

TERMÉSZETELLENES HALÁL, TERMÉSZETES GYÁSZ: AUGUSTINUS, A SZÍR RUFINUS ÉS ÓRIGENÉS

HEIDL GYÖRGY

ABSTRACT

Unnatural Death, Natural Mourning: Augustine, Rufinus of Syria, and Origen

The source of the Augustinian theology of the unnaturalness of death, which has been fundamental to the later development of Western theology, is to be found in the Pelagian controversy. Pelagius and the so-called “Pelagians”, such as Caelestius, Rufinus the Syrian, and Julian of Eclanum, argued for the naturalness of death because they believed that death was not a punishment for Adam’s sin, which was passed on to his descendants along with sin, but an inherent property of the body-soul human being given in creation. According to them, Adam’s sin only harmed Adam, it did not corrupt human nature, and it did not limit man’s ability to choose between good and evil. The knowledge of death leads to a virtuous life and discourages evil doing, but even if it does not, it is good because it puts an end to the misdeeds of the sinner. On this point, Augustine consistently opposed the Pelagian tradition, and to some extent Ambrose, the bishop of Milan. One reason for this is Augustine’s anthropology, which was deeply determined by his Origenian interpretation of key verses in the book of Genesis and which he was never able or willing to truly reconsider. He saw a radical difference between the original and the actual state of man, regarded bodily death as a punishment for sin, which, like Origen, he based on his interpretation of Gen 3,21 *tunica pellicea*, and, like Origen, justified the ecclesiastical practice of infant baptism on the basis of the universality of the sinful state. Augustine did not copy Origen, but accepted the fundamental theses of the Alexandrian master, which he could never really abandon, but was forced to modify them somewhat in the course of the theological debates. In this way, he developed the doctrinal system which was later to be called “Augustinianism” after his name. The other reason is the exceptional psychological and pastoral sensitivity that characterized Augustine and his desire to closely link the concepts of love of neighbor and love of God.

Ágoston fennmaradt homíliái között találunk kettőt, amelyekben a gyászról és az elhunytak miatti szomorúságról beszél az 1 Tessz 4,13 versből kiindulva: „Nem akarjuk, testvérek, hogy az elszenderültek felől tudatlanságban legyetek, hogy ne szomorkodjatok, mint a többiek, akiknek nincs reményük.”¹ Nem vértanúk emléknapján elmondott beszédek ezek, hanem liturgikus megemlékezéskor elhangzott vigasztalások, amelyekben Ágoston a temetési szertartások, a halál és gyász, a félelem és remény keresztény értelmezését fejti ki.²

Az egyik homíliában határozottan kijelenti, hogy „az ember valamiképpen természetes szomorúságot érez szereteteinek halála miatt. Mert nem a képzelet, hanem a természet irtózik a haláltól [*mortem quippe horret, non opinio, sed natura*, S. 172.1].” Úgy tűnik, ez pontosan az ellenkezője annak, amit Ambrus állít egy Ágoston számára is jól ismert művében. „Nem a halál félelmetes, hanem a halállal kapcsolatos elképzelés [*non mors ipsa terribilis est, sed opinio de morte*], amit mindenki saját lelkületének megfelelően alakít ki, vagy amitől lelkiismeretének megfelelően retteg.”³

Éric Rebillard szerint ez a két, egymásnak ellentmondó kijelentés mutatja azt a töréspontot, amely a halálról szóló keresztény diskurzuson belül a IV-V. századra kialakult.⁴ Az egyik álláspont szerint, amelyet ekkor Ambrus és az észak-itáliai lelképásztorok képviseltek, a halál természetes, és nem maga a halál félelmetes, hanem annak gondolata, pontosabban az a téves ítéleten alapuló vélekedés (*opinio*), amit a filozófusok Platón nyomán megkülönböztetnek a biztos tudástól. Az ettől eltérő, legmarkánsabban Ágoston által megfogalmazott, majd Petrus Chrysologus és Nagy Szent Leó által is képviselt felfogásban viszont a halál nem természetes,

¹ *Sermo* 172 és 173. A két homília fordításomban magyarul is olvasható: ld. a bibliográfiát.

² Anne-Marie La Bonnardiére a 172. beszéd datálására nem vállalkozik, a 173-at 418 körülre helyezi (vö. La Bonnardiére: *Biblia Augustiniana...*, 9–10.). A 172. beszédet Victor Saxer 422–424 közé datálja (vö. Saxer: *Morts, martyrs, reliques...*, 161–163.), mert amit ott Ágoston az eucharisztikus kánon halottakról való megemlékezéséről mond, az tartalmi és terminológiai egyezést mutat az ekkor született munkák vonatkozó részeivel, ld. *Enchiridion ad Laurentium* 110; *De cura pro mortuis gerenda* 1.3 és 4.6. *De octo Dulcitii quaestionibus* 1.2. Éric Rebillard Saxonra utalva, de további érvek nélkül mindkét beszédet 420–424 közé helyezi, gondolom azért, mert a Saxon által hivatkozott művek valójában ebben az időszakban készültek (vö. Rebillard: *In Hora Mortis...*, 45, 98. j.). Ágoston bibliai utalásai alapján La Bonnardiére úgy véli, az 1Tessz 4,13 a Zsolt 40,9 és a Jn 11,1–45 liturgikus szövegekként szolgáltak a halottak napi megemlékezésén. A levél az olvasmány, Lázár feltámasztásának története az evangélium, a „talán nem kel föl többé, aki alszik” zsolttársvers pedig canticum volt.

³ *De bono mortis* 8.31. „Quod si terribilis apud viventes aestimatur, non mors ipsa terribilis est, sed opinio de morte, quam unusquisque pro suo interpretatur affectu, aut pro sua conscientia perhorrescit.”

