

SOMLYÓI TÓTH TIBOR:

AUGUSTINUS TÖRTÉNENSTEMLÉLETE

Hippo püspökének, Augustinusnak (354–430) világképe sajátos ketősségen nyugodott: „görögül” gondolkozott és „latinul” írt. Görögül gondolkozott: ugyanis csak a görög filozófia törekedett világmagyarázatra. Ennek a világmagyarázatnak poláris pontjait a világ és a lélek jelentették. A lélek a szellemmel, az értelemmel, a „nusz”-szal azonos, a „kozmosz nétoszhoz” tartozik, míg a test a mikrokozmosz, mely a makrokozmosz részét alkotja.

E polaritás két redukciós lehetőséget kínált: 1. logikai redukciót: minden magyarázat alapjául a szellemet s a gondolkodást kell megtenni, vagy 2. a kozmikus redukciót: a világon inneni jelenséget kell a magyarázat alapjául venni.

Az első lehetőséget választja a platonizmus, ujplatonizmus, arisztotelizmus; a másodikat a sztoicizmus, szkepticizmus, empirizmus. A keresztény teológia lehetőségeit azonban kizárólag ezekből nem lehet levezetni, mivel a zsidó gondolkodáshoz kapcsolódik, és befolyásolja annak lineáris történelemszemlélete. Így történelemszemlélet helyett tulajdonképpen történelemteológiát alakít ki.

A keresztény történelemteológia az eszkhatonra, a végítéletre néz, s az egyház jelenéből – mely Krisztus két eljövetele közötti idő – tékint vissza a teremtésig. Eszerint alakítja át a görög kozmikus gondolkodásmódot. A kozmosz fogalom új tartalmat kap, amennyiben jelentése a keresztény szerzőknél – így Augustinusnál, Orosiusnál, Salvianusnál és Rogerius Bacon: Republica fidelium-ában is azonos lesz a „ktiszisz”-szel, a „teremtéssel”. A kozmikus szemlélet lehetőségeit visszavezeti a teremtésteológia lehetőségeire, a görög gondolkodásmód „topikus”, térszerű szemléletét, feloldja, s helyére az idő szempontját állítja. A teremtésmény határa az idő. Ez a határ azt is jelenti, hogy az idő megismerését is határolja, illetve meghatározza. A görög filozófiában az időnek semmilyen, vagy negatív szerepe volt – főként a szellemi világban. A görög „kozmosz” magába foglalta az embereket és isteneket, a szellemi közvetítő lényeket, – így végső meghatározottságává vált minden létezőnek.

A keresztény teológiában az idő-tér a „diasztéma”, melybe Isten *nem* tartozik bele, de beletartozik minden teremtett valóság. Isten idő- és világfelettsége azonban nem jelenti a világtól való idegenségét. Sőt, Isten állandóan tevékenykedik a világban, szuverén módon: idő és tér által nem korlátozva.

A kozmosz és a teremtés fogalmainak *azonosítása* tette lehetővé, hogy a teremtés idődimenzióba kerüljön, az idődimenzióba került teremtést pedig történelemként lehetett *szemlélni*. Így kerülték el a teológusok, hogy a teológiát vezessék vissza a filozófia világmagyarázati lehetőségeire, sőt, megfordítva történt: a filozófiát vezették vissza a teológia lehetőségeire.

A két város kettős értékrendje

Augustinus főműve, a *De civitate Dei*, közvetlen célján – hogy t. i. a keresztény igazságot megvédje a pogány vádakkal szemben – messze túl-nő. Sőt, meghaladja az egyes keresztény eretnkségekkel folytatott polémiák kereteit is. Egyszerre akar kimerevített kozmikus állóképet nyújtani és választ adni az individuum ontológiai kérdéseire. A két város, Babylon és Jeruzsálem allegoriko-szimbolikus értelmezése a II.–III. századi alexandriai filozófiai iskolák tradíciójához, logosz-képéhez kapcsolódik. A zsidó hagyomány és a neoplatonikus gondolkodási formák ötvözete alakítja Philon „város”-fogalmának ószövetségi, zsoltáros tartalmát. Augustinus Philon filozofikus örökségének analógiájára építi fel a történelemben kialakult *két város* személyes vonatkozásait.

