

THEOLOGIA BIBLICA

Balogh Csaba: <i>Prófeta – kreatív igemagyarázó vagy ötletszegény epigon?</i>	3
Xeravits Géza: <i>Bölcsességirodalom Qumránban</i>	21

THEOLOGIA PRACTICA

Kelemen Attila: <i>A kátémagyarázatos istentisztelet</i>	34
--	----

Musica ecclesiastica

Kovács László Attila: <i>Feledésbe merült magyar reformátori liturgikus zenei örökségünk</i>	46
--	----

THEOLOGIA SYSTEMATICA

Pásztori-Kupán István: <i>Alexandriai Kürillosz és Küroszj Theodoróosz a Jézus Krisztus megkísértéséről</i>	57
Szőcs Orsolya Szende: <i>Vallás és homoszexualitás</i>	82

VARIA

Speculum iuris

Gerőcz Klára: <i>A romániai kisebbségi jog áttekintése</i>	90
--	----

Bibliopolium

Kun-Gazda Gergely: <i>Ulrich H. J. Körtner: Az ihletett olvasó. A bibliai hermeneutika fő aspektusai</i>	94
Kurta József: <i>Dienes Dénes: Keresztúri Bíró Pál (1594?–1655)</i>	97
Adorjáni Zoltán: <i>Molnár János: A szerelem országútján. Az Énekek éneke magyarázata</i>	99

Novum

<i>Hol van a te atyádfia? Az Interkulturális Lelkigondozói és Tanácsadási Társaság konferenciája.</i>	
Csiha Kálmán: <i>Az erőszak a teológia és a lelkigondozás tükrében</i>	102
(AZ): <i>Igehirdetés – hitvallás – káté</i>	104
(AZ): <i>A közösségi rádiózás jövője Romániában</i>	
Somogyi Botond: <i>Az egyházi média sajátosságai</i>	105
Adorjáni László: <i>Keresztény értékek a médiában (rádióban)</i>	105
A Református Szemle XCVI/(2003) évfolyamának tartalomjegyzéke	108

E számot Bak Áron grafikaival illusztráltuk

ISSN 0254-4458

Kiadja az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa
Felelős szerkesztő: dr. Buzogány Dezső (email: buzogany@proteo.cj.edu.ro; tel: 0744-254-208)
Főszerkesztő: Adorjáni Zoltán (email: adorjani@proteo.cj.edu.ro; tel: 0744-989-052)
Szerkesztőség és kiadóhivatal: 400079 Kolozsvár, Király utca (str. I. C. Brătianu) 51. sz.
Telefon: 064-592-453
Bankszámla: 45 10 2 32 2 BCR

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza



Készült a Református Egyház Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpontjának nyomdájában
Felelős vezető: Tonk István

THEOLOGIA SYSTEMATICA

Pásztori-Kupán István
Nagyenyed

Alexandriai Kürillosz és Küroszi Theodorétosz a Jézus Krisztus megkísértéséről:

Az alexandriai és az antiochiai krisztológia hasonlóságai
és különbözőségei¹

Ebben a tanulmányban a két ősi teológiai hagyomány Krisztusról alkotott felfogásának hasonlóságait és különbözőségeit egyetlen közismert újszövetségi jelenet alapján kívánjuk bemutatni. A közérthetőség és a jobb szemléltetés érdekében mindkét iskola egy-egy jellemző képviselője kerül előtérbe, akik egyben kortársai és teológiai ellenfelei voltak egymásnak az 5. század első felében. Az alexandriai oldalt Alexandriai Kürillosz (a 431-ben eretnekként elítélt Nesztoriosz konstantinápolyi pátriárka ellenfele), az antiochiait Küroszi Theodorétosz (Nesztoriosz ifjúkori barátja és feltételezett iskolatársa) képviseli. Mivel a két szerző krisztológiáját egy ilyen terjedelmű tanulmány keretében nem lehet részletesen bemutatni, így mindkettőjük Krisztusról alkotott felfogásának csupán egyik oldalát mutatjuk be és állítjuk egymással párhuzamba, ti. hogy miként értelmezik Krisztus Urunknak a Sátán által a pusztában történt megkísértését.

Nem feltételezem, hogy a két teológus bármelyike is a másikkal válaszolva írta volna meg a megkísértés történetéhez fűződő kommentárját. Csupán azért választottam ezt a mozzanatot, mert a két hagyomány közötti legtöbb hasonlóság, illetve egymást kiegészítő különbözőség éppen ennek a történetnek a magyarázata során a legszembetűnőbb. Először Theodorétosznak *Az Úr emberre válásáról* (a továbbiakban: *De incarnatione*) című, a 431-es efézusi zsinat előtt írt munkájával kezdem, hiszen ez az egyik legkihívóbb és széles körben vitatott műve Kürosz egykori püspökének. A tanulmány első, Theodorétossal foglalkozó része – a szerző munkája körüli jóval szélesebb vita miatt – így szükségszerűen hosszabb, mint a második, amely Alexandriai Kürilloszról szól.

A tanulmány második részében Kürillosz *Máté-kommentárjának* fennmaradt töredékeihez, illetve *Lukács-kommentárjához* fordulok, majd a dolgozat végén beszámolok néhány további krisztológiai fejleményről, ami pl. a reformáció korát és vonatkozó teológiai témáit illeti. Amint az olvasó reményem szerint látni fogja: „nincs új a Nap alatt” – gyakran a krisztológiában sem. Valószínűleg nagyon kevés olyan tételt ír(hat)unk vagy mond(hat)unk ma, amit hosszú idővel ezelőtt valaki már ne állított volna.

¹ Jelen tanulmány angol változata elhangzott az Edinburghi Egyetem Patrisztikai Szemináriumának 2003. július 10.-i ülésén.

A megkísértés története: Theodorétosz ifjúkori krisztológiájának megváltástani középpontja

Amint azt a vonatkozó szakirodalom már bizonyította, az antiochiai teológusok a megváltástan vonatkozásában kétségtelenül nagy előszeretettel hivatkoznak a megkísértés történetére.² Az sem kevésbé érdekes, hogy a történet csupán a szinoptikus evangéliumokban jelenik meg.³ Anélkül, hogy különösebben éles határvonalat húznánk a két ógyházi iskola közé, megengedhető az a megállapítás, hogy míg az antiochiaiak bizonyos mértékig inkább a szinoptikus, az alexandriaiak a jánosi hagyományra támaszkodtak szívesebben.⁴ V. Kesich jól summázza az ebből fakadó különbségeket:

Az antiochiaiak az alexandriaiakhoz hasonlóan oly módon magyarázták Krisztus megkísértését, hogy összehasonlították azt Ádámnak, illetve az Izráel népének a pusztai vándorlás során lezajlott kísértéseivel. Mindazonáltal az antiochiai iskola az alexandriainál több hangsúlyt fektetett ezekre az analógiákra.⁵

A fenti megállapítás – különösen Ádám és Krisztus analógiájának vonatkozásában – kétségtelenül érvényes Theodorétosz *De incarnatione* c. munkájára. Az első és a második Ádám párhuzama nemcsak a megkísértés történetét, hanem a fiatal Theodorétosz majd egész megváltástani gondolkodását meghatározza, és alapvető befolyást gyakorol antiariánus és antiapollinarista krisztológiájára.

A *De incarnatione* 24. fejezetében szerzőnk nagyon epigrammatikus formában foglalja össze azt, hogy az Úr Krisztus a kísértőt „emberi bölcsességgel és nem isteni hatalommal [ἀνθρωπίνη φιλοσοφία, ἀλλ' οὐκ ἐξουσία θεότητος]” (PG 75, 1464A) győzte le. Ezzel szerzőnk mintegy igazolja, hogy az ő számára a Krisztus értelmes em-

² A teljesség igénye nélkül íme néhány a szakirodalom újabb terméséből (a megjelölt oldalszámok az adott munkának a megkísértés történetével foglalkozó részét jelölik): Luise Abramowski: 'The Theology of Theodore of Mopsuestia' in *Formula and Context: Studies in Early Christian Thought*. (Aldershot: Variorum, 1992), 1–36 (31–34.); L. Abramowski: *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, CSCO, 242 (Louvain: CSCO, 1963), 224–225; Milton V. Anastos: 'The Immutability of Christ and Justinian's Condemnation of Theodore of Mopsuestia', *Dumbarton Oaks Papers*, 6 (1951), 125–60 (126.); Paul Bauchman Clayton, Jr.: 'Theodoret, Bishop of Cyrus, and the Mystery of the Incarnation in Late Antiochene Christology' (kéziratot doktori dolgozat, Union Theological Seminary, New York 1985), 219–24; H. M. Diepen: 'Théodoret et le dogme d'Éphèse', *Recherches de science religieuse*, 44 (1956), 243–47, melyet Jean Daniélou válasza követ uo. 247–48; Jean-Noël Guinot: 'L'Expositio rectae fidei et le traité *Sur la Trinité et l'Incarnation* de Théodoret de Cyr: deux types d'argumentation pour un même propos?', *Recherches Augustiniennes*, 32 (2001), 39–74 (58.); V. Kesich: 'The Antiocheans and the Temptation Story', *Studia Patristica*, 7 (1966), 496–502.

³ A megkísértés történetét csak a szinoptikus hagyomány őrízte meg. Márk csupán összefoglalja azt minden részletezés nélkül (Mk 1,12–13); Máté és Lukács bővebben számolnak be az eseményről. A két utóbbi közti különbség az, hogy Lukács Mátéhoz képest az utolsó két jelenetet fordított sorrendben mutatja be (Mt 4,1–11; Lk 4,1–13), valamint az is, hogy miközben Lukács változata nem zárja ki a negyven napig folyamatosan tartó kísértést, addig Máté nyilvánvalóan mondja, hogy a kísértő csak a negyvennapos böjtölés után közelítette meg Jézust. Magyarázata során Theodorétosz Máté beszámolójának nyomán halad.

⁴ Barth szerint „az egyháztörténet során különféleképpen ismétlődő, az alexandriai és az antiochiai gondolkodás, majd később a lutheri és a kálvini krisztológia között fellelhető *ellentétek* úgy értékelendők, mint amelyek csupán *viszonylagos értelemben* állnak egymással szemben az *egy valóságot* érintő vitában. Így a *jánosi típus* vonalán nyilvánvalóan az *Eutíkhész*, s később a *Luther*, a *szinoptikusok* vonalán pedig a *Nesztóriosz* és a *Kálvin* Krisztusra vonatkozó értelmezését kell keresnünk.” L. Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik*. 13 kötet + Register (Zürich: EVZ, 1932–1970), I/2, 27.

⁵ V. Kesich: 'The Antiocheans', 497.

beri lelke nem pusztán „fizikai”, hanem valóban „teológiai” tényező.⁶ A páli analógia számára közvetlen jogi alapot teremt:

Megváltónk jótéteménye az egész emberi természetre kiterjed: mivel ősatyáinkkal, Ádámmal együtt osztozunk az átokban, és hozzá hasonlóan mindnyájan a halál [hatalma] alá kerültünk; ugyanúgy részesülünk a Megváltó Krisztus győzelmében, és az ő dicsőségében osztozva az ő országát is örömmel bírhatjuk (PG 75, 1436BC).⁷

Theodorétosz a Róm 5, 15 felhasználásával a jogi kérdést (ti., hogy Ádám engedetlensége folytán mindnyájan ítélet alá estünk) Isten kegyelmes cselekedetével köti össze, miszerint a megváltás Krisztus győzelme által ment végbe. Mindazonáltal Krisztus nem teszi a törvényt ítélő bíránkká, mert ez a mi örök kárhozatunkat eredményezné, hanem éppen ellenkezőleg: a mi természetünket felvéve betölti a törvényt, és részesít bennünket az ő győzelmében. Következésképpen a kapcsolópontot Krisztus és az emberi nem között az ő emberi természete biztosítja.⁸

Isten szándéka egyfelől a győztes megkoronázása volt, másfelől pedig az, „hogy kihirdesse a másik [ti. a Sátán] vereségét, hogy így mindenkit bátorítson és megerősítsen őellene”. Érdekes megfigyelni, hogy a Szent Lélek szerepe mintha megszűnne attól a pillanattól kezdve, hogy elragadta Jézust a pusztába (úgy, ahogy ezt tulajdonképpen Máté evangéliumában is látjuk), hiszen Theodorétosz így folytatja:

Nem az Isten-Ige, hanem az Isten Igéje által a Dávid magyából felvett templom vitetett [ἀνήχθη] [a pusztába]. Hiszen a Szent Lélek nem az Isten-Igét vezette [ἀπήγαγε] harcba az ördög ellen, hanem az Isten-Ige számára a Szűzben alkotott templomot (PG 75, 1437D).

Ezen a ponton találkozunk a ναός (templom) tipikusan antiochiai terminusával, amely Krisztus emberségét jelenti, ugyanúgy, mint a szintén gyakran használt páli „szolgai forma” [μορφή δούλου] kifejezés (vö. Fil 2, 7). A Lélek szerepe tehát az, hogy az Igének ezt a templomát elragadja, és a küzdőtérre vigye. Ezt a megközelítést Theodorétosz alexandriai kortársai máris összehúzott szemöldökkel olvasnák, noha itt a „miért” határozza meg a „hogyan”-t és nem fordítva (azaz először arra kell felelni, hogy *miért* kísértetett meg, mert ez dönti majd el, hogy *mi módon* kísértetett meg).