⁴ Ez a tétel É. Rebillard fent hivatkozott monográfiájának kiindulópontja (vö. *In Hora Mortis...*, 9–10. és 19–20.) Véleményem szerint azonban Rebillard eltúlozza az Ambrus és Ágoston álláspontja közötti különbséget, amint erre lentebb rámutatok.

hanem idegen az emberi természettől, és ezért éppenséggel a haláltól való félelem a természetes. Nagyon is emberi dolog a gyász és a szereteteink halála miatt érzett szomorúság.

Ágoston óriási tekintélye mellett történelmi és társadalmi tényezők is hozzájárulhattak ahhoz, hogy a középkorban az a felfogás vált uralkodóvá, amely szerint a halál idegen az emberi természettől.⁵ A halállal bátran szembenéző vértanúk kora az egyház dicső, de egyre távolibb múltja lett, a kereszténység széles körben elterjedt, „demokratizálódott,” a társadalmat meghatározták a keresztény vallási eszmék, és intézményesült a haldoklók ellátásának és vigasztalásának lelkipásztori szolgálata. A keresztény lelkipásztorok felismerték annak gyakorlati jelentőségét, hogy a filozófiai iskolák, különösen a sztoikusok eszményi, a halálfélelmet nem ismerő bölcsének alakjától eltérően saját hőseik, az apostolok és apostolfejedelmek, sőt maga Jézus Krisztus sem voltak érzéketlenek a halállal szemben. Éppen ellenkezőleg. Betániában Jézus a szíve mélyéig megrendült a Lázárt gyászoló fájdalma miatt, és ő maga is könnyekre fakadt (Jn 11,33-35), a Getszemáni kertben pedig „halálosan szomorú” volt a lelke (Mt 26,38, vö. Mk 14,34), azért imádkozott, hogy ha lehetséges, múltjék el tőle ez az óra (Mk 14,35, vö. Mt 26,42, Lk 22,42); és gyötrelmében vérrel verejtékezett (Lk 22,44). A halálfélelem, a szomorúság, a részvét, a *compassio* tehát hozzátartozik ahhoz az emberi természethez, amellyel Jézus Krisztus személyében egyesült az isteni természet. Péter apostol sem önként, hanem akarata ellenére ment a halálba (Jn 21,18), és bár Pál azt mondja, hogy számára „meghalni nyereség”, mert vágyott elköltözni és Krisztussal lenni (Fil 1,21-24), ámde bármennyire vágyakozott is arra, hogy átköltözhesen az „örök, mennyei hajlékba”, testét, e „földi sátrat” mégsem akarta levetni (2Kor 5,1-4).⁶ A keresztény antropológiától eszerint nemhogy távol áll a sztoikus bölcs szenvedélymentessége, hanem ellentétes vele, mert ellentétes a kereszténység központi tanításával az önmagát kiüresítő, az emberrel együttérző, szenvedő és meghaló Istenről.⁷

Az alábbiakban arra a kérdésre keresem a választ, hogy milyen teológiai be-látások formálták Ágoston halállal kapcsolatos nézeteit. Rámutatok felfogásának órigenészi gyökereire, és felhívom a figyelmet arra, hogy Ágoston anti-pelagiánus érvelése mögött egy módosított órigenészi antropológia húzódik meg.

A halál természetellenességéről vallott és a nyugati élet- s, mondjuk úgy, „halál-szemléletet” alapvetően meghatározó teológia forrása a pelagiánus-vitában keresendő. Az utak valamikor az V. század első évtizedében válnak élesen ketté. Pelagiás és

⁵ Ld. uo., 121–124.

⁶ *Op. imp.* 2.186. „Cur etiam ipse qui concupiscentiam se dixit habere dissolui, et esse cum Christo (Phil 1,23), non uult tamen spoliari, sed superuestiri, ut absorbeat mortale a uita (2 Cor 5,4)? Ut quid Petro dictum est de ipso glorioso fine: «Alter te cinget et feret quo tu non uis» (Jn 21,18)?”

⁷ Rebillard: In Hora Mortis..., 89–93.

az úgynevezett „pelagiánusok,” mint Caelestius, a szír Rufinus, Eclanumi Julianus, a halál természetessége mellett érveltek, mert szerintük a halál nem Ádám bűnének büntetése, amely a bűnnel együtt átszáll az utódaira is, hanem a test-lélek ember teremtésben kapott, eredendő sajátossága. Szerintük Ádám bűne csak Ádámnak ártott, nem rontotta meg az emberi természetet, nem korlátozta az ember képességét arra, hogy válasszon jó és rossz között. A halál tudata erényes életre készítet, elriaszt a gonosztettektől, de ha mégsem, már azért is jó, mert a legmegátalkodottabb gonosztevő gaztetteinek is véget vet.

Ami a halál természetességét illeti, a pelagiánusok ősi egyházi hagyományra hivatkozhattak, hiszen a II. században például Irenaeus, Antióchiai Theophilos, a IV. század végén pedig Veronai Zenon, Ambrosiaster és Aquileiai Chromatius is azt tanították, hogy Isten eredendően halandónak alkotta az embert, és a halál nem büntetés, hanem orvosság. Bármennyire is része volt a *bonum mortis* gondolata a keresztény hagyománynak, árnyékot vetett rá az a tény, hogy az V. században megbélyegzett „pelagianizmus” tanításainak szerves részét képezte.⁸ A vitázó felek természetesen tekintélyekkel is iparkodtak alátámasztani érveiket. Ágoston igyekezett Eclanumi Julianus ellenében a maga oldalára állítani Ambrust, mert ebben a kérdésben Julianus nézetei látszólag közelebb álltak a milánói püspök véleményéhez, mint Ágostoné. „A halál minden halandóban rossz”, mondja Ágoston, „ami azonban a megholtakat illeti, egyesekben rossz, másokban jó. Emellett voltak azok, akik a halál jóságáról dicséretre méltó értekezéseket írásba is foglaltak.”⁹ Ágoston itt Ambrusra utal, mégpedig olyan munkáira, mint a *De bono mortis* vagy a *De excessu fratris sui Satyri*.¹⁰ Ha ezeket a szövegeket alaposabban megvizsgáljuk, igazat kell adnunk Ágostonnak. A milánói püspök ugyanis a pelagiánusoktól eltérően azt tanította, hogy „a halál nem volt benne a természetben, de természeté lett. Isten ugyanis nem kezdettől rendelte el a halált, hanem orvosságként adta.”¹¹ A halál nem természetes az első emberpár vétke előtt, de természetessé lett a vétek után. Ambrus valójában