„A kétféle szeretet két várost alkotott: földit, – amely az Isten megvetéséig emelkedő önszeretet, s égit, – amely az önmegvetésig haladó Isten iránti szeretet.”¹ A szakirodalom, a katolikus és a protestáns civitás analízátorok az augusztinusi civitás jelentését mindmáig nem tudták egyértelműen meghatározni.² Ugyanakkor tartalmilag, metafizikai különbözőségük alapján mégis elkülöníthetők egymástól. Mindkét civitas létének alapja a szeretet, amely értékítélet és annak megfelelő magatartást fejez ki, de tartalmában és *irányában* ellentétes. „*Isten városát*” az alkotó szeretet a legfőbb jónak és a legfőbb értéknek ismeri el, ahol az Isten az úr és akarata mindenk fölött való. Az Ő szolgálatában, a neki való engedelmességben látja boldogságának forrását. Ebből az értékítéletből következik magatartása is: az Isten városa az Úrral dicsekszik, Isten a legfőbb dicsősége. A jó lelkiismeret – conscientia – tanúskodik mellette. Ebben a városban ugyanúgy vannak

előjárók és alattvalók, mint az evilági városban: a *civitas terrena* világában. Ám a *civitas Dei* polgárainak viszonyát a kölcsönös szeretet határozza meg, amely az előjárók részéről gondoskodásban, az alattvalók részéről az engedelmességben nyilvánul meg. Erős, de ereje nem önmagában, hanem Istenben van. A kegyesség, a pietas szelleme hatja át, és ennek jutalmául azt várja, hogy – az emberek és angyalok között egyaránt – Isten kegyelme legyen jelen mindenben.

A „földi város”, melyet Ágoston a „Sátán”, illetve a „halál” városának is nevezett, másfajta értékítéleten, másfajta szereteten nyugszik – és ennek következtében magatartása is más. Nem Istent tekinti a legfőbb jónak, és nem Isten szolgálatában látja boldogsága forrását, hanem önmagát, *saját akaratának kielégítését* keresi, *függetlenül Istentől*.

A „földi város” önmagával dicsekszik s az embereknél keresi dicsőségét. Kevély és bölcsességében elbizakodott. Az erőt szereti nagyságaiban és vágya – a nemzeteken, leigázott birodalmakon való – uralkodás.

A két város eredete

A *civitas* fogalmát Ágoston többször is meghatározza, illetve az egyértelműbb meghatározásra törekszik. (Ld. De civitate Dei V. 18, XI. 1, XIV. 3, XVIII. 20, XIX. 17, XX. 9, XXI. 11, stb.) E fogalom értelmezése mégis Ágoston óta vitatott. Egyértelműnek csak azt tekinthetjük, hogy a *veritas* (igazság) polgárait a *cor inquietum* állapotában (nyughatatlan szív, – Ágoston terminológiájában: a bűn állapota) is Isten tisztelete hatja át, míg a *vanitas* (hívság, önkeresés) szellemében élők az Istent megvetők táborába tartoznak.

A *civitas* fogalmát már csak azért sem lehet egyetlen egy földi – történelmileg létező – várossal, vagy állammal azonosítani, mert lakói az angyalok és az emberek együtteséből tevődnek össze, akik az igaz és a nem igaz megkülönböztetésére alkalmas értelemmel, és a jó és a rossz közötti választásra képes szabadakaratúak rendelkeznek. „Isten városának” Ágoston gondolkodásában nyilvánvalóan Isten *akarata* az egész teremtés *célja* mutatkozik, s mindkettőt a teremtmények valósítják meg. A *civitas terrena* eredete nem Isten közvetlen akaratában gyökerezik, csupán következménye annak, hogy teremtményeinek szabadakaratot adott. Igazolja ezt, hogy a két város tagjai a teremtésben nem kaptak kétféle természetet, melyek egyike a mennyei, másika pedig a földi városba való tartozásra képesítene, hanem

csak egyetlen, Isten képére és hasonlatosságára megformált természetet, amely Istenre irányul, s csak benne található meg boldogságát – ámbár szabadsága következtében arra is képes, hogy Istentől elforduljon és elveszítse a boldogságot.

A teremtmények két csoportja – az angyalok és az emberek – a két város között más-más módon választanak. Az angyalok egyenként döntöttek és döntésük azonnal két, véglegesült egymástól elválasztott táborra osztotta őket. Az emberi nem Ádámban alkotott egysége merőben más helyzetet teremtett. Az első ember esetében ugyanis a szabadakaratból származó, az angyalokéhoz hasonló bűn nem hozott létre egy tökéletes civitas Diabolit, – ahogy ez az Istennel szembeforduló angyalok esetében történt –, viszont „az igaznak teremtett ember önként elromolván és elkárhózáván, romlott és kárhozott ivadékokat nemzett”.