A fenti idézetben a szerző első látásra mintha két alanyra bontaná az egy Személyt, elválasztván az Igét az ő Szűzben alkotott templomától. Theodorétosz akkor használja ezt a beszédmódot, amikor elsősorban megváltástani és (ebben az esetben) jogi szempontból érvel: ezekben az esetekben a „miért” szükségszerűen mindig megelőzi a „ho-

⁶ A kifejezést a szakirodalom egyik legelismertebb képviselőjétől, Aloys Grillmeiertől kölcsönöztem, aki szerint a Krisztus értelmes emberi lelkét pusztán „fizikai” tényezőnek tartani egyet jelent a lélek felvételének az elismerésével, de megváltásbeli szerepének elutasításával (Grillemeier szerint ez volt az alexandriaiak álláspontja). Ezzel szemben, ha a Krisztus emberi lelkének megváltásbeli szerepet is tulajdonítok, akkor az már nem csupán „fizikai”, hanem „teológiai” tényező is (ez jellemző az antiochiai iskolára). L. Aloys Grillmeier: *Christ in Christian Tradition, From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Ford. J. S. Bowden, II. javított kiadás (London-Oxford: A. R. Mowbray, 1975), I, 325.

⁷ Jacques Paul Migne, ed., *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 161 kötet (Paris: 1857–1887), 75. kötet, 1436BC – a továbbiakban: PG 75.

⁸ L. pl. Leporius (aki 425 és 426 között hippói klenikus volt) *Hitvallásának* következő részletét: „in vero humanitatis habitu factus obediens in homine, illud in se per humilitatem et obedientiam naturae nostrae restituit, quod per inobedientiam perierat in Adam” in G. Ludwig Hahn: *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*. III. kiadás (Breslau: E. Morgenstern 1897), 301.

gyan”-t. Mindazonáltal maga az Ige a küzdelem irányítója, hiszen a megkísértés az ő akaratából történik. Noha a Szent Lélek az, aki Jézus Krisztust a pusztába vezeti, ez nem mond ellent sem az ő emberi akaratának (hiszen önként vállalta a megváltás munkáját), sem az ő isteni akaratának (amely az Ige akarat). Ha ugyanis a megkísértés egész folyamata ellenkezne Krisztus isteni természetének (az Igének) akaratával, ez egyértelműen ellentmondásba kerülne szerzőnk a *De Trinitate* című munkája 26. fejezetének következő állításával:

Amik ugyanis az Isten és Atya által történnek, azokban közreműködik a Fiú és a Szent Lélek; amelyeket pedig a Fiú és a Lélek visz véghez, azokat az Isten és Atya hasonlóképpen jóváhagyja [συνευδοκεῖ] (PG 75, 1185C).⁹

A szín készen áll: Theodorétosz az analógia minden lehetőségét felhasználva bemutatja a történetet. Az első és a második Ádám képe tölti be a teret, és a szerző külön gondoddal figyelmeztet arra, hogy Krisztus betartotta a küzdelem szabályait, betöltötte a törvényt minden követelményét, a böjtölést is beleértve:

[Jézus] negyven napot és ugyanannyi éjszakát töltött étlenül. Nem akarta a böjtölés ősi mértékét átlépni, nehogy az ellenfél elfutamodjon a vele vívandó küzdelemtől, nehogy a rejtettet [τὸν κρυπτόμενον]¹⁰ felismerve, kitérjen a láthatóval [τὸ φαινόμενον] való harc elől (*De incarnatione* – PG 75, 1437D-1440A).

A Vat. gr. 841 sz. kéziratban (amely Theodorétosz művét furcsamód éppen ellenfele, Kürillosz neve alatt örökítette ránk) a „rejtett” Ige személyes (hímnemű), a „látható” emberi természet pedig személytelen (semleges) formában szerepel. Az a tény, hogy Jézus betartja a böjtölés ősi szabályait, arra utal, hogy istensége segítségével képes lett volna tovább is ellenállni, de éppen ez az, amit el akart kerülni: az Igének, aki nyilvánvalóan jelen van, rejtve kell maradnia – legalábbis egyelőre. Ez kettős – egyrészt taktikai, másrészt jogi indíttatású – célt szolgál, amelyet a következőképpen foglalhatunk össze:

- El kell kerülni azt, hogy az Igét felismerve, a kísértő elmeneküljön a harc elől.
- El kell érni, hogy végre ugyanaz az emberi természet állhasson ellen a Sátánnak, amely egykoron elbukott, mert máskülönben az Úr *oikonomiája*¹¹ nem válhat „az egész emberiség számára közös jótéteménnyé”, ahogy a 13. fejezet címében szerzőnk már leszögezte. Mindazonáltal az Ige ellenőrzi az emberi tapasztalatokat, hiszen ő mutatja fel az emberi természet szenvedését és ő engedi meg az emberi természet számára, hogy a negyven nap elteltével éhséget érezzen. Így tehát, miután az előbb említett számú napok leteltek, [Jézus] felmutatja az emberi természet szenvedését [τῆς ἀνθρωπείας φύσεως τὸ πάθος ὑποφαίνει], és

⁹ Theodorétosznak *A meglevenítő Szentháromságról* [Περὶ τῆς ἁγίας καὶ ζωοποιῦ Τριάδος] c. munkája, mely a *De incarnatione*-val együtt alkotja szerzőnk egyik legismertebb korai művét, magyar fordításban olvasható: *Református Szemle*, 93/4–5 (2000), 317–336.

¹⁰ A mű egyetlen ránk maradt teljes (14. századi) kéziratának, a Vaticanus gr. 841-nek idevágó szövege így hangzik: ἵνα μὴ γνωρίσας τὸν κρυπτόμενον (PG 75, 1440A). Herakleiai Niketász *Lukács-catenájában* idéz néhány részletet a műből; az ő változata így szól: ἵνα μὲν γνωρίσας τὸ κρυπτόμενον (PG 84, 77B).

¹¹ Az ógyház teológusainak zöme – így Theodorétosz is – a *θεολογία* kifejezést az Isten lényének tanulmányozásával foglalkozó írásokra (így részben a szentháromságtanra), az *οἰκονομία* terminusát pedig elsősorban Isten üdvtervének és benne a Krisztus váltságművének megnevezésére (mai szóval krisztológiai, szoteriológiai és ezekhez kapcsolódó kérdésekre) alkalmazta.

megengedi az éhség fellépését [συγχωρεῖ τῇ πείνῃ χώραν λαβεῖν], az éhség által alkalmat biztosítva [az ördög] számára (PG 75, 1440A).

A Sátánt tehát meg kellett győzni arról, hogy minden, Jézust körülvevő csoda ellenére, ellenfele valóban ember, és hogy ő, a Sátán, nem Isten ellen harcol, hiszen akkor máris tudhatná, hogy nincs esélye a győzelemre. Az Ige nem hagyja magára az emberi természetet, hanem elhiti a Sátánnal, hogy pusztán ember ellen harcol. Ha ezt az Ige a Sátán megtevesztése útján érne el (és nem valóságosan), akkor a küzdelem nem lenne tisztességes.

Jelen vizsgálódásunk külön érdekessége, hogy az a gondolat, miszerint az Ige „becsapta” volna a Sátánt és ő maga (ti. az Ige) állt ellen a kísértésnek az emberi természet helyett, alapvetően teodiceai kérdés Mopszvesztiai Theodorosz, Theodorétosz és Pseudo-Nesztoriosz számára. Velük szemben – furcsamód – a két nagy ellenfelet: Alexandriai Kürilloszt és Nesztorioszt (a 431-es efézusi zsinaton elítélt konstantinápolyi pátriárkát) egyáltalán nem foglalkoztatta a kérdés ilyen oldala, ugyanis mindketten azzal érvelnek, hogy az Ige valóban segítette az általa felvett emberi természetet (így Nesztoriosz), illetve, hogy maga az Ige kísértetett meg az üdvrend (*oikonomia*) szerint (így Kürillosz), de az ördög mindezt nem látta önnön ostobaságának és teljesen elborult elméjének homálya miatt. Erre a kérdésre Kürillosz kommentárjának bemutatása során még visszatérünk.

Krisztus és az ördög párviadalát Theodorétosz drámai sportküzdelemre emlékeztető módon jeleníti meg. Szinte magunk előtt látjuk a hatalmas arénát és a megmérkőzésre készülő ellenfeleket. A 14. fejezet elején az ördög nagyon türelmes és pontos küzdőtársként viselkedik: „távolról szemléli [Krisztust], és megpróbálja megtalálni a fedetlen részt, hogy dárdáját odaröpitve megsebezze ellenfelét”. Látja, hogy Krisztus „teljesen felvértezte magát a tökéletes igazságossággal”, és „keresi a legmegfelelőbb helyet, ahová dárdáját röptetheti”. Ez a hely éppen az emberi természetnek „az Ige által megengedett” gyengesége:

Amint észrevette¹² az éhség megjelenését, merészen megközelítette [Krisztust], mint aki megtalálta amit keresett, hiszen az ősatya gyengeségét lelte föl benne. Azt is az eddel révén fosztotta meg gondtalan életétől, és befogta a törődés, a megaláztatás és a halál igájába (PG 75, 1440C).¹³

A Sátán rá akarja venni Jézust, hogy leleplezze isteni mivoltát: ezért sürgeti, hogy változtassa szavával a köveket kenyerekké. Theodorétosz biztos abban, hogy a kísértő mindezt „nem tette volna, ha a Megváltó nem engedte volna magához az éhség szenvedését (érzését)”. Azonban saját tapasztalatból kellett megtanulnia, hogy Krisztus valóban „a próféták által megígért” Szabadító, és így még a közeli tekintetét sem tudta elviselni, hanem elmenekült, ezt kiáltva: „Mit akarsz velünk, Isten Fia? Miért jöttél idő előtt, hogy kínozz minket?” Szerzőnk itt a Sátán Krisztushoz való viszonyának válto-

¹² Vat. 841: ὡς εἶδε (PG 75, 1440C), Niketász: ὡς εὗρεν (PG 84, 77D).

¹³ A falánkság, mint a bukás felé vezető első lépés gondolata nem Theodorétosztól származik. Ez a nézet megjelenik pl. Khrüszosztomosz *Mátéhoz írt XIII. homíliájában* (PG 57, 209), de magánál Kürillosznál is, a *Lukács-kommentár* tizenkettedik prédikációjában. Ehelyütt az egykori alexandriai pátriárka a következőket írja: „És íme, lássátok, hogyan törli el a Krisztusban való emberi természet Ádám falánkságának hibáit: az evés által Ádámban legyőztünk, az önmegtartóztatás által pedig Krisztusban győzedelmeskedünk.” L. Payne R. Smith, ed., trans., *A Commentary upon the Gospel According to S. Luke by S. Cyril, Patriarch of Alexandria*, 2 kötet (Oxford: Oxford University Press 1859), II, 54.

zását akarja érzékeltetni, szembeállítva egymással a megkísértés előtti és a vereség utáni hozzáállását. Ezért írja: „Akkor, a megkísértés előtt nem beszélt így [ti., mint a Lk 8,28-ban], hanem magabiztosan lépett hozzá, ezt mondván: Monddd, hogy e kövek változzanak kenyerekké!” A Sátán viszonyulásának ez a gyökeres megváltozása Theodorétosz szerint pontosan a pusztában történt vereségből következett. Ezért is olyan fontos a megkísértés története, hiszen az jelentette az első valóban gyökeres változást a bukott emberiség történelmében. A fejezet kifejezésmódja drámaian feszült, miközben a szerző a következő szavakat adja a kísértő szájába:

Hallottam a fentről jövő szózatot – mondja [a Sátán] – mely téged annak [ti. Isten Fiának] nevezett, de el nem hiszem mindaddig, amíg a tapasztalat meg nem tanít rá. Győzz meg tényekkel arról, hogy valóban birtokában vagy annak, aminek nevezetessz! Mert ha ezt megtudom, elszaladok és elmenekülök. Visszavonulok a veled való küzdelemtől, hiszen tudom, micsoda különbség van közted és köztem. Mutasd tehát a csodat, és a csodatétel által taníts meg arra, hogy ki a csoda szerzője:¹⁴ monddd, hogy a kövek változzanak kenyerekké! (PG 75, 1441A)

Jézus a kihívásra emberi módon felel: „*a Gonosz ezen szavai hallatán az Úr*¹⁵ elrejtí istenségét [κρύπτει μὲν τὴν θεότητα] és emberi természetéből beszél [ἐκ δὲ τῆς ἀνθρωπείας διαλέγεται φύσεως]”. A válasz tehát az Isten gondviselésére támaszkodó emberi természet válasza.