⁸ Ez a sokat elemzett vita, amelynek valódi főszereplője nem annyira Pelagius, mint inkább Ágoston, a 411-ben tartott karthagói helyi zsinatot követően, Caelestius elítélése után kezdődik Ágoston *De Peccatorum meritis et remissione* című művével, és tart egészen élete végéig, utolsó, Eclanumi Julianus ellen írt befejezetlen munkájáig.

⁹ „Proinde si non dedignaris discere, quod te cerno nescire, mors in morientibus omnibus mala est; in mortuis autem quibusdam mala, quibusdam bona. Hoc secuti sunt, qui de bono mortis laudabiles disputationes etiam litteris mandauerunt.” *Op. imp.* 6.27.

¹⁰ Rebillard (In hora mortis ..., 41.) szerint Ágoston a *De bono mortis*-ra utal, ahol azonban nem találjuk meg ezt a különbségtételt. Szó szerint valóban nem, de tartalmilag igen, pl. éppen a hivatkozott 8.31. szakaszban: „a halál az igazak számára nyugodt kikötő, az ártalmasoknak viszont hajótörés.” Véleményem szerint nem vitathatjuk el Ágostontól az Ambrusra való hivatkozás jogosságát.

¹¹ *De excessu fratris* 2.47.

csak a jelen állapotunkban tartja természetesnek a halált, amennyiben az „conversa est in naturam” – „természetté változott.” Szerinte a teremtett világ egészére jellemző, hogy az újjáéledés és feltámadás természetes, a pusztulás a természettel ellentétes: „contra naturam est interire.”¹² Ágoston abban tér el Ambrustól, hogy szerinte a halál büntetés, míg a milánói püspök szerint orvosság: „az Úr nem büntetésből adta a halált, hanem orvossággént.”¹³ Ádám és Éva halála *remedium*, mert nem kell bűnösökként örökké élniük. Vétük büntetése nem a halál, hanem mindaz a nehézség és fáradalom, amely a földi életben a halála előtt éri az embert, aki arcának verejtékével eszi kenyerét (Ter 3,17-19). A halál a földi nehézségekre és szenvedésre is orvosság.

Két meghatározó okát látom annak, hogy Ágoston egy ilyen fontos, mondhatni élet-halál kérdésben következetesen szembehelyezkedett a pelagiánusok képviselte hagyománnyal, és részben Ambrussal. Az egyik Ágoston antropológiája, amelyet mélyen befolyásolt a Teremtés könyve kulcsfontosságú verseinek órigenési értelmezése, és amivel soha nem tudott vagy nem akart igazán leszámolni. A másik ok pedig az Ágostonra jellemző kivételes pszichológiai és pasztorális érzékenység és az a törekvés, hogy szorosan összekapcsolja a felebaráti szeretet és az istenszeretet fogalmát. Ez utóbbiról mondja Vidrányi Katalin: „Ágostonnál épp a felebaráti szeretet kategóriája soha nem tisztázódik *fogalmilag*, mégis az ő egyházfogalmának alapposztulátuma a szeretet – ami Tertullianus és Cyprianus földjén addig hallatlan nívó. S mivel személyfogalma a görög atyáknál jóval konkrétabb és rendszertanilag összehasonlíthatatlanul súlyosabb, ezért a szeretet parancsa is sokkal konkrétabb és hangsúlyozottabb életművében, mint bármely elődjénél.”¹⁴

Ágoston nézetei az ember eredeti és végső állapotával kapcsolatban jelentős változáson mentek át hosszú pályafutása alatt, de a testi halált, vagyis a test és a lélek szétválását soha nem tartotta természetesnek. A bibliai Édenkertet eleinte nem fizikai helynek, hanem a boldogság spirituális állapotának értelmezte, ahonnan az ember kiűzetése egyebek mellett a következménnyel járt együtt, hogy mennyei, szellemi (*corpus spiritale, caeleste*) testét Isten halandó, lelki-érzéki (*animale, carnale*) hústestté változtatta át.¹⁵ Más szóval, a testi halál: büntetés. A 390-es évek végétől, többszöri nekirugaszkodásra sikerült némileg mérsékelnie azt a korai koncepcióját, amely a Genézis erősen órigenészi allegorikus értelmezésének eredménye. Továbbra is megengedte, hogy a Paradicsom értelmezhető allegorikusan a lélek boldogságára, a négy folyó a sarkalatos erényekre, a fák a tudományokra, gyümölcsök az erényekre,

¹² Uo., 2.57.

¹³ Uo., 2.37.

¹⁴ Vidrányi: *Megjegyzések ...*, 326.

