadságában folytonosan vonatkozásba lép a világgal. Ez a viszony Schoonenberg szerint nem „relatio rationis tantum”, hanem valóságos vonatkozás.⁶⁸ E vonatkozás ténylegesülésének mint a teremtmények felé tartó önmozgásnak a folyamán Isten új és új alakot ad saját lényegének; nem abban a modalista értelemben, hogy ugyanaz az isteni valóság többféle módon jelenik meg, hanem abban az értelemben, hogy a teremtett lét újabb és újabb faktikus térben nyilatkoztatja ki önmagát, melyek közül legvégső a szenvedés és a halál (a kereszt) alakja. A Logosz összefüggésében – minthogy ez a változás közvetlenül a Logoszt (és rajta keresztül Lelket) érinti – mindez azt jelenti, hogy az unio hypostatica Schoonenberg szerint változást hozott a Logosz isteni létmódjában, sőt a Logosz megtestesülése valamennyi isteni *Werden/Bewegung* kitüntetett formája és ontológiai lehetőségi feltétele.⁶⁹ A Logosz azonban „nem mindenestül lesz mássá, hanem annak megmaradva, ami, azzá lesz, ami nem volt. A Logosz az ember Jézussá *lesz* (mely utóbbit csak ez az identifikáció hívja életre), s így azonosítja magát az ember Jézus valamennyi cselekedetével, növekedésével és szenvedésével. Az emberré vált Logoszról mondhatjuk, hogy szenved és meghal, hogy »egy a Szentháromságból szenvedett«.”⁷⁰ Schoonenberg a Logosz isteni létmódja megváltozásának alátámasztásául a Jn 1,14-re hivatkozik, amely szerint „az Ige testté (emberré) *lett*” (ἐγένετο). Ehhez képest Schoonenberg szerint félrevezető megfogalmazással él a Khalkédóni Zsinathoz kapcsolódó két természet tan, amennyiben a szentírési em-

⁶⁵ Schoonenberg csak a szentháromságtani viszonyok megtestesülés „előtti” és „utáni” összefüggései között tesz különbséget, vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 305.

⁶⁶ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 300.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ Vö. uo. Erről részletesebben vö. Gott ändert sich am andern, in Wilhelm Zauner (Hrsg.): *Auf Gott hin denken*, i. m. 69–81.

⁶⁹ „Höchstfall göttlichen Werdens”, vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 304. Schoonenberg Walter Kasperre (és közvetve Cusanusra) hivatkozva a potentia fogalmával összefüggésbe hozott vál(toz)ás pozitív értelmét emeli ki: „Deshalb kann man auch »Werden« nicht nur als Noch-in-der-Möglichkeit-Sein, sondern auch als Schon-auf-die-Wirklichkeit-hin-Sein verstehen, nicht nur als zu erfüllende Möglichkeit, sondern als sich ermöglichende Wirklichkeit”; *Christologische Diskussion heute*, i. m. 116.

⁷⁰ *Denken über Chalkedon*, i. m. 302.

berré válást emberi természet *magára vételeként* interpretálja.⁷¹ Annak ellenére ugyanis, hogy az utóbbi megfogalmazás a Jn 1,14 korlátozott hatókörű korrekciójaként pozitívnak értékelhető a monofizita keveredési krisztológiától való elhatárolódás kifejezése gyanánt, megfosztja a jánosi egenetót sajátos tartalmától, melynek lényege, hogy – jóllehet isteni létét megtartva – *maga a Logosz* vált, még hozzá végérvényesen, emberré, azaz belsőleg egyesült Jézus tőle függetlenül soha nem létező emberségével, s nem csak ruhaként vette magára az emberi természetet, melyet elvileg bármikor tetszése szerint levethetne magáról.

Csak most vált lehetővé, hogy tisztázzam tanulmányom jelen gondolatmenetének elején fölvetett kérdést, azaz hogy mit jelent Schoonenberg krisztológiájában a Logosz isteni létmódjának megváltozása mint *személylé* válás. Két kérdést kell megvilágítani: (1) miben *nyilvánul meg*, hogy a Logosz személylé vált, illetve (2) milyen értelemben vált *személylé* a Logosz.