Az istenség „elrejtése” az Ige jelenlétét igazolja. Ha ugyanis nem lenne jelen, akkor nem kellene elrejtetni. Mindemellett, Theodorétosz számára az Ige elrejtése az egyetlen elképzelhető lehetőség arra nézve, hogy a küzdelem valóban tisztességes volt, és hogy a Megváltó valóságos győzelmet aratott a Sátán felett. Természetesen – halad tovább az érveléssel – az ördög „fájdalmat érzett az *első*¹⁶ kudarc miatt, de nem mondott le a győzelemről, mert azt hallotta, hogy [ellenfele] ember. Mert – amint [Jézus] mondja – nem pusztán kenyérrel él az ember.”¹⁷ Ennek a mondatnak kettős vonzata van: a Sátán szemszögéből nézve minden ember esendő. Krisztus pedig azt mondta, hogy „az ember” nem él pusztán kenyérrel. Így tehát, ha ez a jelenlegi ellenfél valóban ember, akkor előbb vagy utóbb úgyis elveszíti a küzdelmet. Ha pedig kiderülne, hogy mégsem az, akkor nem harcolt a küzdelem szabályainak megfelelően. Ezért kell Krisztusnak másodszor, sőt harmadszor is az ő emberi természetéből válaszolnia és ellenállnia. A jelenet végén a Sátán elveszíti a küzdelmet:

¹⁴ Ezen a ponton a fordításban Niketász idézetét követtem a Vat. 841 szövege helyett, mivel sokkal inkább összhangban van a szerző érvelésének irányával. A Vat. 841 szövege így hangzik: *δείξον τοῖνυν τὸ θαῦμα καὶ τὴν θαυματουργίαν, διδάξον τὸν τοῦ θαύματος ποιητὴν* (PG 75, 1441A). Niketász ellenben így idézi ugyanezt: *δείξον τοῖνυν τὸ θαῦμα, καὶ διδάξον τῇ θαυματουργίᾳ τὸν τοῦ θαύματος ποιητὴν* (PG 84, 80B). A Vat. 841 szövegéből valószínűleg a másolások során maradt ki a hiányzó rész. Niketász szövege kb. 1080-ból való. A datálás és szövegkritikai megjegyzések vonatkozásában l. még Joseph Sickenberger: 'Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia', *Texte und Untersuchungen*, 22. 4 (1902), 1–118, illetve Pásztori-Kupán István: 'An unnoticed title in Theodoret of Cyrus' *Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως*', *Journal of Theological Studies*, 53 (2002), 102–111.

¹⁵ A dőlt betűs sort csak Niketász őrizte meg, a Vat. 841-ből hiányzik: *ἀκούσας γοῶν τῶν τοῦ Πονηροῦ ῥημάτων ὁ Κύριος* (PG 84, 80B).

¹⁶ Csak Niketásznál: *ἄπαξ*. A szövegkörnyezet figyelembevételével inkább az „első”, mint az „egyszeri” fordítást részesítettem előnyben. Niketásznál ugyanitt a *διάβολος* helyett *ὁ Πονηρός* szerepel (PG 84, 81A).

¹⁷ Szintén csak Niketásznál: *οὐκ ἐπ' ἄρθῳ γάρ, φησί, μόνῳ ζήσεται ἄνθρωπος* (PG 84, 81A).

Mivel képtelen volt elviselni a kudarc szégyenét, [a Sátán] félelmében elszaladt, és reszketve várta zsarnoksága eltörlését. Miután minden dárdáját kilőtte, és bevetette megtevesztésének mindent fortélyát, a bajnokot sértetlennek és legyőzhetetlennek találta. Úgy közeledett hozzá, mint [korábban] Ádámhoz, de nem azt találta, akire számított (PG 75, 1441CD).

Egy későbbi, jóval a 431-es efézusi zsinat és a Nesztoriosz körüli vita után írt művében, *A gondviselésről* szóló tizedik homíliájában (*De providentia oratio* X) Theodorétosz eljut annak kimondásáig, hogy a Sátán úgy közeledett Jézushoz, mint Ádámhoz, de helyette Ádámnak az Ádám természetével körülvelt Teremtőjére lett: προσελήλυθε μὲν ὡς τῷ Ἀδὰμ, εὔρε δὲ τὸν τοῦ Ἀδὰμ Ποιητὴν τὴν τοῦ Ἀδὰμ περικείμενον φύσιν (PG 83, 752C). Szerzőnk drámai kifejezőmódja és szóhasználata sokban változott ugyan a Nesztoriosz körüli viták viszonylagos lecsillapodása idején, de azok a hagyományos alapelvek, amelyeket már 431 előtt következetesen védelmezett, még akkor is elismerésre tarthattak számont, ha azokat – egyes modern elemzők szerint¹⁸ – nem is sikerült mindig félreérthetetlen következetességgel képviselnie.

Theodorétosz „cselekvő alanya”

Elemzésünkben ahhoz a pillanathoz érkeztünk, ahol a *De incarnatione* szerzője többek szerint „egy második cselekvő alanyt” vezet be Krisztus személyébe, vagy legalábbis fontos üdvtörténeti szavakat és tetteket tulajdonít a Krisztus emberi természetének, melyet olykor konkrét (= személynek kijáró) megnevezésekkel illet, és – úgy mond – súrolja az ún. „nesztorianizmus” határát. Ez a szóhasználat a fiatal Theodorétosz krisztológiájának legvitatottabb fejezete, annál is inkább, mivel az ő általában változatlan hozzáállása éppen ezen a ponton – a kifejezőmód tekintetében – szenvedett változást a 431-es efézusi zsinat után. Az említett változás különösen az emberi természetre vonatkozó konkrét megnevezések elhagyásában mutatkozott meg, melyek a teológiai érés során kikoptak a szerző szótárából. Mivel ezek a konkrét megnevezések fontos szerepet játszanak a *De incarnatione* megváltástanában és krisztológiájában (a megkísértés történetét is beleértve), nem hagyhatjuk ki őket a jelen elemzésből.

Meg kell jegyeznünk azt is, hogy miközben a krisztológiai ortodoxia megítélésének vonatkozásában rendelkezünk néhány kritériummal, ezzel szemben a megváltástani (szoteriológiai) ortodoxia „mérésére” nincs módunk. Továbbá nem szabad megfelelkezünk arról sem, hogy eltérő megváltástani felfogások különböző kérdésekhez és válaszokhoz vezethetnek, melyek döntően befolyásolják az illető teológus krisztológiai felfogását is. Például a következő két kijelentés: „csak Isten válthatja meg az emberiséget”, illetve „ugyanaz az emberi természet kell engedelmességet tanúsítson, és kell elszenvedje a büntetést, amely vétkezett” mindenike igaz ugyan, de ha mindkettőt érvényes megváltástani kiindulópontnak tekintem, a két kijelentésből következő krisztológiai tételek egymáshoz viszonyítva eltéréseket mutatnak majd. Jelen munkánk rendjén nem részletezhető ez a kérdés, viszont mindenképpen utalni szeretnék D. F.

¹⁸ Theodorétosz krisztológiai és szoteriológiai génusza alapvető félreértésének iskolapéldáját Paul Bauchman Clayton doktori tézise szolgáltatja, aki Kürosz egykori püspökét gyakorlatilag megrögzött és javíthatatlan kriptoneesztorianusként értékeli. L. Paul Bauchman Clayton, Jr.: 'Theodoret, Bishop of Cyrus, and the Mystery of the Incarnation in Late Antiochene Christology' (kéziratos doktori dolgozat, Union Theological Seminary, New York 1985).

Winslow kiváló tanulmányára, melyből az alábbiakban az egyik idevágó bekezdést idézem:

Szükség van továbbá arra, hogy megállapítsuk: *miért* mondták az atyák, amit mondtak, illetve, hogy kritikai figyelemmel értékeljük azt, *amit* mondtak – figyelembe véve, hogy ez utóbbi a keresztyén hitre nézve milyen következményekkel jár. [...] Mi vezet közülünk egyeseket arra, hogy negatívan viszonyuljanak a Krisztus démonok feletti győzelmének drámai magyarázataira, miközben sokkal pozitívabban állnak hozzá az ő halál és bűn feletti győzelme kérdéséhez? Hiszen nincs szoteriológiai „ortodoxia”, mely vezérelhetne bennünket, nincs idevonatkozó hitvallási formulánk, nem rendelkezünk egységes egyházi hagyománnyal.¹⁹

Térjünk tehát vissza a megkísértés történetének tanulságához, amint az Theodorétosz *De incarnatione*-jában megjelenik. Már megállapítottuk, hogy az első és a második Ádám páli analógiája kulcsfontosságú szerepet játszik a Krisztus emberi szenvedésének, megkísértésének és engedelmességének értelmezésében. Láttuk, hogy a Sátán szavát hallva az Ige „megengedi az éhség fellépését”, és hogy Krisztus „elrejtí” istenségét; ezek a pillanatok az Ige valóságos, a küzdőtéren való tényleges jelenlétére utalnak. Mindazonáltal Isten igazságossága szempontjából fontos, hogy az emberi természetnek még egyszer *ugyanazon* esély adassék, mint Édenben, hogy így valóban szabadon mondhasson nemet az ördögnek. Ez jellemzően antiochiai gondolat, amely azonban magából a szinoptikus elbeszélésből táplálkozik. Ugyanezzel a szoteriológiai hangsúllyal találkozunk Mopszvesztiai Theodorosznál is, akinek megváltástanát egyik elemzője így foglalta össze:

Theodorosz Krisztus tökéletes emberségét akarta kiemelni. Körültekintően hangsúlyozta, hogy Krisztus bűntelen volt, de az emberiség megváltása tekintetében lényegbevágónak tartotta aláhúzni: Krisztusnak szabadsága kellett legyen arra, hogy – amennyiben valóban ezt akarja – választ-hassa a gonoszt és vétkezhessen.²⁰

A fenti gondolat csak az alexandriai teológus számára súrolja az istenkáromlás határát: Antiochia teológusai nem öncélúan, hanem nagyon is mély *megváltástani* (tehát *nem elsősorban krisztológiai*) meggondolásból ragaszkodtak ahhoz a képtelennek tűnő gondolathoz, hogy az általuk is feltétlenül bűntelennek tartott Krisztus számára elvben fenntartsák „a bűn választásának jogát” – azt a jogot, mellyel Krisztus ugyan soha nem élt, de amellyel *élhetett volna*, mert csak így lehetett valóban *második Ádám*. Nagyon nagy tévedés, ha ezen a ponton valaki arianizmussal vádolja az antiochiaiakat: Arius ugyanis Krisztus bűntelenségét az Atya őt oltalmazó kegyelmének tulajdonította – Antiochia ilyet soha nem állított. Diodorosz, Theodorosz és összes tanítványaik szerint a Krisztus bűntelenségéhez nem volt szükség az Atya kegyelmére – ez egyedül Krisztus, az istenember érdemének tulajdonítható.

Éppen ez az a pont, ameddig Alexandria nem hajlandó elmenni: Krisztusról még csak feltételezni sem szabad, hogy lehetősége lett volna másként dönteni, mint ahogyan döntött. Alapjában véve Theodorétosz is ezt vallja – éppen ezért hangsúlyozza oly nagy gonddal Krisztus tökéletes bűntelenségét –, de ezzel együtt el akarja kerülni a

¹⁹ D. F. Winslow: 'Soteriological "Orthodoxy" in the Fathers', *Studia Patristica*, 15 (1984), 393–95 (394).

²⁰ Anastos: 'The Immutability of Christ'. 126.

másik nehézséget is, ti. hogy világossá tegye: Krisztus nem „isteni színjátékot” űzött ezen a földön; neki valóban szabad, büntelen emberi akarata volt, és kísértései, szenvedései teljesen valóságosak és emberiek voltak. Ellenkező esetben ugyanis az egész megváltás veszélyben forog, hiszen Istent nem lehet megkísérteni. Tulajdonképpen ez a fő érve a *De incarnatione* 15. fejezetében szereplő, Istenhez intézett, döbbenetesen drámai erejű „ördögi monológnak” is:

Mert ha az Isten-Ige lett volna az értelem helyén a felvett [testben] [ἦν ἀντὶ τοῦ ἐν τῷ ληφθέντι], még maga az ördög is jogos kifogásokat találhatna, és alighanem így beszélhetne: „Mindenség Ura és Teremtője, én nem ellened kezdtem harcolni, hiszen ismerem méltóságodat, értem hatalmadat, felfogom uralmadat. Elismerem szolgálai mivoltomat, még ha hi-tehagyás [betegségében] szenvedek is. Átengedem a győzelmet az angyaloknak és minden mennyei seregeknek,²¹ [noha] én, nyomorult is valaha közéjük tartoztam. De harcolni ez ellen kezdtem, akit²² az agyagból alkottál, képmásodra teremtetél, az Igével/értelemmel megtiszteltél [ἐτίμησας τῷ λόγῳ],²³ a paradicsom polgárává [πολίτης] tettél, mind a föld, mind pedig a tenger urának rendeltél. *Εἴς σε, nem erőszakkal győztem le* [τοῦτον, ἀπάτη χρησάμενος, οὐκ ἀνάγκη, νενίκηκα].²⁴ Mindmáig én vagyok az, aki legyőzöm őt, leterítem és a halálba küldöm. Őt hozd a küzdőtérré [εἰς τὸ στάδιον], és parancsold meg neki, hogy harcoljon velem, te magad légy a küzdelem szemlélője [θεατής] és döntőbírája [ἀγωνοθέτης]. Ha akarod, légy az edzője [παιδοτρίβου ποιεῖν], tanítsd meg küzdeni, mutasd meg neki a győzelem harci fogásait, kend meg olajjal tetszésed szerint, csak a küzdővel ne harcolj együtt [μόνον μὴ συμμαχήσης παλαίοντι].²⁵ Nem vagyok annyira vakmerő és esztelen, hogy ellened, a Teremtő ellen keljek harcra.” Az ördög joggal mondhatta volna ezt a Megváltó Krisztusnak, ha nem lett volna [valóságos] ember, hanem [csak] Isten, aki az ember helyett harcol [εἴπερ οὐκ ἄνθρωπος ἦν, ἀλλὰ θεός, ὁ ἀντὶ ἀνθρώπου παλαίων] (PG 75, 1444AC).