¹⁵ A Paradicsomban nem lett volna testi nemzés, ld. *Gen.man.* 1.19.30. A testi nemzés és a testi halál a bűneset következménye, amikor Isten átváltoztatta az első emberpár mennyei, szellemi testét halandó hústestté, ld. uo. 2.7.8 és 2.21.32.

az élet fája a bölcsességre, a jó és rossz tudásának fája pedig a parancs megszegésének kísértésére.¹⁶ Ugyanakkor korábbi nézetét feladva fokozatosan elfogadta, hogy az Édenkert valódi testi hely volt, ahol az érzéki, „lelki testen” (*corpus animale*) élő embernek – az élet fájáról nyerve táplálékot – lehetősége volt arra, hogy folyamatosan tökéletesedjék, és soha ne haljon meg. Ebben egyébiránt a pelagiánusok is egyetértettek Ágostonnal. A hippói püspök azonban hozzátette azt, amit már első Genézis-magyarázati művében is állított, tudniillik, hogy engedetlensége folytán az első emberpár elveszítette a halhatatlanság lehetőségét, a természete bűnössé lett és végzetesen megromlott.¹⁷ Mivel utódai a romlott emberi természetben születnek, számukra elkerülhetetlen a halál. Ebből a szempontból lényegtelen, hogy Ádám és Éva szellemi teste lelki-érzéki hústestté változott át, mint a fiatal Ágoston gondolta, vagy hogy a halhatatlanság elnyerésére képes, az értelem intéseinek mindenben engedelmeskedő halandó lelki test változott a halhatatlanság elnyerésére képtelen lelki testté, ahogyan majd a *De Genesi ad litteram* szerzőjeként mondja. A változás mindkét esetben radikális bukás. Ágoston következetesen ragaszkodott ahhoz, hogy a halál a bukás következménye, és büntetésből lett az ember osztályrésze. A büntetés fogalmában pedig eleve benne rejlik az a gondolat, hogy a halál önmagában rossz, de mint Isten tervében minden rossz, jó célt szolgál.¹⁸

Ágoston kidolgozta „a bűnösnek születő emberről szóló tanítás kéretlen ajándékát”, amint Vidrányi Katalin fogalmaz.¹⁹ Eszerint az ősszülők bűne, a rendezetlen sóvárgás, a szexuális vágy által szétáradt utódaikra, akik mindannyian elkárhoztak volna, ha Isten kegyelme nem szabadítja meg a kiválasztottakat. A *De civitate Dei* tömör megfogalmazásában:

Nem vált volna halandóvá az emberiség egyes tagjaiban, ha az a két első ember – akik közül az egyik a semmiből, a másik pedig a társából teremtett – engedetlensége folytán meg nem érdemelte volna azt. Olyan nagy bünt követtek el, hogy ennek következtében emberi természetük megromlott. A bűn köteléke és a halál kikerülhetetlensége az utódokra is áterjedt. A halál hatalma pedig annyira kiterjedt az emberekre, hogy megérdemelt büntetésként mindenkit a véget nem érő második halálba döntene, hacsak Isten meg nem érdemelt kegyelme egyeseket abból meg nem szabadítana.²⁰

¹⁶ *Civ. Dei* 13.21.

¹⁷ *Gen. man.* 2.20.30.

¹⁸ *Civ. Dei* 13.19-23.

¹⁹ Vidrányi: *Megjegyzések ...*, 322.

²⁰ *Civ. Dei* 14.1.

Ágoston szerint tehát az egyetemesen Isten meg nem érdemelt kegyelmére (*indebita Dei gratia*) szoruló emberiségből Isten *egyeseket* (*quosdam*) megszabadít.

Vidrányi Katalin a rá jellemző éleslátással vette észre, hogy Ágoston szakít ugyan az afrikai teológusok, Tertullianus, Cyprianus jogi szemléletével, amely az ember Istenhez fűződő kapcsolatát is a „*do ut des*” elv szellemében értelmezi, ámde az ettől eltérő

alexandriai-kappadókiai séma sajátos interpretációja teszi kontra-göröggé. A görög atyák *kharisza* éppúgy isteni adomány, mint Ágoston *gratiája*, de az „emberszerető” Isten mindenki számára nyitva álló ajándéka, melynek tulajdonképpeni tárgya a *theószisz*, az ember istenivé válása Krisztus által. Ez a kegyelem tulajdonképpen nem önálló, alkalmilag ható speciális erő, melyet Isten az ember bűn okozta gyengeségének meggyógyítására hozott volna létre. [...] Ágoston számára azonban a *gratia* alapvető tulajdonsága *gratis*, ingyenes volta, s mivel erre az aspektusra összpontosít, szinte belekényszerül a szembeállításba, a kegyelem kiérdemeltlenségének tételébe.²¹

Logikus következménye ennek az a tanítás, hogy a kereszteleetlenül meghalt csecsemők nem üdvözülhetnek, amit Ágoston mind szigorúbban képvisel a *De libero arbitriótól* kezdve, ahol még csak valamiféle köztes állapotról beszél üdvösség és kárhozat között, a *Contra Iulianum*ig, ahol a kereszteleetlenül meghalt csecsemőknek a kárhozat nagyon enyhe formáját ígéri.²²

Úgy vélem, Ágoston esetében valóban az alexandriai antropológiai séma sajátos változatáról, mégpedig egy módosított órigenizmusról van szó. Árulkodó, hogy a *Liber de fide* szerzője, a Jeromos betlehemi kolostorából az órigenista vita idején, 399-ben Rómába küldött szír Rufinus a kereszteleetlenül meghalt gyermekek kárhozatának gondolatát szorosan az órigenista teológiával és a lélekbukás eszméjével

²¹ Uo.