Ad (1): A Logosz személylé válása Schoonenberg szerint abban nyilvánul meg, hogy a Logosz csak megtestesülésével lépett dialogikus, *tegező* viszonyba az Atyával. A megtestesülés előtt Schoonenberg szerint nem létezett én–te-viszony az Atya és a Fiú között,⁷² sőt a Logosz csak a megtestesülésben vált – mint személy – Fiúvá, aminek következtében az Atya is csak a megtestesülés által lett sajátos értelemben Atyává (bár természetesen amennyiben ő az isteni élet forrása és eredete, a megtestesülés „előttre” is vonatkoztatható az Atya megnevezés).⁷³ Schoonenberg egyrészt az Ószövetségre hivatkozik,⁷⁴ amely bizonyos vonatkozásban Istenétől eltérő ontológiai státuszt tulajdonít Igéjének/Lelkének (Bölcsességének), akikről egyrészt JHWH-től különálló valóságokként szól, ám egészen közvetlenül hozzá kapcsolja létüket. Schoonenberg szerint ezek a szövegek Isten világban való *jelenlétének módjaiként*,⁷⁵ JHWH-nak teljesen alárendelt, és nem teljes, JHWH-val egyenértékű valóságokként („hüposztasziszokként”) írják le az Igét és a Lelket.⁷⁶ Az Ige (*das Wort*)

⁷¹ Vö. *Alternativen der heutigen Christologie*, i. m. 352.

⁷² Ez a gondolat expressis verbis megtalálható KARL RAHNER-nél is, aki *Der derifaltige Gott* c. munkájában (magyar kiadása: *A Szentháromság. Az üdvörténet eredendő, transzcendens alapja* [ford. Görföl Tibor], L'Harmattan, Budapest, 2007) a következőképpen fogalmaz: „Es gibt deshalb auch »innertrinitarisch« nicht ein gegenseitiges »Du«. Der Sohn ist die Selbstaussage des Vaters, die nicht nochmals als »sagend« konzipiert werden darf, der Geist die »Gabe«, die nicht nochmals gibt”; in Johannes Feiner (Hrsg.): *Mysterium salutis* II, Benziger, Zürich – Einsiedeln – Köln, 1978, 366, 29. lábjegyzet.

⁷³ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 304 k.

⁷⁴ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 304.

⁷⁵ Vö. *Arianische Christologie?*, i. m. 53.

– mondja Schoonenberg – a megtestesülés előtt még nem válasz (*Antwort*) az Atyának, és az Atya is csak a Logosz megtestesülése-„kor” tudja egyáltalán megszólítani őt. Ebben az összefüggésben válik érthetővé Schoonenberg szerint a karácsonyi liturgia „ego hodie genui te” zsolttáridézete is (Zsolt 2,7).⁷⁷ Ennél megalapozottabb azonban az az újszövetségi szempont, hogy az „Isten Fia” fenségcím valamennyi alkalmazása a megtestesült, és nem a preegzisztens Igére vonatkozik.⁷⁸

Ad (2): Azokat a kijelentéseket, melyekben Schoonenberg a preegzisztens Logosz személy voltáról szól, két csoportra oszthatjuk. Schoonenberg hol mérsékelt, hol radikális formában fogalmazza meg azt a hipotézisét, hogy a Logosz megtestesülésekor változás állt be ontológiai státuszában. Az első kijelentéscsoport kifejezetten tagadja a preegzisztens Logosz személy voltát,⁷⁹ míg a második pusztán relativizálja azt.⁸⁰ Bár a holland teológus tudatában van ennek a kettősségnek,⁸¹

⁷⁶ Részben ide vezethető vissza, hogy számos egyházatya Isten két, világban munkáló kezének metaforájával, Isten ek-sztaszisaként, „kiterjedéseként” értelmezi az Igét és a Lelket; sőt még az Újszövetség is habozik theosznak nevezni a Logoszt és a Pneumát: az Isten (*ho theosz*) egyedül az Atya, a Logosz „Isten az Istentől”.

⁷⁷ Schoonenberg továbbá arra utal – amely hipotézist a ’80-as években még nem bont ki részletesen –, hogy a Szentlélek harmadik isteni *személylé válása* (azaz nem *harmadik isteni személylé válása*) szintén a Krisztus-eseményben történt meg; vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 305.