Ez a *De incarnatione* egyik leghíresebb és ugyanakkor legvitatottabb részlete, amelyet elemzői hosszú évtizedeken, sőt évszázadokon át a gyanú hermeneutikájával kezeltek, és nem kevészer vonták kétségbe szerzőjének ortodoxiáját. Már a szerző kortársa, a latin nyelven író Marius Mercator is idézte a nesztorianizmus elleni munkájában.²⁶ Jean Garnier, a híres jezsuita tudós felvette a Theodorétosz általa kiadott műveinek sorá-

²¹ Niketásznál: ἁγίοις δῆμοις – „szent seregeknek” (PG 84, 81D).

²² Vat. 841: ὅν – „akit” (PG 75, 1444B), Niketász: ἧν – „amit” (PG 84, 81D).

²³ ἐτίμησας τῷ λόγῳ. Ez a mondat kétféleképpen értelmezhető: 1. az emberi értelemre vonatkoztatva (ti., hogy az értelem Isten legnagyobb ajándéka, mellyel „megtisztelte” az embert); 2. az Igére vonatkoztatva, pl. így: „megtisztelted az Igével”, vagy „az Igére méltattad”, ti. mind a Személlyel (a Fiúval), mind az írott Igével (a Szentírással) megajándékozta.

²⁴ A dőlő betűs mondatrész csak Niketásznál szerepel (Vindobonensis 71, fol. 308r, 26. sor), vö. PG 84, 81D.

²⁵ Vagy: „csak a harc ideje alatt ne segíts a küzdőnek”.

²⁶ L. Marius Mercator: Excerpta Theodoretis ex libris quinque quos adversus B. Cyrillum Alexandrinae civitatis antistitem sanctumque concilium Ephesinum, a quo Nestorius damnatus est, diabolo instigante, conscripsit in PL 48, 1075–1076.

ba,²⁷ miközben a szerzőt javíthatatlan nesztoriánusnak tartotta. Korunk két jeles tudósa, H. M. Diepen és Jean Daniélou ugyanezen részlet kapcsán keményen ellentmondott egymásnak.²⁸ Paul Parvis és Paul Bauchman Clayton szintén magyarázzák doktori dolgozataikban.²⁹ Mielőtt az értelmezéssel továbbhaladnánk, hadd foglaljuk össze röviden a jelenkori álláspontokat.

Diepen és Clayton szinte minden tekintetben Mercator és Garnier értékítéletét fogadják el, és így keményen elítélik Theodorétoszt az ún. „kettős Krisztus” tanáért, mivel úgymond „feloldja” a személy „hüposztatikus egységét”.³⁰ Clayton semmilyen fejlődést nem hajlandó elismerni Theodorétosz krisztológiájában, és határozottan úgy véli, hogy Kürosz püspöke élete végéig tántoríthatatlan kriptó-nesztoriánus maradt.

Annak ellenére, hogy a fent idézett bekezdést krisztológiai szempontból heterodoxnak tartja, Paul Parvis amellett érvel, hogy 431 után az ortodoxia irányába mutató lényeges változás figyelhető meg Theodorétosz gondolkodása és terminológiája terén.³¹

Utoljára, de nem utolsósorban kell megemlítenünk Marcel Richard, Jean Daniélou, Marijan Mandac, Günter Koch és mások nevét, akik azon a nézetten vannak, hogy Theodorétosz fenti érvelése – minden belső drámai feszültsége ellenére – ortodox értelemben is magyarázható.³²

Úgy vélem, szinte lehetetlen a Theodorétosz-féle „Sátán-monológ” körül kialakult eltérő nézetek teljes kibékítése. Éppen ezért ahelyett, hogy megismételném a modern szerzők részben már bemutatott érveit, inkább azt hangsúlyozom, hogy bizonyos kérdésekben el kell fogadnunk a köztünk levő véleménykülönbségeket, és azokkal együtt kell megtanulnunk pozitívan értékelni a másik fél állásfoglalását és hozzájárulását.

Térjünk hát vissza ehhez a nagyon jellegzetes részlethez, és próbáljuk meghatározni a cselekvések alanyát. Teljesen nyilvánvaló, hogy a szöveg az ariánus és apollinarista krisztológiai modellt veszi célba, de újra hangsúlyozandó, hogy a megváltástani kiindulópont döntően meghatározza a mondanivalót: ugyanaz a természet kell engedelmességet tanúsítson, amely ellenszegült Isten parancsának. Ahogy a Sátán mondja, ő Isten

²⁷ Johannes Garnerius: ed., *Beati Theodreti Episcopi Cyri Operum Tomus V*, Nunc primum in lucem editus, Cura et studio Joannis Garnerii, presbyteri e Societate Jesu, opus posthumum (Paris 1684) – vö. PG 84, 81C–84B.

²⁸ M. Diepen: 'Théodoret et le dogme d'Éphèse', *Recherches de science religieuse*, 44 (1956), 243–47, melyet Jean Daniélou válasza követ uo. 247–48.

²⁹ P. M. Parvis: 'Theodoret's Commentary on the Epistles of St. Paul: Historical Setting and Exegetical Practice' (kéziratos doktori dolgozat, University of Oxford 1975), 305; Paul Bauchman Clayton, Jr., 'Theodoret, Bishop of Cyrus, and the Mystery of the Incarnation in Late Antiochene Christology' (kéziratos doktori dolgozat, Union Theological Seminary, New York 1985), 222–224.

³⁰ A ὑπόστασις, illetve a ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν kifejezést a krisztológiában legelőször Laodikeiai Apollinarisz alkalmazta, és az őtől származó, de Athanasziosz neve alatt terjesztett írások révén került be a silány kritikai érzékkel rendelkező, de Athanaszioszt szolgai módon követő Alexandriai Kürillosz krisztológiai kelléktárába, aki a kifejezést elég vitatható és mondhatni botrányos módon tette meg a Krisztus személyi egységéről szóló teológiai magyarázata sarkkövévé. Bővebben lásd Pásztori-Kupán István: 'Theodoret of Cyrus' Double Treatise On the Trinity and On the Incarnation, The Antiochene Pathway to Chalcedon' (kéziratos doktori dolgozat, University of Edinburgh, New College 2002), 231–243.

³¹ Parvis: 'Theodoret's Commentary on Paul', 305.

³² Günter Koch: *Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Kyros, Eine dogmen- und theologiegeschichtliche Untersuchung*. (Szerk. Heinrich Bacht). Frankfurter theologische Studien, 17. (Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1974); Marijan Mandac: 'L'union christologique dans les oeuvres de Théodoret antérieures au Concile d'Éphèse'. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 47 (1971), 64–96.; Marcel Richard: 'Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret'. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 25 (1936), 459–81.; Marcel Richard: 'L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Éphèse'. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 24 (1935), 83–106.

teremtőményét és nem magát Istent győzte le – csellel és nem erőszakkal. A küzdelem során tehát emberi erőfeszítéssel és nem isteni hatalommal kíván megmérkőzni. Némely teológus számára ugyan nem lenne teodiceai kérdés, ha Isten úgymond „becsapná a Sátánt” és maga állna a küzdőtérré – viszont Theodorétosz számára mindenképpen az, hiszen ugyanebben a műben (a 11. fejezetben) külön gondot fordít arra is, hogy igazolja: Isten *még a bűnnel szemben is* igazságosan járt el, és csak akkor fosztotta meg hatalmától, miután bebizonyította, hogy maga a bűn igazságtalan:

Ha ugyanis a halál a bűn alatt lévők büntetése volt, akkor nyilvánvalóan helyes lett volna, hogy ez [ti. Krisztus] – aki teljesen mentes volt [a bűntől] – élvezze az életet, és ne legyen [része] a halálban. Ezzel [ti. a Krisztus halálával] bebizonyosodott a bűn igazságtalansága, hiszen legyőzésekor halálra ítélte legyőzőjét, ugyanazzal az ítélettel sújtva őt, amellyel a legyőzötteket szokta. Mindaddig ugyanis, amíg [a bűn csak] az alattvalóit küldte halálba, ezt joggal megtehetette; de mihelyst ugyanazon büntetéssel sújtotta az ártatlant és vétlent, azt, aki koronát és dicsőséget érdemelt, szükségszerűen kivettetik a hatalomból, mivel igazságtalan (PG 75, 1433D-1436A).³³

Az, amit az ördög Isten számára a megkísértés során elhangzó monológja során felajánl, tulajdonképpen *alku*, melynek lényege, hogy a Sátán kész elfogadni Isten mindenre kiterjedő hatalmát, ha cserébe Isten elismeri, hogy a Sátán ugyanígy korlátlan hatalommal uralkodik a bukott emberiségen. Ez természetesen Isten legbecsesebb teremtményének az ördög számára való átengedését jelentené. Világos, hogy a teremtményét szerető Teremtő számára ez teljességgel lehetetlen. Mindazonáltal Isten nemcsak a teremtményeit, hanem igazságosságát is szereti. Annak érdekében, hogy Istennek az emberiség iránti szeretetét (amely az ördög azonnali elpusztítását diktálná) ne kelljen az ő fogatkozás nélküli igazságszolgáltatásával (amely az engedetlen emberi természet jogos megbüntetését kívánná) szemben kijátszani, Theodorétosz nem lát más megoldást, minthogy a Krisztus emberségét – amelyet itt valóban konkrét, személyre vonatkoztatható módon ő *παλαίων*-nak (azaz „a küzdőnek”) nevez – hozza a küzdőtérré annak érdekében, hogy a Gonosznak az egész bukott emberiség feletti uralmát eltörölje, és a szabadságot visszaszerezze. Az Isten-Ige *szenvedésmertességének* gondolata (mely a Krisztus szenvedéseinek az Igével való kapcsolatba hozatala problémájánál szintén szerepet játszik az ógyházi krisztológiában) ezen a ponton nem tűnik az emberi természet szerepeltetése elsődleges okának, azaz Theodorétosz elsősorban nem azért szerepelteti a megkísértés történetében Krisztus emberi természetét, mert az isteni természet „szenvedésének” gondolatától tartana. Mint láttuk, elsősorban megigazulás- és megváltástani indokok állnak e döntés hátterében.

A magyarázattal továbbhaladva: Isten – aki *még a Sátánnal szemben is igazságos* – elfogadja a kihívást. Az Isten törvénye iránti engedelmisséget – és így a Sátánnal szembeni sikeres ellenállást – Krisztus emberi természete tanúsítja. Az az emberi természet cselekszi ezt, amely számára – mint fentebb olvastuk – az Ige „engedte meg”, hogy éhsé-

³³ ὥς ἁδίκος τῆς ἐξουσίας ἐκβάλλεται – a szöveg azt is érezteti, hogy egyetlen ἐξουσία van (ti. az Istené), nem kettő: a bűn csupán „kivettetik” [ἐκβάλλεται] ebből az *egyetlen hatalomból*, miután igazságtalansága a Krisztus halála kapcsán végérvényesen rábizonyul. Theodorétosz gondolkodásában tehát nincs helye az Istenétől függetlenül létező ördögi hatalomnak: ez csak Istentől kapja erejét, és csak addig, amíg „a játékszabályoknak megfelelően” él vele.

get érezzen és megkísértessék. Theodorétosz oly sokat kárhoztatott, csaknem „ördögi teológiának” titulált mondata – „csak a küzdővel ne harcolj együtt [μόνον μὴ συμμαχήσης παλαίοντι]” – így tulajdonképpen a legsarkalatosabb pontja ennek az egész érvelésnek, mely által a szerző Isten igazságossága, mindenható ereje és kibeszélhetetlen emberszeretete közti teológiai egyensúlyt próbálja megtalálni.

Vajon a fentiekből tényleg szükségszerűen következik-e a cselekvő alanyok „különválasztása” a Krisztus egy Személyén belül, mely így krisztológiai szempontból a „kettős Krisztusról” szóló tévtanba, azaz „nesztorianizmusba” torkollik? Ha az emberi természetet az Ige úgymond „magára hagyáná” a küzdelem idején, akkor a fenti kérdésre kikerülhetetlenül igennel kellene felelnünk, és a szerzőt „nesztorianizmusáért” Marius Mercatorral, Garnier-vel és a többiekkel egybehangzóan egyértelműen el kellene marasztalnunk. Mindazonáltal, ami a Theodorétosz megváltástanát illeti, rendkívül fontos megállapítanunk, hogy az ő gondolkodásában alapvető különbség van aközött, hogy az Ige úgymond „nem harcol együtt” a küzdővel, és aközött, hogy az Ige a küzdelem idején teljesen „magára hagyja” az emberi természetet. Egyértelmű ugyanis, hogy az Ige *nem hagyta magára* az általa felvett tökéletes emberi természetet – már csak azért sem, mert éppen Theodorétosz hangsúlyozza ugyanebben a művében, hogy a Krisztus Személyének egysége oszthatatlan³⁴ –, hanem inkább *megengedte* a Krisztusban lévő értelmes emberi lélek számára, hogy a teljes emberiség nevében és megváltása érdekében sorsfordító erkölcsi döntést hozzon, és hogy ezáltal az ördög egyszer s mindenkorra megtudja, hogy az emberi nem fölötti hatalma befejeződött. E döntés – melyet a Krisztus értelmes emberi lelkének tulajdonít a szerző – tulajdonképpen azonos azzal, amelyet maga az isteni Ige hozott volna ugyanebben a helyzetben. Theodorétosz éppen ezzel igazolja, hogy a *tökéletes* emberi természet – mint az Isten helyreállított képmása – valóban egyetértésben maradhat és azonosulhat Isten akaratával. A megkísértés jelenetének következő részletében szerzőnk a kulcsfogalmat, a megváltásra váró értelmes emberi lelket hozza előtérbe – egyáltalán nem véletlenül *Apollinarisz-ellenes* hangnemben:

Ha nem volt benne [Krisztusban] emberi értelem [νοῦς ἀνθρώπινος],³⁵ mivel az értelem helyét Isten foglalta el és átvette az értelem dolgát, akkor a testtel Isten éhezett, Isten szomjúhozott, szenvedett, *aludt, bántódott, félt*,³⁶ és Ő viselt el mindennemű más emberi megpróbáltatást is. Ha pedig Isten harcolt és Ő a győztes, akkor én meg vagyok fosztva a győzelemtől, [mert] Isten teljesített be minden igazságosságot, mivel az Isten-Ige nem vette fel azt [ti. az emberi értelmet], amint Apollinarisz ámításának követői állítják, arra hivatkozva, hogy emberi értelemmel az igazságosság törvényeit nem lehetett volna betölteni (PG 75, 1444C).