²² Ld. *Lib. arb.* 3.225-231. „Nem kell attól tartani, hogy ha a helyes cselekvés és a bűn között van olyan fokozat, ahová oda lehetne sorolni valakinek az életét, akkor a bíró a jutalom és büntetés közt ne tudna közbülső ítéletet hozni.” (3.226. Tar Ibolya fordítása). Később Ágoston már nem közbülső helyről beszél, hanem üdvösségről vagy kárhozatról, ld. *Pecc. mer.* 1.28.55. Uo., 1.16.21: „A testi létből keresztség nélkül távozó csecsemők osztályrésze a lehető legenyhébb elítélés lesz majd [*in damnatione omnium mitissima futuros*].” *C. Iul.* 5.11.44. „ki kételkedne, hogy a kereszteleetlen csecsemőknek, akiknek csak áteredő bűnük van, de semmi saját bűn nem terheli őket, a lehető legenyhébb elítélés jut majd osztályrészül [*in damnatione omnium levissima futuros*]?”

hozza összefüggésbe.²³ A *Liber* pontos datálása a pelagiánus-vita és az Ágoston-filológia szempontjából is jelentős, de nem egészen megoldott kérdés.²⁴ Abban egyetértés van, hogy a pelagiánus-vitát elindító, 412–413-ban született *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* előtt keletkezett, mert abban Ágoston e könyv egyik állítását szinte szó szerint idézi, hogy megcáfolhassa. Megírásának *post quem*-je azonban kérdéses.

A *Liber* szerzője sorra vesz, és élesen bírál olyan teológiai állításokat, amelyek Ágoston korai, még jóval 412 előtt írt munkáiban rendre megtalálhatók, így különösen a *De Genesi contra Manichaeos* (388/389) és a *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (396/397) c. könyvekben. Sem ez nem lehet véletlen, sem az ágostoni válasz, hiszen ő a *Liber* számos kitétele miatt joggal érezhette magát találva. Ámde még ha botor módon elvitatnánk is Rufinustól, hogy tudatában lett volna annak: nemcsak a már rég elhunyt Órigenést, hanem az egyik tekintélyes kortárs püspököt is bírálja, maga a mű ékes bizonyíték arra, hogy a bűneset és a keresztség Ágoston által is képviselt értelmezését egyes kortársak heterodoxnak tartott órigenészi tanokból látták levezethetőnek.

Rufinus kifogásolja az olyan órigenési téziseket, mint hogy Isten teremtő hatalma korlátozott (*Liber* 17); az angyalok, emberek, démonok lényegükben azonosak (18); az angyalok bukása megelőzte Ádám és Éva bukását (20); az égitesteknek lelkük

²³ A szöveg egyetlen kritikai kiadása: Miller: Rufini Presbyteri Liber De Fide... Korábban tévesen az Aquileiai Rufinusnak tulajdonították a művet, de szövegkiadása bevezetőjében Miller nővér meggyőzően azonosította a mű szerzőjét Jeromos monostorának egykori lakójával. Forrásaink szerint ez a szíriaiak mondott Rufinus volt az, akit 399 után Jeromos ajánlásával Pammachius látott vendégül Rómában. Itt találkozott vele Caecilianus, és tőle tanulta az eredeti bűnnel kapcsolatos, később Karthágóban elítélt nézeteit. Mivel néhány évvel később Pelagius vált e tanítás legismertebb képviselőjévé, róla nevezték el pelagianizmusnak. Az „ős-pelagiánus” azonban minden jel szerint a szír Rufinus volt.

²⁴ Miller nővér bevezetője mellett ld. erről Keech: *The Anti-Pelagian Christology ...*, 58–69. Ágoston a *Pecc. mer.*-t 412–413-ban írta, ezért B. Altaner szerint a *Liber* 413 utáni, mert a 40. fejezete a *Pecc. mer.* 1.18.23-ban kifejtett tanításokra utal (ld. Altaner: *Der Liber de Fide ...*, 467–482). A. Sage éppen ellenkezőleg, úgy véli, Ágoston utal a *Liberre*, vagyis 413 előtt született a mű (ld. Sage: *Péché originel...*). F. Refoulé hangsúlyozza Ágoston *Ad Simplicianum* és *Pecc. mer.* című művének szoros kapcsolatát, szerinte a *Liber* az előbbire válaszol, és nem sokkal 399 után keletkezhetett (ld. Refoulé: *Datation du premier concile...*). G. Bonner szerint a *Liber* az órigenista elképzelés ellen érvel, mely szerint a lélek bukása után a bűn öröklődik (ld. Bonner: *Augustine and Modern Research ...*). E. TeSelle szerint az Ágoston által a *Pecc. mer.*-ben cáfolt libellus Caecilius műve, aki felhasználta Rufinus libellusát (ld. TeSelle: *Rufinus the Syrian...*). P.F. Beatrice szerint a *Liber* korábbi a *Pecc. mer.*-nél, és keleti enkratiták ellen íródott (ld. Beatrice: *Tradux Peccati...*, 205–259). Keech szintén az *Ad Simplicianumra* adott válasznak tekinti, egyetért Bonnerrel, aki Rufinust Jeromos anti-órigenista bábjának tartja, de Keech szerint Jeromos valójában egy Ágoston-ellenes kampányhoz akarta felhasználni szerzetestársát (vö. Keech: *The Anti-Pelagian Christology...*, 2012, 59. kk).

van (21-22); a férfi és nő kezdetben nem mint testi létező, hanem mint az értelmes létezők közös szubsztanciájához tartozó tiszta lélek alkottatott meg (27); hogy Ádám és Éva a Paradicsomban nem halandó hústestben élt (29). Ezek a valóban órigenészi tanítások megtalálhatók Ágoston korai munkáiban is, bár ami az égitestek lelkeit illeti, ebben a kérdésben még a *De Genesi ad litteram* írásakor sem tudott biztosan állást foglalni.²⁵