⁷⁸ Vö. *Christologische Diskussion heute*, i. m. 116. Pl. a Zsid 10,5-re támaszkodva lehetséges kritikával illetni Schoonenberg azon hipotézisét, amely szerint a „Fiú” megnevezés az Újszövetségben (s kiemelten a páli iratokban) csak a *megtestesült* Igének jár ki; mivel azonban ennek a problémának a beható tárgyalása meghaladja dolgozatom kereteit, és részletesebb exegetikai kutatómunkát igényelne, megelégszem annak megállapításával, hogy a schoonenbergihez képest merőben más hangnemű és másként hangszerelt balthasari teológiában meglepő módon szintén megtaláljuk a páli „Isten Fia” predikátum ilyen értelmű exegézisét; vö. *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika [I. Az alak szemlélése]* [ford. Görföl Tibor], Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004, 408: „Az nem szorul bizonyításra, hogy Isten Fián Pál a fortiori mindig is a Megtestesültet érti, akinek fényében és akinek dicsőségében jelenlétűvé válik Isten szentháromságos teljessége [...]”.

⁷⁹ Vö. pl. *Arianische Christologie?*, i. m. 53: „[ich] sage, daß der göttliche Logos vor der Menschenwerdung *noch nicht* Person ist”.

⁸⁰ Vö. pl. *Ein Gott der Menschen*, i. m. 92: „[...] dieses Wort durch die Menschenwerdung *ein besonderes persönliches Verhältnis* zum Vater bekommen hat”; *Denken über Chalkedon*, i. m. 303: „[...] Dabei wird er aber auch selbst in einer neuen Weise bestimmt, ja wird er *in einer neuen Weise* Hypostase”; kiemelések tőlem.

⁸¹ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 305: „[...] Gemäß dieser zweifachen Auffassung der göttlichen Seinsweise des vorinkarnatorischen Logos kann man auch deren Änderung durch

néhány – a szerző által nem eléggé hangsúlyozott s Essen által talán ezért sem eléggé figyelemre méltatott – szöveghely mégis támpontot ad ahhoz, hogy ítéljünk a kérdésben. Ezekon a locusokon – s itt kanyarodom vissza tanulmányomnak a schoonenbergi szentháromságteológia heretikus voltát tisztázni akaró gondolatmenete legelső és alapkérdéséhez – Schoonenberg meghatározza, mit is ért a személy illetve a hüposztaszisz fogalmán. *Hij is een God van mensen* c. könyvében, annak utolsó lapjain a következőképpen határozza meg a személyt: „Amikor e munka első részében Krisztus emberi illetve isteni személyéről tárgyaltunk, a személylétet mindenekelőtt önmagában-létként értettük, mégpedig olyan önmagában-létnek, amely tudatos önbirtoklássá és szabad eredetté bontakozik ki.”⁸² Ez a szöveghely arról tanúskodik, hogy a holland teológus már-már egy modern hangsúlyokat magán viselő személyfogalommal dolgozik, amely a maga teljességében a megtestesülés „előtt” valóban csak az Atyára vonatkoztatható. Ezt nyomatékosítja Schoonenberg egy 1980-as tanulmányában, ahol különbséget tesz a személy „mai értelme” és a hüposztaszisz között. A Logosz *ebben az értelemben* a megtestesülés „előtt” még nem személy, azaz nem rendelkezik „önálló szabadsággal stb.”, „*mégis hüposztaszisz*”, azaz „distinctum subsistens”, „elkülönítetten fennálló létező”.⁸³ Eszerint azért nem állhat fenn *interperszonális* kapcsolat az Atya és a Logosz (illetve a Lélek) között a megtestesülés előtt, mivel egyedül az Atya személy, azaz önálló szabadsággal rendelkező, önmagát mindenestül birtokló, önmagában fennálló szabad eredet, a Logosz pedig „csak” hüposztaszisz, s ebben az értelemben alá van rendelve az Atyának.