Figyelemre méltó, hogy ezen a ponton – az antiochiai krisztológiát előszeretettel elmarasztalók várakozása ellenére – az isteni szenvedésmentesség gondolata sokkal kisebb súllyal esik latba, mint az Isten igazságosságának kérdése. A végső kérdés a fentiek alapján ugyanis így szól: milyen szinten vehetek „én” részt a Krisztus győzelmé-

³⁴ L. pl. a *De incarnatione* 29. fejezetét.

³⁵ Vat. 841: ἐν αὐτῷ, azaz „benne” (akár személyben – Krisztusra vonatkoztatva; akár személytelen valóságban – az emberi természetre vonatkoztatva). Euthymius Zigabenus, aki *Panoplia Dogmatica*-jának hasábjain szintén idéz ebből a műből, így közli a fenti részt: ἐν τῷ προσλήμματι, azaz „abban, ami felvétel”, kizárván a „személyre” vonatkoztatható utalást. Vö. a PG 75, 1444C-t a PG 130, 925B-vel.

³⁶ A dőlt betűs részt csak Euthymius kivonata őrizte meg. L. PG 130, 925B.

ben? Léteznie kell tehát egy közös kapocsnak Krisztus és az övéi között, melyen keresztül az ő megváltásának jótéteménye átáramlik a hívőkre. Mivel Theodorétosz számára minket Krisztussal az ő emberi természete köt össze, az ő Sátán feletti győzelme csak akkor tulajdonítható nekünk is, ha ezt ő az emberi engedelmesség útján vívta ki. Így a Krisztus emberi természetének a Sátán felett aratott győzelme egyidejűleg tulajdonítatik az Igének a *Személy* keveredés nélküli *egysége* alapján, valamint nekünk a *természet* (ti. a Krisztus emberi természete és a mi emberi természetünk) *azonossága* révén. Úgy tűnik, ez a Theodorétosz teológiai érveinek hű magyarázata, noha ez nem azt jelenti, hogy az ő rendszerének minden homályos vagy gyenge pontját úgymond *ki lehetne* vagy *ki kellene magyarázni*.

A mindenkori embernek a Krisztus győzelmében való részvétele, illetve a Megváltó értelmes emberi lelkének a megkísértés történetében játszott szerepe hihetetlen drámai erővel – és nem csupán jogi, hanem erős lelkigondozói célzattal – jelenik meg a *De incarnatione* 16. fejezetében, melynek már a címe is beszédes (dőlt betűs kiemelések tölem – PKI):

*A bűnösöknek mentségük van, ha az Isten-Ige az értelmet gyengésége [miatt] nem vette föl. Amikor ezt mondják, először is meglehetősen tehetetlenséget tulajdonítanak magának Istennek, ha, mint állítják, az értelem jelenlétében [ti. ha az is része a felvett emberi természetnek] ő nem tudta volna megigazítani az embert. Másodszor, a mentegetőzések ajtaját nyitják meg minden bűnös és az isteni törvények áthágója számára. Így ezek joggal mondhatják a mindenség Istenének: „Mi semmi megbocsáthatatlant vagy büntetést érdemlő dolgot nem cselekedtünk, Uram, hiszen a tőled kapott vezérő értelem gyenge, és képtelen a törvényeid megtartására. A pátriárkák, a próféták, az Isten által szeretett törvény előtti és utáni emberi közösségek, házasok és nőtlének, szegények és gazdagok [mind] tanúsítják, hogy emiatt nem tudták betölteni a te parancsolataidat, noha a Legszen-tebb Lélek segítette őket. De minek is szaporítsuk a szót? Te magad, Uram, amikor testben közénk jöttél [ἐν σαρκὶ παραγέγονας] és egyrészt felvetted a mi testünket, másrészt azonban visszautasítottad [ἀπερρίψας] és nem vetted fel az értelmet, amely hátráltatja az erény megszerzését, és könnyen elfogadja a bűn csalását. [Te magad] helyettesítetted az értelmet a testben és *ilyen módon* töltötted be az igazságosságot. *Ilyen módon* győzted le a bűnt. Hiszen te Isten vagy, akaratoddal azt teszel, amit akarsz, egy intéssel megváltoztatod a valóságot. Nekünk azonban emberi értelmünk van, amelyet nem akartál fölvenni. Így szükségszerűen bűn alatt vagyunk, képtelenek arra, hogy nyomdokaidba lépjünk. [Különben is], micsoda az emberi értelem Isten erejéhez és bölcsességéhez képest? Micsoda az ahhoz a világosságához, igazságosságához és élethez, a te lényed többi erejéhez képest, amelyek természetedből sugarakként és ragyogásokként áradnak?” Joggal mondhatnák ezt azok, akik a bűn szolgálatát választják, ha az Isten-Ige valóban értelem nélküli embert vett volna fel.³⁷*

³⁷ A Vat. 841 szövege így hanzik: εἴπερ ὁ θεὸς Λόγος ἀληθῶς ἄνουν ἀνέλαβεν ἄνθρωπον (cfr. PG 75, 1445B). Zigabenus eképpen idézte: εἴπερ ἀληθῶς ὁ θεὸς Λόγος ἄνουν ἔλαβεν ἄνθρωπον (PG 130, 925D). Az Angelo Mai, és nyomában a Migne (PG 75) kiadásainak szövege a kézirat hibás olvasatából ered.

Az egyértelműen magáért beszélő Apollinarisz-ellenes, az emberi lelket a megváltásban nemcsak *fizikai*, hanem *teológiai tényezőnek* feltüntető fenti részlet mind jogi, mind pedig lelkipásztori szempontból nagyon beszédes üzenetet hordoz. Theodorétosz valóban élő közösségnek szánja munkáját, és teológiája nagyon gyakran az egészen konkrét gyülekezeti haszon irányába tekint. Az értelmes emberi lélek felvétele – és ezáltal Krisztus tökéletes emberségének igazolása – éppen azért olyan fontos, mert a klasszikus műveltségben kortársait (barátaikat és ellenfeleiket egyaránt) messze felülmúló küroszi püspök tudja, hogy az értelmes emberi lélek – ahogyan ő maga idézi e munkájában a Platón *Phaidrosz*-ból jól ismert részt – nem más, mint „a test kocsisa [ἡνίοχος],³⁸ irányítója [κυβερνήτης] és zenésze/harmonizálója [μουσικός],³⁹ amely azonban nagyon is „gyógyításra szorul [τὸν θεραπείας δεόμενον]” (*De incarnatione* 17 in PG 75, 1445D-1448A). Így Krisztusnak mindenképpen fel kellett vennie az értelmes emberi lelket, hiszen az ő egész megváltói műve a testet kormányzó lélek – és ezáltal a test – megszabadítására néz.

A megkísértés kérdéséhez visszatérve, Theodorétosz bemutatása alapján az is állítható, hogy miután Jézust a pusztába vezette, a Lélek nem vesz különösebben részt az események további szakaszaiban. Ezzel ellentétben, a Szent Lélek szerepe rendkívül fontos a mi kísértéseink idején. Theodorétosz már a 21. fejezetben leszögezi, hogy „amiben ő maga [Krisztus] kísértést szenvedett, abban segíteni [is] tud a kísértésben lévőknek” (PG 75, 1457D). Szerzőnk ezen felül egy teljes fejezetet (*De incarnatione* 33) szentel azon gondolat kifejtésének, miszerint az élet küzdelmei közepette a Szent Lélek a hívők mestere [παιδοτρίβης], edzője [γυμναστής] és bajnoka [ἀγωνιστής]:

[A Szent Lélek] a hívők éber őrizője, [...] oly vezér, aki az ördög elleni bátor küzdelemre tanít. Szárnyakat ad a földhöz ragadtaknak, a földieket a mennyei életre tanítja [τοὺς γηϊνους τὴν τῶν οὐρανῶν πολιτείαν παιδεύοντα],⁴⁰ hogy nézzék le a testet [καταφρονεῖν σαρκός] és törődjenek a lélekkel [ἐπιμελεῖσθαι ψυχῆς], hogy vessék meg a jelent [διαπτύειν τὰ παρόντα] és várjanak a jövőre [dolgozókra] [ἐφίεσθαι τῶν μελλόντων], hogy azokra tekintsenek, amiket a hit által várnak, [...] és hogy egyszerűen törekedjenek a bölcsességre [φιλοσοφίαν μεταδιώκειν] (col. 1474C-1476A).

A fentiek szerint tehát – a Krisztus megkísértésével ellentétben – a Szent Lélek kiemelt szerepet tölt be a mi kísértéseink idején, arra indítván bennünket, hogy nagyon igyekezzünk a „bölcsességre”, mely ebben a szöveggörnyezetben lényegesen többet jelent a szerzetesi életideálnál, hiszen az egész mű – a szerző kifejezett szándéka szerint – a keresztyén gyülekezetnek és nem egy szerzetesi közösségnek szól.

Theodorétosz szemmel láthatóan őrzi a személyes felelősségnek és szentségnek a keleti gyökerű keresztyénségre oly jellemző gondolatát, mely az *imitatio Christi* sajátos, a Szent Lélek által lehetővé tett formája, és amelyet egész élete során maga a szerző hí-

³⁸ Vö. Platón: *Phaidrosz* XXV.

³⁹ Az emberi lélek, mint „a test zenésze [τοῦ σώματος μουσικός]” theodorétoszi gondolata mellé önkéntelenül is odakívánczik a magyar népdalainkból olyan jól ismert sor: „amíg bennem *zeng* a lélek”. A megváltásra szoruló és Isten számára értékes emberi lelket a szerző nem fölöslegesen illeti ilyen minősítésekkel (talán népdalaink sem). Lelketlenülül világunkban gyakran felüdülésnek számít egy-egy ilyen, több évszázad távolából érkező figyelmeztetés.

⁴⁰ A τῶν οὐρανῶν πολιτεία gondolatisága talán nem teljesen véletlenül juttatja eszünkbe a kortárs Augustínustól származó „civitas Dei” eszméjét.

ven követett. Személyes élete a kétségtelen bizonyosság arra nézve, hogy a fenti mondatoknak semmi közük a testet a lélektől természetellenes módon szétválasztó téves teológiai gondolatokhoz, amelyek szükségszerűen a földi világ teljes elutasításába torkollanak. Theodorétosz a rábízott közösség olyan pásztora marad, aki földi nyáját éberen készíti fel „a jövő dolgokra”. A tisztas keresztyén magatartás gyakorlati útmutatója azokat a hívőket veszi célba, akik jelenleg földi országokban élnek ugyan, de már ebben a világban úgy kell viselkedniük, mint a mennyi „politeia” polgárai. A szerző egy olyan világban és történelmi korban próbálja a keresztyén szeretet töretlen folytatásának és gyakorlásának alapjait megteremteni, amelyben ő maga is látja, hogy az egyetemes egyházra „rátör a vihar”, amint ő maga írja egy évvel később a keleti szerzetesekhez címzett 151. sz. levelében, miután a 431-es efézusi tragédia következtében Kelet egyháza egy időre valóban kettéhasadt. A feltámadott Úr által megígért jövő világ (αἰὼν μέλλων) felé irányuló vágyódás – melyre a Szent Lélek készíti fel az övéit – újabb jele a szerző közösségi-lelkigondozói elkötelezettségének, annál is inkább, mivel ez az elkötelezettség és ez a szándék határozza meg Theodorétosznak az egész *oikonomia* iránti viszonyulását.

Krisztus megkísértése Alexandriai Kürillosz értelmezésében

Térjünk rá a megkísértés történetének kürilloszi értelmezésére. Már a kezdet kezdetén világos, hogy a két teológus nem ugyanazokat a kérdéseket teszi fel (néha még a hasonló kérdések iránya sem ugyanaz), így nem is várhatunk választ mindkettejüktől a két táborban együttesen fölmerülő minden problémára. Éppen ezért tartom a két nézőpontot inkább egymás kiegészítőinek, semmint feltétlenül ellentmondóknak.