Órigenés éles bírálata után, és azzal szoros összefüggésben, Rufinus bizonyos, közelebbről meg nem nevezett „tudatlanokkal” szemben amellet érvel, hogy az első emberpár lelke halhatatlannak lett megalkotva, a teste azonban halandónak, és soha nem ízlelte volna meg a halált, ha engedelmeskedik Isten parancsának. Ádám és Éva a Paradicsomban nemzhettek volna gyermekeket, és ha nem szegik meg a parancsot, akkor az élet fájáról ettek volna, hogy örökre megmaradjanak a halhatatlanságban (30). A halál nem a bűn büntetése volt – „amint a tudatlanok okoskodnak” –, hanem a gonoszság eltörlésének eszköze (32). A halál jó a gonoszok számára, hiszen megszűnnek vétkezni, és hasznos az igazaknak, mert megszabadulnak a nehézségektől és szenvedésektől (33). A munkát és fáradozást Isten az ember javára adta, nem büntetésül, hanem a büntől való megszabadulás eszközéül (35).²⁶ Isten könyörületes és megbocsátotta Ádámnak és Évának a bűnüket, amit az is jelez, hogy a bőrruhákat ő maga készítette nekik. Ezek Rufinus szerint nem a halandó testet jelzik, mint Órigenés (vö. *HomLev* 6.2) – és tegyük hozzá: a fiatal Ágoston (vö. *Gen. man.* 2.21.32) – mondta, hiszen Ádámnak és Évának eleve halandó teste volt, hanem Isten ajándékai, amelyeket a földi élet nehézségeinek elviselésére és az érényért a testben vívott küzdelem érdekében adott az embernek (36).

Amit eddig a *Liber* szerzője védelmébe vett, szöges ellentétben áll Ágoston korai Genezis-magyarozatával és protológijával, kritikája pedig nemcsak a gyakran megnevezett Órigenés ellen irányul, de úgy tűnik, Ágoston ellen is.²⁷ A folytatásban Rufinus hosszasan érvel amellet, hogy Ádám és Éva csakis a saját, szabad akarati döntésének köszönhetően kerülhetett ítélet alá vagy szabadulhatott meg, ahogyan ez minden egyes ember esetében így van. A szülők nem a gyermekeik miatt és a gyermekek nem a szüleik miatt menekülnek meg vagy ítéltetnek el (36–41). „A gyermekek tehát nem a bűn miatt részesülnek a keresztségben, hanem azért, hogy elnyerve a szellemi újjászületést, a keresztség által mintegy újjáalkottassanak Krisztusban,

²⁵ *Gen. litt.* 2.18.38. A kérdésre biztos választ később sem talált. A 415-ben írt *Ad Orosium* 9.12-ben így fogalmaz: „nem látjuk, hogy az égitestek lelkes lények lennének”.

²⁶ Vö. Ágoston ezzel ellentétes véleményét pl. itt: *Quaestiones Evangeliorum* 2.38.2

²⁷ Ezeket a szövegpárhuzamokat és doktrinális egyezéseket ld. Heidl: Szent Ágoston megértése, 91–249.

és az ő mennyei királyságának részesei legyenek (40. vö. uo. 48)²⁸ Ágoston erre a kijelentésre azonnal „ugrik”. A *De peccatorum meritis et remissione*ban azt mondja:

Úgy tűnik azonban, hogy megfontolásra és megvitatásra méltó felvetéssel állnak elő azok, akik szerint az anyaméhből épp’ csak napvilágra jött újszülött gyermekek nem a bűn elengedése miatt részesülnek a keresztségben, hanem azért, hogy elnyerve a szellemi újjászületést, újjáalkottassanak Krisztusban, és az ő mennyei királyságának részesei legyenek, így pedig Isten fiai és örökösei, Krisztusnak pedig társörökösei (Róm 8,17).²⁹

Csakhogy Ágoston szerint ez nem így van, mert a Szentírás szerint nem üdvözülhet az, aki nem születik újjá Krisztusban, ami a keresztségben valósul meg (vö. Jn 3,3-5). Az újszülötteknek ugyan nincsen személyes bűnük, de megfertőződtek az eredeti bűn betegsége által, amit a keresztség szentségében Krisztus gyógyít meg.

Caroline P. Hammond Bammel kimutatta, hogy Ágoston már legelső anti-pelagiánus műveiben, 412–413-ban jól felismerhetően felhasználta Órigenés Római levélhez írt kommentárját érvei alátámasztására.³⁰ Ágoston valóban hasonlóképpen értelt a gyermekkeresztség, az ősbűn egyetemes hatása, annak szexuális aktus általi áttérjedése mellett, mint Órigenés tette a kommentárban.

Ebből a szempontból különösen a Róm 6,5-7 versek órigenészi magyarázata figyelemre méltó:

Ha ugyanis halálának hasonlóságára együtt lettünk elültetve vele, akkor a feltámadásban is egy leszünk, tudva, hogy régi emberünk vele együtt keresztre feszítettett, hogy megsemmisüljön a bűn teste, és többé ne a bűnnek szolgáljunk. Mert aki meghalt, megigazult a bűnből.³¹

Aki megkeresztelkedik, az egyesül a keresztre feszített Jézus Krisztussal, hogy vele együtt feltámadjon. Órigenés hangsúlyozza a „hasonlóság” kifejezés teológiai jelentőségét. Krisztus „halálának hasonlóságára” lettünk eltemetve, ugyanis rajta

²⁸ *Liber de Fide* 40: „Baptisma igitur infantes non propter peccata percipiunt, sed ut spiritalem procreationem habentes quasi per baptisma in Christo creentur et ipsius regni caelestis participes fiant.”

²⁹ *De peccatorum meritis et remissione* 1.18.23: „Sed illi movent et aliquid consideratione ac discussione dignum videntur afferre, qui dicunt parvulos recenti vita editos visceribus matrum, non propter remittendum peccatum percipere baptismum, sed ut spiritalem procreationem habentes creentur in Christo et ipsius regni caelorum participes fiant, eodem modo filii et heredes Dei, coheredes autem Christi.”