* * *

Kétségtelen, hogy fogalomhasználatát tekintve megütköztetően hat Schoonenberg krisztológiája, ám nézetem szerint ez abból fakad – amint igyekeztem kimutatni –, hogy a holland teológus minden kritikája ellenére⁸⁴ ragaszkodik írásaiban a

die Menschenwerdung auf zwei Weisen denken. Entweder wird er von einer *Präsenzweise* Gottes zur zweiten Person, oder er wird von einer Hypostase zur zweiten Person, die zum Vater Du sagt und zu der der Vater Du sagt”; kiemelés az eredetiben. Vö. még *Arianische Christologie?*, i. m. 53: „[...] deshalb leugne ich die Prämisse und sage, daß der göttliche Logos vor der Menschenwerdung noch nicht Person ist. *Bisweilen schwäche ich das ab* durch die Andeutung, daß er noch nicht voll Person gewesen ist”; kiemelés tőlem.

⁸² *Ein Gott der Menschen*, i. m. 182.

⁸³ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 305.

⁸⁴ Dolgozatomban nem elemeztem Schoonenbergnek a khalkédóni-újkhalkédóni teológia fogalmi kategóriái ellen irányuló – egyébként meglehetősen disztinyált – kritikáját.

klasszikus krisztológiai terminológiához, melynek fogalmaihoz talán nem kellően reflektált módon új, későbbi szellemtörténeti kontextusból származó tartalmakat társít. Nem véletlen, hogy a régi fogalmak új összefüggésükben való merev alkalmazása az erre irányuló mélyebb reflexió hiánya mellett a heterodoxia gyanúját ébreszti, hiszen a terminológiai koherencia oltárán olyan hittartalmakat *látszik* feláldozni Schoonenberg, amelyek látszólagos feláldozása sem szükséges alapvető teológiai szándékának érvényre juttatásához. Nézetem szerint célravezetőbben járt volna el Schoonenberg, ha az Ige illetve a megtestesült Ige személyes/hüposztatikus jellegével kapcsolatos megfontolásait szorosabban a khalkédóni dogma hüposztaszisz-fogalmának kétértelműségére irányuló reflexió keretében fejtette volna ki, és valamivel dinamikusabban, egymás felé nyitottabb jelentésben használta volna a hüposztaszisz és a személy fogalmát. Noha jogos Schoonenberg azon megfontolása, hogy a krisztológia teo-logikailag megelőzi a szentháromságtant – a Szentháromság misztériuma ugyanis csak a Krisztus-eseményből bomlik ki –, s ezért nem lehet fordított irányban gondolkodni, vagyis az üdvtörténettől elvonatkoztatva absztrakt, immanens Szentháromság-teológiát űzni, amint Schoonenberg szerint a Kappadókiaiak formalizáló gondolkodása, Ágoston és Tamás pszichológiai vagy Szentviktori Richárd perszonalista szentháromságtana tette,⁸⁵ mégis kevésbé vetült volna rá a heterodoxia gyanúja, ha nem kizárólagosan és minden szempontból az oikonomiai Szentháromságból vezette volna le az immanens Szentháromságot, hanem jobban teret engedett volna azon megközelítés lehetőségének is, hogy az immanens Szentháromságra az oikonomiai alapjaként tekintsen.⁸⁶ Schoonenberg krisztológiája – összefoglalva – felfrissítette a teológia vérkeringését Krisztus személye perikhóretikus modelljének felelevenítésével, valamint a kölcsönös enhüposztaszisz gondolatával, amely nem összeegyeztethetetlen a II. Konstantinápolyi Zsinat és az újkhalkédónianizmus szemléletmódjával, hanem kiegészíti azt.

⁸⁵ Vö. *Denken über Chalkedon*, i. m. 301.

⁸⁶ Schoonenberg mindazonáltal tudatában van annak, hogy teológiája nem több, mint egy a dogmák keretei között maradni törekvő teológiai hipotézis: „ich will unseren Herrn Jesus Christus nicht weniger göttlich, nicht weniger menschlich und nicht weniger als einen bekennen als Chalkedon dies lehrte. Über die Art und Weise, wie ich dies theologisch ausarbeite, läßt sich diskutieren, und ich bin gern bereit, Ergänzungen und Verbesserungen anzubringen, wenn mich jemand überzeugt, daß ich den Glauben an Christus verkürze”; *Arianische Christologie?*, i. m. 56.