A Kürillosz *Máté-kommentárjának* fennmaradt töredékei alapján a kísértés tétje az ördög szemszögéből nézve a következő: Krisztust üres dicsőségvágyba kell hajszolnia [ἵνα εἰς κενοδοξίαν ἐλκύσῃ τὸν Χριστόν].⁴¹ *Lukács-kommentárjában* Kürillosz egyértelműen kijelenti, hogy

Isten Egyszülött Igéje [...] Megváltóként és Szabadítóként jelent meg a földön lakók számára. [...] Fölkelt tehát és segített [az emberiségen], szolgai formát vett föl, és emberekhez hasonlónak tette magát [...] az ellen a gyilkos és lázadó kígyó ellen, aki bűnt hozott mireánk, [...] hogy így az ő [ti. az Ige] eszközein keresztül és őbenne [ti. az Igében] jussunk győzelemhez, hiszen Ádámban már régóta vereséget szenvedtünk és elbuktunk.⁴²

Íme, itt is találkozunk az első és a második Ádám párhuzamával. De egyben ez az utolsó alkalom is, hogy hallunk róla, hiszen a Kürillosz megváltástanában egyáltalán nem játszik központi szerepet. Mindazonáltal ő is elismeri, hogy a Fiú emberi természete nyerte meg a Sátán elleni küzdelmet és a jutalmi jelvényt:

És a földön lakók között valóban egy sem akadt, aki feltámadhatott volna az ő [ti. a Sátán] hatalma ellen; de a Fiú föltámadott ellene, és harcolt vele, hozzánk hasonlónak tette magát. Így tehát, amint mondtam, az őbenne győztes emberi természet elnyeri a koronát.⁴³

⁴¹ Joseph Reuss: 'Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche', *Texte und Untersuchungen*, 61 (1957), 162.

⁴² Payne Smith: A Commentary upon the Gospel According to S. Luke by S. Cyril, Patriarch of Alexandria, 2 kötet (Oxford: Oxford University Press. 1859), 49.

⁴³ Ibid., 50.

Eddig a mozzanatig a két szerző lényegében azonos véleményt képvisel a küzdelem és a győztes vonatkozásában, noha megfigyelhető, hogy míg Kürillosz nagyon szigorúan szinte csak „az Ige” és „a Fiú” neveket használja, Theodorétosznál mind az „Isten-Ige”, mind pedig „a Megváltó Krisztus” név egyaránt előfordul. Kürillosznál – mivel ő minden cselekedetet közvetlenül az Isten-Igének, a Szentháromság második Személyének akar tulajdonítani – éppen ezért jóval ritkábban találkozunk a „Jézus” és a „Krisztus” nevekkal.

A két teológiai gondolkodás egymástól való fokozatos eltérésének első jele az a mód, ahogyan a szerzők a Krisztus győzelmét *nekünk* tulajdonítják. Ez azonban – érdekes módon „visszafelé” – éppen azt dönti el, hogy voltaképpen magának *Krisztusnak* hogyan tulajdonítják ezt a győzelmet. Theodorétosz, amint láttuk, a maga (részben) lelkigondozói céljának megfelelően jogi úton halad az érveléssel, és azt mondja, hogy a Krisztus győzelmében való részesedésünk *az övével közös emberi természet* révén lehetséges:

Győzelmünk a mi Megváltónk győzelme, amint a mi ősatyánk [ti. Ádám] bukása a mi közös [κοινή] bukásunk lett. Amiképpen osztozunk [ἐκοινωνήσαμεν] az ő sorsában, ugyanúgy kell élveznünk a javakat azzal, aki egyrészt közülünk vétetett, másrészt érettünk koronáztatott meg (*De incarnatione* 12 in PG 75, 1436D-1437A).

Kürillosz – ugyanezen cél érdekében [ti. hogy a Krisztus győzelméből részesítsen bennünket] – a Szent Lélek közvetítő erejéhez folyamodik. A Szent Lélek, aki a pusztában ugyanúgy Krisztussal volt, ahogyan ma velünk is van, a gyermekké fogadás által *az isteni természetben* részesített bennünket:

Íme [...] a Szent Lélek kegyelmével Krisztusban első zsengeként felkent és a legmagasabb tisztességgel megkoronázott emberi természet! [...] A gyermekké fogadtatás dicsőséges kiváltságának birtokában a Szent Lélek közvetítésével az isteni természet részeseivé tettünk.⁴⁴

Külön köszönettel tartozom Dr. Parvisnak azért a megfigyeléséért, hogy a Kürillosz krisztológiai gondolkodása hol a keresztség, hol az úrvacsora mentén halad. A fenti részlet inkább az előbbi csoportba sorolható, ahol a hangsúly a Szent Lélekre esik, miközben az úrvacsorai-eukharisztikus formulákban szerzőnk a Krisztus testét helyezi előtérbe. Ezzel együtt azonban az alexandriai pátriárka szándéka mindkét esetben változatlanul megmarad: az emberiséget mindenképpen *az isteni természetben* kívánja részesíteni.

A fentiek értelmében megengedhető az a következtetés, miszerint a bennünket Krisztussal összekötő kapocs Theodorétosz számára *a közös emberi természet*, Kürillosz számára pedig *az isteni természet* (melyet a keresztségben a Szent Lélek, az úrvacsorában a Krisztus teste közöl velünk). Theodorétosz számára a megváltás Krisztus önmegalázását jelenti, azét a Krisztusét, aki emberi módon viseli a mi szenvedésünket, és bennünket valós emberi győzelemmel ajándékozik meg; Kürillosz pedig úgy látja őt, mint aki lehajol és fölemel bennünket az ő (istenti) természetébe. Mindkét gondolat elfogadható – természetesen az illető szerző saját teológiai rendszerén belül. Mindazonáltal, az általuk feltett kérdések nem azonosak, melyből az is következik, hogy válaszaik és

⁴⁴ Ibid., 50.

hangsúlyaik sem lehetnek ugyanazok. Kürillosz számára például nem okoz teodiceai gondokat az a tény, hogy az ő értelmezése szerint Krisztus az emberré lett isteni Igé-ként a maga isteni erejével győzte le az ördögöt, hiszen ezt írja:

A Sátán ezeket a verseket [Zsolt 91, 11–12: „Az ő angyalainak parancsol felőled”] a Megváltóra, mint közönséges emberre [ὡς ἐπ’ ἀνθρώπου κοινού] alkalmazta. Teljes sötétségben lévén ugyanis, tökéletesen elborult elméjével [...] nem ismerte föl [ἡγνόησε], hogy maga Isten – aki az emberré lett Igé – volt az, aki az üdvrend [szerint] megkísértetett. [ὅτι θεὸς ὢν ὁ Λόγος γέγονεν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς ἦν ὁ οἰκονομικῶς πειραζόμενος]⁴⁵ (Smith, *A Commentary by Cyril*, 57; vö. PG 72, 533BC, ill. 529C).

Furcsamód, Kürillosz fenti értelmezése tökéletesen megegyezik nagy történelmi ellenfelének, Nesztoriosznak a magyarázatával – aki számára a Sátán ilyen jellegű „becsapása” szintén nem teodiceai kérdés – amint azt Luise Abramowski igazolja.⁴⁶ Továbbá, mivel az értelmes lélek az emberi természethez tartozik – amely Kürillosz nézete értelmében nem a minket Krisztussal összekötő kapocs, hiszen szerinte ezt a szerepet az isteni természet tölti be – Kürillosznak valóban semmi érdeke nem fűződik ahhoz, hogy a Krisztus emberi lelkének lehetséges szerepét vagy helyét a megkísértés történetében próbálja körvonalazni. Ez a kísérlet – legalábbis az alexandriai pátriárka teológiai gondolkodásának rendszerén belül – teljesen fölösleges lenne. Az egyetlen figyelemreméltó dolog, amit Kürillosz az első megkísértés után említ, a test földi eledelelének és az Isten Igéjének, mint az értelmes lélek szellemi táplálékának párhuzamba állítása. Ez lenne tehát a Kürillosz gondolkodásának eukharisztikus vonala, noha a Krisztus emberi természetén belüli értelmes lélek teológiai súlyát ez sem teremti meg:

A föld magvaiból való eledel táplálja a mi földi testünket [τὸ γήινον ἡμῶν σῶμα] [...] az értelmes lélek azonban szellemi egészségre az isteni Igé által érlelődik [ψυχὴ δὲ ἡ λογικὴ λόγῳ τῷ θεῷ πρὸς εὐεξίαν ἀδρύνεται τὴν πνευματικὴν] (Smith, 54–55, vö. PG 72, 529C).

A λογικὴ és a Λόγος közötti párhuzam a szöveg alapján érdekesnek tartható ugyan, de tulajdonképpen ez a részlet sem árul el semmit abból, hogy Kürillosz hogyan látta a Krisztus emberi lelkének a megkísértés történetében betöltött szerepét, illetve milyen helyet szánt neki saját megváltástanában. Ezen különösebben nem is kell csodálkoznunk, hiszen a Theodorétosztól eltérő alapokról indulva szerzőnk számára a kérdés fel sem merülhetett. A Kürillosz érdeme kétségtelenül abban áll – az utókor elsősorban ezt köszönte és gyakran köszöni neki ma is –, hogy biztosította a személy (és így a cselekvő alany) egységét, hiszen Theodorétossal egybehangzóan állítja, hogy az Igé engedte meg az éhség fellépését. E magyarázat során azonban végig – az ale-

⁴⁵ A fenti mondat akár így is fordítható: „[az ördög] nem ismerte föl, hogy [maga] Isten – aki az Igé – lett emberré, és ő maga volt az, aki üdvrendi értelemben/üdvrendileg megkísértetett”.

⁴⁶ Nesztoriosz hasonló jellegű érvét a pátriárka életművének legavatottabb ismerője, Luise Abramowski így foglalja össze: „Aus den *Nestoriana* kann man auch entnehmen, wie sich Nestorius die Funktion des Gott Logos beim Kampf Christi mit dem Teufel denkt. Bei Ps. Nestorius ist die Gottheit der Richter über den Kampf zwischen Jesus und Satan, sie spricht den Sieg der Menschheit zu, den diese allein, durch ihren Gehorsam und die Unterwerfung unter Gottes Willen errungen hat. Nestorius sagt dagegen, der Gott Logos habe der von ihm angenommenen menschlichen Natur geholfen, der Teufel in seiner Dummheit habe das nicht gesehen” (Luise Abramowski: *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 242 (Louvain: CSCO 1963), 224–225).

xandriaiakra általában jellemző – ún. Λόγος-σάρξ nyelvet használ, amely a maga rendjén eltünteteti az ördög támadásai által okozott valóságos emberi szenvedés minden drámaiságát és belső feszültségét:

Ὁ [Isten Igéje] beleegyezett, hogy a test természete keresse a magát [ti. az eledelt] [συγκεχώρηκε τῇ τῆς σαρκὸς φύσει ζητῆσαι τὰ ἑαυτῆς]. Ebben az értelemben állítjuk, hogy ő [az Ige] éhezett. [...] Ő alig engedte, hogy a test maga szenvedje el saját [éhségét] [τὴν σάρκα ἐφίησι μόλις τὰ οἰκεία παθεῖν αὐτῇν], hiszen azt mondja, hogy ő [ti. az Ige] éhezett. És miért? Azért, hogy ő – Isten és ember lévén – tényleg felismerhető legyen, [mint] aki egyértelműen egy és ugyanaz [εἷς καὶ ὁ αὐτός δηλονότι]: egyidejűleg nagyobb nálunk istenség szerint és egyenlő velünk emberség szerint (Smith, 53; vö. PG 72, 528D).

Ez a részlet krisztológiailag tökéletes. Mindazonáltal, a μόλις (=nehezen, alig) kifejezésen túl (melyet lehet úgy is értelmezni, hogy az Ige szinte alig engedélyezi magának a testnek a szenvedését, hogy ezáltal minden emberi tapasztalat közvetlenül neki – ti. az Igének – legyen tulajdonítható) a legtöbb, amit a szöveg nyelve megenged, az az értelmes lélek „fizikai”, de semmiképpen nem „teológiai” tényezőként való elfogadása (az előbbi ugyanis azt jelenti, hogy az értelmes lélek „jelen van” ugyan Krisztusban, de nem tesz semmit). Kürillosz *Lukács-kommentárjában* tulajdonképpen meg sem említi Krisztus emberi lelkét. Érthető tehát, hogy miközben Kürilloszt nem lehet antiochiai alapon elítélni azért, hogy a bibliai elbeszélés drámai hangulatát az isteni győzelem felletti üdvívalgásra változtatva a magyarázatból teljesen kihagyta a Krisztus tökéletes emberségét, ugyanígy Theodorétoszt sem lehet a kürilloszi szemszögből elmarasztalni azért, mert híven megőrizte a bibliai elbeszélés feszültségét, amely őt egy egészen más rendszeren belül valóban más kérdések feltevésére indította.

Theodorétosz és Kürillosz: ellentét vagy hangsúlybeli különbség?

A következtetések levonása előtt érdemes megvizsgálni, hogy vajon mindkét szerző érvelési módja összeegyeztethető-e az ortodox gondolkodással. Ennek szemléltetésére kissé „heterodoxnak” tűnő megoldást választottam: megpróbáltam ugyanis „az ördög ügyvédjét” játszani és elképzelni ezen „ördögi teológia” kapcsán a két teológus közti párbeszédet. A párbeszéd fő témája tehát az ördög hozzáállása és véleménye arról, hogy a küzdelemben Isten maga is részt vállalt.

Ennek a képzeletbeli párbeszédnek már a legelején világos, hogy a kiindulópontok különböznek egymástól (Theodorétosz inkább a *miért*-et, Kürillosz inkább a *hogyan*-t hangsúlyozza, természetesen egyikük sem kizárólagosan). Ha valaki figyelmen kívül hagyja a két megközelítés ezen alapvető különbségét, a párbeszéd azonnal pusztán két egymásba szőtt monológgá válik: rendkívül fontos, hogy ma ne ugyanezt cselekedjük.