³⁰ Vö. Bammel: Origen and the Exegesis

³¹ Órigenész *ComRom* 5.9. A *Fontes Christiani* kiadás (ed. Theresia Heither OSB, Herder, 1993) lapszáma szerint: III. kötet, 150–166.

kívül mindenki bűnös anyja méhétől fogva, még az egynapos csecsemő is, amint az Jób könyvében olvassuk (Jób 14,4 LXX). Jézus Krisztus azonban mentes minden bűntől. Ezért mi nem úgy halunk meg a bűnnek, ahogyan a teljesen büntelen Krisztus. Mi csak az ő halálának hasonlóságára tudunk meghalni. A régi ember az Ádám szerinti bűnös ember, akin a bűn halála uralkodik.³²

A Pál által használt „bűn teste” kifejezés kétféleképpen értelmezhető: a mi testünk a bűn teste, illetve a bűnnek van valamiféle teste. Az utóbbi azt jelentheti, hogy amint Krisztusnak mint főnek van teste és tagjai, úgy az ördögnek is mint főnek van teste és vannak testrészei. Ilyenek azok, akikben a régi ember még nem lett keresztre feszítve. Ha pedig a bűn teste a mi testünk, akkor ez az, amiről Dávid beszél: „gonoszágban fogantam és bűnben fogant anyám” (Zsolt 51,7). Ettől a testtől akarta megszabadíttatni magát az Apostol (Róm 7,24), ez a „nyomorúság teste” (Fil 3,21), és ez az a bűnös test, amelyhez „hasonló” alakban küldte el Isten az ő Fiát (Róm 8,3). Csak hasonlóban, hangsúlyozza ismét Órigenés, és nem magában a bűnös testben, mert ő „nem a férfi magvából fogant, hanem a Szentlélek jött el Mária fölé, és a Magasságos ereje árnyékozta be őt, hogy a Magasságos fiának hívják azt, aki tőle születik.”³³ És most jön a témánk szempontjából lényeges kijelentés: „A bűn teste tehát a mi testünk, mivel az Írás szerint Ádám csak a bűneset után ismerte meg Évát, feleségét, és nemzette Káint.” A bűn testébe, amelynek feje az ördög, valamiképpen Ádám bűnének következtében, a testi nemzés által fogant és születik meg az ember. Órigenés szerint erről beszél Jób és Dávid, ezért ajánlottak fel áldozatot, galambpárt a Törvény szerint az újszülöttért, és ezért keresztelt meg az Egyház a csecsemőket is. Ugyanis „mindenkiben megvan a bűn veleszületett szennye, amit víz és Lélek által kell lemosni.”³⁴

A szír Rufinus, akit 399-ben Jeromos küldött Rómába betlehemi kolostorából, aki ott Pammachius vendéglátását élvezte, akitől Caecilianus azokat a tanításokat hallotta, amelyekért Karthágóban 411-ben elítélték, tehát ez a Pelagius előtti Pelagius könyvében azt az értelmezést állította bírálata középpontjába, ami Ágoston számára akkorra már egyedül elfogadható volt. A szír szerzetes a Szentírás tanításával ellentétesnek, kegyetlennek és igazságtalannak tartotta azt, hogy Krisztus a gyehennába

³² *ComRom* 5.9. III. 158. o. „Breviter in praesenti loco veterem hominem dicimus, qui secundum Adam vixit praevaricationi obnoxius et peccato et cui dominata est mors peccati ... etiam nos secundum veterem hominem, qui peccato obnoxius fuit, crucifixi esse debemus, ut destruas corpus peccati, ut ultra non serviamus peccato.”

³³ *Uo.*, III. 162.

³⁴ *Uo.*, 164: „Pro hoc et ecclesia ab apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dare. Sciebant enim illi, quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinatorum, quod essent in omnibus genuinae sordes peccati, quae per aquam et spiritum ablui deberent.” *Vö. HomLev* 8.3 és *ComRom* 6,12. 296.

küldené a kereszteleetlenül meghalt gyermekeket. Az örök tűz nem az ártatlanoknak készült, mondja, hanem azoknak, akik Isten törvényét áthágnák (41).³⁵

Ágoston már 396-ban, Simplicianus második kérdésére írt válaszában – a Róm 9,14-18 versek értelmezésekor – kifejtette, hogy

Minden ember a bűnös tömeghez tartozik, mert amint az Apostol mondja: *Ádámban mindnyájan meghalnak* (1Kor 15,22), hiszen tőle ered át az Istennel szembeni véték az egész emberiségre, amely rászolgál arra, hogy a legfőbb és isteni igazságosság megbüntesse. Akár végrehajtja, akár elengedi ezt Isten – semmi gonoszság nincs benne. Annak megítélése pedig önteltség az adósok részéről, hogy kin hajtja végre és kinek engedi el, amint a szőlőskertbe felbérelt munkások is igazságtalanul háborogtak azon, hogy mások is ugyanakkora bért kaptak, mint ők (Mt 20,11).³⁶

A *De peccatorum meritis et remissione* írásakor Ágoston számára már elérhető volt Órigenész kommentárja Aquileiai Rufinus fordításában, és azt használta is.³⁷ Dominic Keech, kutatási eredményeimet elfogadva, azokat továbbgondolva megkockáztatta azt a hipotézist, hogy Ágostonnak a feltételezettnél már jóval korábban, az *Ad Simplicianum* írásakor rendelkezésére állt valamilyen formában Órigenész kommentárja. Morten Kock Møller megerősítette és kiegészítette C. Bammell eredményeit, amelyek szerint Ágoston 412 után biztosan felhasználta a latinra ültetett kommentárt, Keech feltevését azonban kétségbe vonta, és rámutatott arra, hogy az *Ad Simplicianum* és Órigenész Római levél kommentárja azonos kérdésekben eltérő válaszokat kínál.³⁸