Gyökerében megromlott és ennek következtében a biológiai és a vég nélküli halál továbbadójává vált, csupán azokat véve ki ez alól, akiket Isten kegyelme megszabadít és így örökségébe fogadtatnak. Isten városa az emberek között – szemben az angyalokból állóval – nem csupán a szabadakarat döntésén nyugszik; Isten részéről teremtő tevékenységet is feltételez, amely nélkül az ember csupán szabadakaratának erejéből nem volna képes e város polgárává lenni. „Minden szubsztancia a maga okát Isten teremtő hatalmából bírja, amely sohasem szünetel; minden effektív energia a hajtóerejét állandóan Istentől kapja.”⁴ Isten ugyan befejezte a világ teremtését, de annak irányítását és felügyeletét nem. Augusztinus véleménye szerint kétféle gondviselés létezik: a *naturális*, amely a világegyetem rendjére s a vegetatív életre vonatkozik, valamint az *akarati*, amely a belső világban élő, besugározottat irányító elveket működteti.⁵

Tovább bonyolítja mind ezt Ágostonnak az az elgondolása, hogy a megszabadító tevékenységet, a kegyelmet Isten nem mindenkinek, hanem csak az általa kiválasztottaknak tartja fenn, jóllehet arra, mindannyian érdemtelenek vagyunk és kivétel nélkül képtelenné lettünk arra, hogy saját erőnkől az égi város polgárai legyünk.

A két probléma – vagyis az Isten megszabadító belenyúlása az emberek életébe, és az, hogy ezt a megszabadítást Ő az emberi döntéstől, magatartástól függetlenül, szuverén akarata szerint végzi (ti., hogy egyeseket kiválaszt, míg másokat elkárhoztat), Ágoston legsúlyosabb történelmi talánya. A *De civitate Dei*-ben a Szent Páltól örökölt gond megoldására a „*Doctor Gratiae*”, a diszkrimináló Isten fogalmát kínálja fel, amellyel végső következtetésként megkérdőjelezhető a bűnbeesés után az ember szabadakarata.

Ezt a fonalat maga Ágoston sem meri végigvezetni, mert a személyes felelősséget nem akarja kiiktatni, és így ebben a kérdésben ellentmondást ellentmondásra halmoz.

Ellentmondás tapasztalható akkor is, amikor egyrészt azt állítja, hogy a bűnbeesett emberiség képtelen Isten segítségével Istenhez, Isten városába eljutni, és hogy ez a segítség *Krisztusban adatott meg*, nélküle senki sem lehetne részese ennek a városnak, ugyanakkor viszont egy másik helyen Jézus szerepét abban jelöli meg, hogy *lerövidítette* az emberiség számára az Isten városába vezető utat. Megengedi tehát, hogy lehetséges lett volna az odajutás megváltás nélkül is, csak nehezebb és hosszabb úton történő erőki-fejtéssel – ami persze nem teszi érvénytelenné, hogy a hosszabb úton történő odatalálást is Isten segítségével gondolja el.

A két közösség tagjai

A két közösség tagjai angyalok és emberek. Az angyalok alkotta két közösség különválasztott, keveretlen: nem halandó, nem fejlődik, hanem véglegesült, test nélküli szellemi lényekből áll – tehát láthatatlan.

A civitas-hoz emberek is tartoznak, akiknek egyik fele a jelenben halandóként zárandokol a földön, másik fele azokból áll, „akik meghaltak és a lélek rejtélyes hajlékaiban nyugszanak”.⁶ Ha ezt lefordítjuk az ágostoni poézis nyelvéről, akkor úgy fogalmazhatjuk meg, hogy látható az embereknek az a csoportja, amely a mindenkori történelemben él, emberekben áll fenn – és még a halálon innen, vándorútja van: változó, fejlődő, s halad a véglegesülés, a beteljesülés felé. Láthatatlan viszont az angyalok véglegesült táborán kívül az elhunytaknak vagy ide, vagy oda tartozó része.

Isten városának és a Sátán – Diabolus – látható városának van egy formailag is meghatározott, Ágoston számára az egész történelemben megnyilvánuló fonala. Csirájában megtalálható az emberi történelem kezdetekor, kibontakozása Ádám gyermekeiben kezdődik, akik közül Káin a „földi város”, Seth pedig Isten városát képviseli. Seth leszármazottja Ábrahám, Ábrahám pedig a zsidó nép – az Ószövetség népének – ősatya, amelyből Jézus is született.