Ismét Theodorétossal kezdem, hiszen voltaképpen az antiochiai teológia a megváltástani „botránykő” ebben a történetben. Ahogyan Kürosz püspöke a kísértő szájába adja: az ördög azt kéri Istentől, hogy ne harcoljon együtt a küzdővel (μόνον μὴ συμμαχήσης παλαίοντι – PG 75, 1444C). Erre Kürillosz nyilvánvaló, kiszámítható kérdése következik: „Hogy merészelhet valaki ilyet mondani? Talán azt érti ezalatt, hogy Krisztus, a Fiú nem Isten, vagy hogy Isten nincs ott, amikor a Fiú megkísértetik? Vagy talán az, aki küzd, nem az Isten Fia?”

Theodorétosz válasza: „Nem, én egyáltalán nem ilyesmire gondolok. Én azt állítom, hogy Isten nem harcolt az első Ádám oldalán. Felkészítette, kiadta a kert közepén lévő fára vonatkozó parancsot, azaz megtanította számára a küzdelem szabályait, ő volt a Teremtője és mondhatni edzője, de nem avatkozott bele a küzdelembe egyik oldalon sem. Miért lépne közbe a második Ádám oldalán? Igazolható lenne-e ez az ő igazságossága szempontjából? Nem azt sugallaná-e inkább, hogy a második Ádámnak az elsőhöz viszonyítva összehasonlíthatatlanul nagyobb esélyei voltak a győzelemre, hiszen maga Isten (ti. az Ige) harcolt az ő oldalán?”

Theodorétosz jórészt jogi megalapozottságú válaszát követően Kürillosz valószínűleg ilyesmit kérdezne: „de hát nem ő maga az Isten Igéje? Mi módon lehetne ő a saját Személyén belül megosztva, mikor Krisztus a testté lett Ige? Hogyan maradhatna az Ige távol a küzdelemtől, mikor ő maga a megkísértett Személy?”

Theodorétosz következők: „Ígen, ő minden kétséget kizáróan Isten Igéje, és a Szentháromság második Személye, aki emberré lett. Nincs megosztás, hiszen ő nem hagyja magára az emberi természetet, hanem ő az, aki *megengedi az éhség jelentkezését*, aki *elrejtí istenségét* annak érdekében, hogy küzdelemre hívassa a Sátánt. Mindazonáltal emberként kell megkísértetnie, de nem azért, hogy kettéoszthassuk az egy Személyt, hanem azért, hogy Isten igazságossága csorbítatlanul megőriztessék. Ez ugyanis nem csupán a Krisztus kétségbevonhatatlan személyi egységéről szól, hanem egyben Isten pártatlan igazságosságának elvi kérdéséről is, hiszen ő minden embert egyenlőnek tekint. Így hát emberként – mivel Istent nem lehet megkísértetni – Krisztus velünk mindenben egyenlő, helyesebben szólva: velünk mindenben egyenlővé tétetett, a bűnt kivéve. Következésképpen emberként kell a Sátántól megkísértetnie, hiszen ugyanannak a természetnek kell a kísértést elszenvednie, és kell a Sátánt szabadon visszautasítania, ahogyan Ádám is tehette volna Édenben, de elbukott. E bukás óta minden ember a Sátán hatalma alá került a megromlott emberi természetben lévő, Ádámtól eredő bűn miatt. A második Ádám ismét ugyanazzal az eséllyel rendelkezik, mint az első, ti. ugyanazzal a bűntelen természettel, tökéletesen szabad akarattal, melyet nem rontott meg az eredendő bűn. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a küzdelem idejére Isten őt magára hagyja – hiszen Isten nem hagyhatja el önmagát – mindazonáltal, a kihívásnak pontosan ugyanolyan esélyekkel kell szembenéznie, mint az első Ádámnak, ha valóban a második Ádám akar lenni.”

Úgy gondolom, fölösleges tovább nyújtani a fenti párbeszédet. Meggyőződésem, hogy ez a fő oka Theodorétosz következetesen védelmezett tételének, miszerint Krisztus az ördögöt emberi bölcsességgel [*ἀνθρωπίνη φιλοσοφία*] és nem az istenség erejével [*ἐξουσία θεότητος*] győzte le. Szerzőnknek a megkísértésről szóló drámai értelmezése háttérben elsősorban Isten pártatlan igazságosságának, illetve a minden hívőre érvényes személy szerinti szentség követelményének gondolata áll – ezek az antiochiai értelmezés fő jogi és lelkigondozói mozgatórugói, hiszen a személyes szentség követelményének kapcsán a megkísértett Úr az engedelmesség valóságos emberi példáját és biztosítékát nyújtja. Utóbbit nem véletlenül neveztem az *imitatio Christi* keleti változatának, mely kizárólag az azt nem ismerők számára tűnik merő „pelagianizmusnak”. Theodorétosz ugyanebben a művében eljut annak kimondásáig, hogy Krisztus „önként vállalta az üdvösségszerző szenvedéseket” (I. *De incarnatione* 26). Ez a gondolat a Krisztusban meglévő két akaratnak a szerző általi világos elismerését jelzi, mely önmagában is évszázadokkal túlmutat Theodorétosz korán. R. V. Sellers találó megállapítása szerint:

Ezeket az [Antiochiai] tanítókat mindenekfelett az ember, mint erkölcsi lény érdekli. [...] Lehet ugyan őket „antropologistáknak” nevezni, de antropológiájuk szoros belső kapcsolatban áll erkölcsi és megváltástani eszméikkel.⁴⁷

A Kürillosz és Theodorétosz gondolkodásának az ortodoxiával való egyidejű megfeleltethetősége szintén megválaszolható kérdés. A dogmatörténet különösen érdekes jellegzetessége az a tény, hogy mindkét hagyomány tovább élt, és nem csupán a középkorban, hanem a 16. században is újra feltámadt. Miközben Luther és a lutheránus ortodoxia világosan az alexandriai hagyományt követte, addig a helvét irány képviselői – Kálvin, Bullinger, Bucer, Ursinus, Olevianus és mások – egyértelműen az antiochiai gondolkodás hatása alatt voltak. Mivel meg sem próbálhatom felsorolni, még kevésbé áttekinteni e neves teológusok munkáinak idevágó részeit, a mindnyájunk által jól ismert *Heidelbergi Káté* segítségével foglalom össze a református teológia gondolkodását, azét a teológiáét, amely meglepő módon a Theodorétosz *De incarnatione*-jához és az antiochiai iskola többi mestereinek írásaihoz nagyon hasonló képet fest az üdvtörténetről. Noha a Káténak különösen *Az ember megváltásáról* szóló fejezete vonatkozásában szinte kizárólag az anselmusi elégtétel-tan hatását szoktuk kiemelni, elég kevésszer merül föl, hogy jó néhány alapdolgot maga Anselmus is sok esetben „úgy vett” a korábbi teológiai hagyományból. Éppen a Heidelbergi Káté alább következő kérdései kapcsán utalnék vissza a jelen tanulmány elején található megállapításra, miszerint feltehetőleg nagyon kevés olyan teológiai tételt mondhatunk ki ma, amit hosszú idővel ezelőtt valaki már ne állított vagy képviselt volna. Korunk sok teológusának azon szilárd meggyőződése, miszerint az ő korszakalkotó „eredetiségéhez” nem férhet kétség, nagyon gyakran pusztán hiányos olvasottsággal és az ebből következő önámítás illúziójával magyarázható.

A Kátéhoz visszatérve: a *dőlt betűs kiemelésekkel* éppen azokat a pontokat igyekeztem megjelölni, amelyek szinte kísértetiesen „rímelnék” erre az ősi, sokszor igaztalanul kárhoztatott, magát Anselmust és híres „satisfactio-tanát” is évszázadokkal megelőző antiochiai hagyományra.

5. Kérdés: Megtarthatod-e tökéletesen mindezeket? **Felelet:** Semmiképpen nem; mert *természet szerint* hajlandó vagyok Isten és felebarátom gyűlölésére.

6. Kérdés: Hát az Isten az embert ily gonosszá és fonákká teremtette? **Felelet:** Nem; sőt inkább Isten az embert jóvá és a maga hasonlatosságára, azaz *valóságos igazságban és szentségben* teremtette, azért, *hogy az ő teremő Istenét igazán megismerje*, szívből szeresse és örök üdvösségben vele éljen, Őt dicsérje és magasztalja.

7. Kérdés: Honnan van tehát az emberi természet eme *romlottsága*? **Felelet:** Első szüleinknek, Ádámnak és Évának a paradicsombeli esetéből és engedetlenségéből, minek következtében *a mi természetünk úgy megromlott*, hogy mindannyian bűnben fogantattunk és születünk.

9. Kérdés: Nem *igazságtalanul* cselekszik-e azért az Isten az emberrel, mikor tőle törvényében olyat követel, amit teljesíteni nem képes? **Felelet:** Nem, mert Isten az embert *olyanná teremtette*, hogy teljesíthette azt. Az

⁴⁷ „These teachers are supremely interested in man the moral being [...] they may be called anthropologists, but their anthropology is intimately associated with their ethical and soteriological ideas”. Lásd R. V. Sellers: *The Council of Chalcedon* (London: SPCK 1961), 164.

ember azonban a Sátán ösztönzésére, *szándékos engedetlenségével* mind magát, mind utódait azoktól az isteni ajándékoktól megrabolta.

12. Kérdés: Mivel tehát Isten igazságos ítéletéből ideiglenes és örökké tartó büntetést érdemeltünk: miképpen szabadulhatunk meg e büntetéstől és juthatunk ismét kegyelembe? **Felelet:** Isten azt akarja, hogy *igazságosságának elégtétel adassék*. Ezért nekünk tökéletesen *meg kell fizetnünk*, vagy saját magunk erejéből, vagy más által.⁴⁸

13. Kérdés: Mi magunk képesek vagyunk-e a megfizetésre? **Felelet:** Semmiképpen nem, sőt inkább napról napra *növeljük tartozásunkat*.

14. Kérdés: Hát bárki, aki csak teremtmény, megfizethet-e miértünk? **Felelet:** Egy sem. Először azért, mert *Isten nem akar más teremtményt megbüntetni* az ember bűnéért. Másodszor, mert teremtmény nem viselheti el az Isten bűn ellen való örök haragjának súlyát, sem másokat attól meg nem szabadíthat.

15. Kérdés: Milyen közbenjárót és megváltót kell tehát keresnünk? **Felelet:** Olyat, aki *valóságos és igaz ember*, mindazonáltal minden teremtménynél hatalmasabb, azaz *egyszersmind valóságos Isten* is.

16. Kérdés: Miért kell neki valóságos és igaz embernek lennie? **Felelet:** Mert Isten igazságossága megköveteli, hogy *ugyanaz az emberi természet fizessen meg* a bűnért, amely azt elkövette, márpedig, aki maga is bűnös, másokért meg nem fizethet.⁴⁹

17. Kérdés: Miért kell neki egyszersmind igaz Istennek is lennie? **Felelet:** Hogy *istenségének erejéből* Isten haragjának terhét *mint ember* elhordozza,⁵⁰ és nekünk az igazságot és az életet visszaszerezhesse és ajándékozhasssa.

Habár a fenti mondatok – és kiemelt *dólt betűs* részeik – önmagukért beszélnek, két mondatban érdemes összefoglalni a bennük lévő teológiai üzenetet. Az érvelés menete tökéletesen megegyezik az antiochiai gondolkodással (tehát nemcsak Theodorétosz egyetlen munkájával!): Isten a maga képére teremtette az embert, aki betölthette volna az ő törvényét, de szándékos engedetlenségével megrabolta magát ettől az ajándéktól. Isten igazságossága elégtételt követel, de az ember bűnéért ő nem büntethet meg egyetlen más teremtményt sem, hiszen ugyanaz az emberi természet kell megfizesse Teremtője iránti tartozását. Krisztus az egyetlen, aki – mivel egyszerre Isten és ember – isteni erejével *emberként* képes elhordozni Isten haragjának terhét. Így nemcsak eleget tesz Isten igazságosságának, hanem az egész emberiséget részeltetheti a visszaszerzett isteni ajándékokban. A híres páli gondolatot tehát, mely szerint „miután ugyanis *ember*

⁴⁸ Ezen a ponton szokták gyakran – és kizárólag – az anselmisi hatást emlegetni, pedig nemcsak Theodorétosznál, hanem mestereinél: Diodorosznál, Mopszvesztiai Theodorosznál, sőt Khrüszosztomosznál (és az őket megelőző nagyoknál) is hasonló hangsúllyal szerepel a Krisztus megváltására való ráutaltságunk kérdése. A különbség csupán az, hogy abban a korban még nem az arisztotelészi logika nyelvén és keretei között fogalmazták meg a lényegüket tekintve azonos tételeket.

⁴⁹ Itt teljesen egyértelműen antiochiai talajon fogant gondolattal van dolgunk, amit éppen a Theodorétosz és az antiochiaiak megkísértés-értelmezése világít meg a legérthetőbben.

⁵⁰ A német szöveg világhálón is elérhető különböző változataiban megfigyelhető annak az eredendő antiochiai gondolatnak a súlya, miszerint Krisztusnak *emberként*, az ő saját *emberi természetében* kell elhordoznia Isten haragjának terhét. Az egyik változat szerint az ő feladata „die Last des Zorns Gottes in seinem Menschsein ertragen”, a másik szerint pedig „als Mensch ertragen”. Tulajdonképpen mindkettő ugyanazt fejezi ki: Krisztus elégtétele és teherhordozása egyértelműen isteni erejéből táplálkozó *emberi teljesítmény* kell legyen. L. pl. http://www.calvinianum.de/Bekenntnis/HK/So_06.html; vö. *Der Heidelberger Katechismus von 1563*, Autorisierte Ausgabe der Evangelisch-Reformierte Kirche W. B. in Österreich, Sprachlich revidierte, provisorische Ausgabe 1996 (Neuhofen a.d. Krems: Evangelisch Reformierte Medien 1998), A-6; l. <http://www.reformiert.at/pdf/hk.pdf>.