A filológiai nehézségeket nem tudom megoldani, de véleményem szerint a fentiek alapján levonhatjuk azt a következtetést, hogy Ágoston korai munkáiban kifejtett

³⁵ Quia igitur quidam Scripturarum inscientia divinarum in nefarium et iniustam de Christo vocem audent rumpere, asserentes eum pueros minime baptizatos aeterni ignis poenae deputare, qui assolet in Scripturis gehenna nominari, discant ex divinis Scripturis quod ignis aeterni poena innocentibus ac penitus peccatum ignorantibus praeparata non sit, sed illis qui legem Dei praevaricari noscuntur,

³⁶ *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1.2.16: Sunt igitur omnes homines quando quidem, ut Apostolus ait, in Adam omnes moriuntur, a quo in universum genus humanum origo ducitur offensionis Dei una quaedam massa peccati supplicium debens divinae summaeque iustitiae, quod sive exigatur sive donetur, nulla est iniquitas. A quibus autem exigendum et quibus donandum sit, superbe iudicant debitores, quemadmodum conducti ad illam vineam iniuste indignati sunt, cum tantumdem aliis donaretur, quantum illis redderetur.

³⁷ M. Fédou (Introduction ..., 28.) szerint 405–406-ban készült.

³⁸ M. K. Møller: *Echos of Origen... Az órigenészi és ágostoni értelmezések különbsége azonban nem cáfolata Keech feltevésének.*

teológiai antropológiája határozottan az órigenészi teológia befolyása alatt formálódott.³⁹ Radikális különbséget látott az ember eredeti és aktuális állapota között, a testi halált a bűn büntetésének tartotta, amit Órigenéshez hasonlóan a Ter 3,21 *tunica pellicea* értelmezésére alapozott, és ugyancsak Órigenéshez hasonlóan a bűnös állapot egyetemességével indokolta a gyermekkereszttség egyházi gyakorlatát. Ágoston nem másolta Órigenést, hanem elfogadta az alexandriai mester meghatározó alaptéziseit, amelyeket soha nem tudott igazán feladni, ellenben a teológiai viták során kénytelen volt némileg átformálni azokat, és így kialakította azt a tanrendszert, amelyet később az ő nevééről már augusztinizmusnak neveztek.⁴⁰

BIBLIOGRÁFIA

- Altaner, Berthold: *Der Liber de Fide: Ein Werk des Pelagianers Rufinus des Syrens.* = Uő.: *Kleine Patristische Schristen*, Berlin: Akademie Verlag, 1967.
- Beatrice, Pier Franco: *Tradux Peccati: Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Vita e Pensiero: Milan, 1978.
- Bonner, Gerald: *Augustine and Modern Research on Pelagianism. The Saint Augustine Lecture 1971*, Villanova: Villanova University Press, 1972.
- Fédou, Michel: *Introduction = Origène: Commentaire sur l'Épître aux Romains, Tome I. Sources Chrétiennes 532.* Paris: Éditions du CERF, 2009.
- Hammond Bammel – Caroline Penrose: *Augustine, Origen and the Exegesis of St. Paul = Augustinianum 32/2 (1992), 340–368.*
- Heidl György: *Szent Ágoston megtérése.* Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2001.
- Heidl György (ford.): *Szent Ágoston 172. beszéde az elhunytak miatti szomorúságról = A Szív, 104, 2018/11, 43.*
- Heidl György (ford.): *Szent Ágoston 173. beszéde az elhunytak miatti szomorúságról. = Vigilia, 85, 2020/4, 241–242.*
- Keech, Dominic: *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo, 396–430.* Oxford: Oxford University Press, 2012.
- La Bonnardière, Anne-Marie: *Biblia Augustiniana. Nouveau Testament. Les épîtres aux Thessaloniens, à Tite et à Philémon.* Paris: Etudes augustiniennes, 1964.
- Miller, Mary William (szövegkiadás, fordítás, bevezetés, kommentár): *Rufini Presbyteri Liber De Fide: A Critical Text and Translation with Introduction and Commentary.* Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1964.

³⁹ Ennek talán az a magyarázata, hogy Ágoston egyszerűen nem ismert más keresztény teológiai antropológiát.

⁴⁰ A tanulmány a NKFI K-128321 számú kutatási program keretében készült. Első változata szóbeli előadásként hangzott el a „Vidrányi Katalin emlékkonferencián” (2018. szeptember 21–22., ELTE)

- Møller, Morten Kock: Echoes of Origen: Augustine's reception of the Commentary on Romans. Dissertation, Charles University, Protestant Theological Faculty, Prague. 2020. [kézirat]
- Rebillard, Éric: *In Hora Mortis*. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e et V^e siècles dans l'occident latin. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 283. Rome: École française de Rome, 1994.
- Refoulé, François: Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du Libellus fidei de Rufin. = *Revue des Etudes Augustiniennes* 9 (1963), 41–49.
- Sage, Athanase: Pêché originel. Naissance d'un dogme = *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 13 (3–4, 1967), 211–248.
- Saxer, Victor: Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles: les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine. Collection Théologie historique 55. Paris: Beauchesne, 1980.
- TeSelle, Eugene: Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius: Explorations in the Prehistory of the Pelagian Controversy = *Augustinian Studies* 3 (1972), 61–95.
- Vidrányi Katalin: Megjegyzések Augustinushoz = Vidrányi Katalin: Krisztológia és antropológia: Össze-
gyűjtött tanulmányok. Szerk. Geréby György és Molnár Péter. Budapest: Osiris Kiadó, 1998, 298–330.