Isten látható városa – Ádámtól Krisztusig – vérségi kapcsolaton nyugszik, Krisztus után pedig az Egyházhoz való *formális* odatartozás alapján áll. Ez az Ágoston számára nyilvánvaló megkülönböztetheetőség nem jelent olyan értelmű kettéválasztottságot, amilyen a két véglegesült város között

van. A két város látható részét alkotó tagjai időben egyetlen földgolyón élnek, egymással szoros érintkezésben vannak. Az étellel járó események igen változatos kapcsolatrendszert alakítanak ki közöttük. Sőt, – bár Ágoston megvonja Isten és a Sátán városának látható választóvonalát – úgy gondolja, hogy a keveredés a két határvonalon *Belül is* megtalálható. Ez a cezura inkább csak jelzi, mint kizárólagosan tartalmazza az egyik, vagy a másik város tagjait.

Sem az Ószövetség népéhez, sem az Egyházhoz nem elég valakinek formálisan odatartoznia, hogy Isten városához számláltassék, hanem meg kell felelnie a magatartásbeli követelményeknek is. Sem az Ószövetség népéből, sem pedig az Egyházból nem tagja mindenki Isten városának, mert egyik sem mentes a bűntől. Ágoston hatása e kérdésben mindmáig érezhető.⁷ Viszont Ádámtól Krisztusig a vérségi vonalon kívül is voltak olyanok, akik *szellemileg*, magatartásuk alapján Isten városához tartoztak, és az Egyház megalapítása után is lehetnek olyanok, akik – önhibájukon kívül – még nem tudnak Krisztusról, nem tartoznak az Egyházhoz, de életük és magatartásuk alapján Isten városának tagjai. Amikor Ágoston megengedi, hogy Isten városa nem fedti teljesen az őt formailag képviselő alakulatot, az Egyházat, akkor azt is gondolja, hogy az ezen városhoz tartozók többsége mégiscsak a formailag is felismerhető alakulaton belül foglal helyet, míg a földi város tagjainak többsége kívülről. Feltételezi, hogy a kívüllevők közül azok tartoznak szellemileg Isten városához, akiknek a belüllevőkhöz hasonló ismeretanyag áll rendelkezésükre Istenről, Krisztusról – akaratáról, és a neki tetsző magatartásról, amelynek természetesen a megvalósítására is törekszenek. Arról, hogy ennek az információnak hogyan jutnak a birtokába, keveset szól, de sejteni enged, hogy a lelkiismeret hangja – mint Isten közvetlen megnyilatkozása – erre alkalmas eszköz. Isten városának nagysága, pontosabban tagjainak *száma* – Ágoston szerint – előre meghatározott: számuk az összes teremtett angyal számával egyenlő, amelyből az emberek a bukott angyalok számával azonos nagyságrendűt tesznek ki.

Isten városának fejlődése

Augustinus számára az egész történelem magyarázatát a két város egymás melletti fejlődése, egymás elleni harca adja, amely Isten városának történeti és eszkatológikus, az idők végén bekövetkező győzelme felé halad, s ezért mint legfontosabbal, ezzel a fejlődéssel kell foglalkoznunk.

Ádámtól kezdődően kibontakozó hatalmas tabló ez, melyen megjelenik egész létünk és jövődünk. A jól elválasztható erők logikus útja Krisztusban található. Az emberiség történelmének centruma, rendező elve nem Ádám. Ő csupán a rendezendő anyagot, az ivadékát, az emberiséget szolgáltatja a monumentális műhöz, amely nem egyéb, mint Isten városának épülése az emberek között. – A történelem középpontja: Krisztus. Benne nyeri értelmét az előtte élt emberiség egész történelme, ugyanúgy, ahogyan benne rendeződnek az Őt követő történések is. *Krisztus adja az emberiség számára Isten városában a polgárjogot nyerhető ember prototípusát, a városba kerülés reményességét és útját.* A Szentírás vonalvezetése egyértelműen Krisztus középpont voltát revelálja Ágoston szerint. Úgy találja, hogy e vonal minden szakasza külön-külön és egészében is a Krisztusban beteljesedő esemény előkészítője, előrevetítése és része. Isten nemcsak a szaporodó emberiséget állítja fejlődési rendbe, de az eseményeket is – a logika eszközeiként – eszerint irányítja. Ez a logika már a teremtés kezdetekor belehelyezett csírájában a teremtett világba (rationes eminales) és ez bontakozik ki, lesz láthatóvá a történelem folyamán.