által van a halál, szintén *ember által* van a halottak feltámadása is” (1Kor 15, 21) a teher elhordozása, az elégtétel és a javak visszaszerzése tekintetében meglepően hasonló módon értelmezi mind az antiochiai, mind a helvét irányú reformátori teológia.

Anélkül, hogy erre a mindenképpen érdekes, noha elég késői párhuzamra több időt vesztegetnénk, úgy vélem, tévedés volna azt állítani, hogy a két neves teológus bármelyikének (ti. Kürillosznak, illetve Theodorétosznak) teljesen igaza volt, a másik pedig egyértelműen tévedett. Mindketten hatalmas horderejű teológiai hozzájárulással írták be nevüket a dogmatörténelembe, és mindkettejükre óhatatlanul szükségünk van a Megváltó Személyéről alkotott helyes teológiai összkép kialakításához. Természetesen, mindkettejük rendszerének megvoltak a hiányosságai, amelyeket az idők során tovább kellett finomítani, javítani vagy újra átgondolni.

A jelen rövid kutatás eredménye tehát az, hogy az ortodox alexandriai és a nem kevésbé helyesen tanító antiochiai iskola egymással párhuzamos krisztológiai tanítása között – középkori, reformációkorabeli, sőt akár mai jelentkezéseikkel együtt – valóban vannak tagadhatatlan különbségek, de ezek elsősorban a megváltástani kiindulópont függvényei, és így nem feltétlenül kizárják, hanem sokkal inkább kiegészítik egymást. Ha tehát az ortodoxia érdekében, még ha fájó szívvel is, de olykor választanunk kell Theodorétosz és Nesztoriosz, Theodorétosz és Eutükhész, Kürillosz és Nesztoriosz, illetve Kürillosz és Eutükhész között, a jelen tanulmányban arra igyekeztem fölhívni a figyelmet, hogy a fentiek mintájára egyáltalán nem szükséges választani Kürillosz és Theodorétosz között – különösen, ha nem akarunk valami nagyon értékeset elveszíteni a keresztyénség Jézus Krisztusra vonatkozó közös tanításából. Éppen ezért tartom Kalcedont és a 451-es Kalcedoni Hitvallást „folyosónak” – amelyen kéz a kézben, egymás mellett haladhat mindkét ógyházi hagyomány, a négy híres kifejezés pedig (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως) nem más, mint a folyosó két oldalát szegélyező „oszlopsor”, melyek közül sem jobbra, sem balra nem szabad kilépni – és nem egy keskeny „ösvénynek” vagy éppen „kötéltáncnak”, amelyen szükségszerűen csak egy „vándor” vagy „kötéltáncos” fér el, mellette nem haladhat senki, azaz valamelyik hagyomány felett szükségszerűen pálcát kell törni, úgy ahogyan azt az 553-as konstantinápolyi ún. ötödik egyetemes zsinat eléggé nem sajnálható módon cselekedte.

A Krisztus Személyének mind az antiochiai, mind az alexandriai megvilágítására napjainkban is égető szükség van, és nemcsak krisztológiai, nemcsak megváltástani, hanem társadalmi, lelkigondozói, missziói, sőt kulturális értelemben is. A velünk együtt emberként szenvedő örökkévaló Úrra, arra, aki nem isteni színjátékot jött bemutatni, és nem tőlünk távoli magasságokból küld a kor embere számára egyre kevesebb tekintéllyel bíró isteni üzeneteket, hanem hús-vér emberré mérsékelvén önmagát mindent (és annál sokkal többet) végigszenvedett, mint amit nekünk kellett és kellene elszenvednünk – erre az ily módon kissé „emberközelibb” és Theodorétosz által saját bajnokunkként élénk állított Szabadítóra talán éppen a napjainkban fokozott hevességgel folytatódó szekularizáció idején van a legnagyobb szükségünk.

Edinburgh, 2003. július 10-én,

Pásztori-Kupán István
Ajánlom tisztelettel és hálás szeretettel
David F. Wright edinburghi professzoromnak és felügyelő tanáromnak,
aki nemcsak a doktori dolgozatom készítése fölött öröködtött vigyázó szemmel,
de az ő bölcs és körültekintő személyes gondoskodása nélkül
ez a tanulmány nem hangozhatott volna el a doktori oklevelem átvételének előestéjén.

Irodalom

Elsődleges források

Kéziratok

Bayerische Staatsbibliothek, Monacensis gr. 473
 Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticanus gr. 841
 Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticanus gr. 1611
 Bibliothèque Nationale de France, Parisinus gr. 208
 Österreichische Nationalbibliothek, Vindobonensis theol. gr. 71

Szövegkiadások

Denzinger, Heinrich: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. (Szerk. Peter Hünermann, 37. kiadás. Freiburg: Herder) 1991.
 Garnerius, Johannes (Szerk.): *Beati Theodoretī Episcopi Cyri Operum Tomus V*. Nunc primum in lucem editus, Cura et studio Joannis Garnerii, presbyteri e Societate Jesu, opus posthumum (Párizs: 1684)
 Garnerius, Johannes (Szerk.): *Marii Mercatoris S. Augustino aequalis Opera quaecumque exstant*. Prodeunt nunc primum studio Joannis Garnerii Societatis Jesu presbyteri. Párizs: Cramoisy 1673.
 Hahn, G. Ludwig: *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*. III. kiadás. Breslau: E. Morgenstern 1897.
 Háy János (Szerk.): *Az isteni és az emberi természetről – görög egyházatyák*. 2 kötet. Budapest: Atlantisz 1994.
 Jackson, Blomfield (Ford.): *The Ecclesiastical History, Dialogues, and Letters of Theodoret*. (Szerk. Henry Wace és Philip Schaff) A Select Library of Nicene and Post Nicene Fathers of The Christian Church, III. Oxford, James Parker 1892.
 Küroszi Theodorétosz: *De incarnatione Domini*. (Kürillosz neve alatt) in *PG* 75, 1419–1478. Petit-Montrouge 1859.
 Küroszi Theodorétosz: *De sancta et vivifica Trinitate*. (Kürillosz neve alatt) in *PG* 75, 1147–1190. Petit-Montrouge 1859.
 Mai, Angelo (Szerk.): *Classicorum auctorum e Vaticanis Codicibus editorum*. Róma 1838.
 Mai, Angelo (Szerk.): *Nova Patrum Bibliotheca*. 8 kötet + Appendix. Róma 1844–1871.
 Mai, Angelo (Szerk.): *Scriptorum Veterum Nova Collectio*. Róma 1833.
 Migne, Jacques Paul (Szerk.): *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*. 221 kötet. Párizs 1844–1864. rövidítése: *PL*
 Migne, Jacques Paul (Szerk.): *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 161 kötet. Párizs 1857–1887. rövidítése: *PG*
 Reuss, Joseph: 'Matthäus-Kommentare aus der Griechischen Kirche'. *Texte und Untersuchungen*. 61 (1957)
 Sirmondus, Jacobus (Szerk.): *Beati Theodoretī Episcopi Cyri Opera Omnia in quatuor tomos distributa, Cura & Studio Jacobi Sirmondi Societatis Jesu Presbyteri*. 4 kötet. Párizs 1642.
 Smith, Payne R. (Szerk., ford.): *A Commentary upon the Gospel According to S. Luke by S. Cyril, Patriarch of Alexandria*. 2 kötet. Oxford: Oxford University Press 1859.
 Wickham, Lionel R. (Szerk., ford.): *Cyril of Alexandria: Select Letters*. Oxford, Clarendon Press 1983.

Másodlagos források: cikkek, tanulmányok, dolgozatok

Abramowski, Luise: *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 242 (Louvain: CSCO 1963)
 Abramowski, Luise: 'The Theology of Theodore of Mopsuestia'. In: *Formula and Context: Studies in Early Christian Thought*. (Aldershot: Variorum 1992), 1–36.
 Anastos, Milton V.: 'The Immutability of Christ and Justinian's Condemnation of Theodore of Mopsuestia'. *Dumbarton Oaks Papers*. 6 (1951), 125–60.
 Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*. 13 kötet + Register (Zürich: EVZ, 1932–1970)
 Clayton, Paul Bauchman, Jr.: *Theodoret, Bishop of Cyrus, and the Mystery of the Incarnation in Late Antiochene Christology* (kéziratot doktori dolgozat) Union Theological Seminary, New York 1985.

- Der Heidelberger Katechismus von 1563*. Autorisierte Ausgabe der Evangelisch-Reformierte Kirche W. B. in Österreich, Sprachlich revidierte, provisorische Ausgabe 1996 (Neuhofen a.d. Krems: Evangelisch Reformierte Medien, 1998) – Id. <http://www.reformiert.at/pdf/hk.pdf>
- Diepen, H. M.: 'Théodoret et le dogme d'Éphèse', *Recherches de science religieuse*. 44 (1956), 243–47, melyet Jean Daniélou válasza követ, uo. 247–48.
- Grillmeier, Aloys: *Christ in Christian Tradition, From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Ford. J. S. Bowden, II. javított kiadás. London–Oxford: A. R. Mowbray 1975.
- Guinot, Jean-Noël: *L'exégèse de Théodoret de Cyr*. Théologie historique, 100 (Párizs: Beauchesne 1995)
- Guinot, Jean-Noël: 'L'Expositio rectae fidei et le traité *Sur la Trinité et l'Incarnation* de Théodoret de Cyr: deux types d'argumentation pour un même propos?' *Recherches Augustiniennes*, 32 (2001). 39–74.
- Guinot, Jean-Noël: 'Théodoret de Cyr: exégète ou compilateur?'. *Atti Accademia Peloritana dei Pericolanti, Classe di lettere, Filosofia e belle arti*, 69 (1995). 229–52.
- Kesich, V.: 'The Antiocheans and the Temptation Story'. *Studia Patristica*. 7 (1966), 496–502.
- Koch, Günter: *Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Kyros, Eine dogmen- und theologisch-geschichtliche Untersuchung*. (Szerk. Heinrich Bacht) Frankfurter theologische Studien, 17. Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1974.
- Mandac, Marijan: 'L' union christologique dans les oeuvres de Théodoret antérieures au Concile d'Éphèse', *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 47 (1971), 64–96.
- McNamara, Kevin: 'Theodoret of Cyrus and the Unity of Person in Christ'. *Irish Theological Quarterly*. 22 (1955), 313–28.
- Parvis, Paul M.: 'Theodoret's Commentary on the Epistles of St. Paul: Historical Setting and Exegetical Practice' (kéziratok doktori dolgozat) University of Oxford 1975.
- Pásztori-Kupán István: 'An Unnoticed Title in Theodoret of Cyrus'. *Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως*. *Journal of Theological Studies*. 53 (2002), 102–11.
- Pásztori-Kupán István: 'Quotations of Theodoret's *De sancta et vivifica Trinitate* in Euthymius Zigabenus' *Panoplia Dogmatica, Augustinianum*. 42 (2002), 481–489.
- Pásztori-Kupán István: 'Theodoret of Cyrus' Double Treatise On the Trinity and On the Incarnation, *The Antiochene Pathway to Chalcedon*' (kéziratok doktori dolgozat). University of Edinburgh, New College 2002.
- Richard, Marcel, 'Notes sur l' évolution doctrinale de Théodoret', *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 25 (1936), 459–81.
- Richard, Marcel: 'L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Éphèse'. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. 24 (1935), 83–106.
- Sickenberger, Joseph: 'Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia'. *Texte und Untersuchungen*. 22. 4 (1902), 1–118.
- Sellers, R. V.: *The Council of Chalcedon, A Historical and Doctrinal Survey*. London: SPCK, 1961.

Cyril of Alexandria and Theodoret of Cyrus on the Temptation of Christ: Parallelisms and differences between Alexandrian and Antiochene Christology

In this paper uttered at the Edinburgh Patristic Seminar on 10 July 2003 on the eve of the author's receipt of his PhD degree in Edinburgh, some parallelisms and differences are presented between two ancient theological traditions concerning their model of Christ by comparing two representative figures of both schools, namely Theodoret of Cyrus and Cyril of Alexandria. Since the Christology of the two authors could not be compared in detail within such a paper, the investigation resumes itself to the mode how they interpret the Lord's Temptation by the devil in the wilderness. The works involved in the analysis include Theodoret's treatise *On the incarnation* written in 431 before the Council of Ephesus, the fragments of Cyril's *Commentary on Matthew* as well as Cyril's *Commentary on Luke*.

The doctrinal conclusion of this comparison is that the two traditions represented by these illustrious theologians – despite their conspicuous and undeniable differences – signify rather complementary than flatly opposing views and that the two ancient traditions have found their revival both in the Middle Ages

and in the 16th century, still living on among the theologians of our time. If for the sake of orthodoxy there has to be a choice between Theodoret and Nestorius, between Theodoret and Eutyches, between Cyril and Nestorius as well as between Cyril and Eutyches, there need not be a choice between Cyril and Theodoret lest we want to lose something truly valuable in terms of Christian teaching. This is why the author considers Chalcedon as being a corridor (in which both traditions can walk side by side whilst respecting the limits set by 'the columns', i.e. the four famous expressions of ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως on the left and on the right) rather than a narrow path or a tightrope-walking, where only one is able to go through.