Isten városa tehát fejlődésben, kibontakozásban lévő organizáció – számszerűleg és minőségileg egyaránt. Számszerűleg a teremtés pillanatában egyetlen ember: Ádám jelenti mind a két várost, de az időben Ádám leszármazottainak –, az emberiségnek megszámlálhatatlan sokaságával bővül ki.

Minőségileg a rossztól halad a jó felé. Bűne elkövetése után Ádám a rossznak hordozója, és első gyermeke: Kain, ennek a folytatója. „A bűn következtében az emberben előbb található a rossz, ahonnan kiindulnunk kell, de megállapodnunk nem szabad, azután pedig a jó, amit előrehaladva elérünk, és ahová eljutva, megmaradunk.”⁸ Kaint követi Ábel, majd Seth, s ezzel kezdetét veszi a jó fejlődése is történelmünkben. Ez a vonal a reményesség, amely sok-sok lépcsőn át a remény és engedelmesség ószövetségi példájához, Ábrahámhoz vezet. Ábrahám személyében és ivadékaiban Isten további terveinek hivatalos letéteményese és szövetségese lesz; ezt a szövetséget Mózes által, az Ábrahámától származó egész néppel – Izraellel – is megpecsételi Isten.

Mózesről kezdve Izrael egész története és a próféták jövődölései hármas célt szolgálnak. Szolgálják Izrael népének fejlesztését, jobbítását, szolgálják Krisztus eljövételének előkészítését, és végül előre megrajzolják Krisztusban és a személye által megtörténendőket. Az utolsó motívumot Ágoston különösen fontosnak véli. Már Mózes előtt is gondosan keresi az Ószövetségben azokat a személyeket, eseményeket és tanításokat, amelyekben Krisztus

jövetelének *értelmét* és a Krisztus által létrehozottakat elővételezni látja. Egyre tisztábban látja kirajzolódni a próféták jövődőlésében Krisztus képét és szerepét, valamint Krisztus Egyházát, mint Isten városának történelmi csúcspontját. Ezt a vonalat Krisztus születése előtt a próféták hosszú, figyelmet fokozó és az eljövendőre irányító *hallgatása* zárja le.

A hallgatás drámaiságát Izrael külső és belső történelmi eseményei is a végsőkig feszítik. Kívülről nézve: Izraelre idegen elnyomás nehezedik, sorra az idegen uralkodók, a pogány megszállás alatt válságosra fordult. Belül pedig súlyosbodnak a nép bűnei. S ekkor, a feszültség csúcán születik meg „az Isten és ember egyedüli közbenjárója, az emberré lett *Krisztus Jézus*, hogy általa egy s ugyanazon hit minden választottat elvezessen Isten városába, Isten házába, Isten templomába.”⁹ Ez a ház, ez a templom pedig Krisztustól kezdődően az Egyház. Az Egyház a föltámadás után először Jeruzsálemben terjed, majd akkor, amikor Judeában és Samariában már többen hisznek, jut el más nemzetekhez is áldozatos hirdető munka által és üldözések között.

Ágoston a maga okát úgy tekinti, mint amelyben mindezeknek már megérett az első gyümölcse: a népek hisznek abban, aki az ő megváltásukért halt meg, s keresztényi szeretettel tisztelik a vértanúk vérének. Maguk a királyok is, akiknek törvényei miatt az Egyházat üldözték, felesküsznek arra a névre, melyet elődeik ki akartak irtani a Föld színéről, és a hamis isteneket üldözik. Isten városa az Egyházban megkezdte győzelmét, s a győzelem a külső megpróbáltatások csillapodtával megerősödő belső egyenetlenkedések, az eretnenségek felett is érvényre fog jutni, mint az „istentelen város fejének, az Ördögnek nincsen engedélyezve, hogy felizgatván tulajdon eszközeit, Isten ezen világban létező városának bármit is ártson.”¹⁰

Isten városának, azaz az Egyháznak az üldözések utáni korszaka, amelyet Ágoston győzelekmént könyvel el, híven tükrözi a IV. század történelmi felfogását az Egyház sorsáról. Hippó püspöke elképzelhetőnek tartja a népek és uralkodók Krisztushoz csatlakozását úgy, hogy az uralkodók maradnak, megtartják hatalmukat és élnek is vele, de e hatalommal többé nem az Egyházat, hanem a pogány vallásokat üldözik. Szorosan idetartozik, hogy a „romanitas”, mint politikai vallás az igazi religionak ellenképe, mert nem Istennél keresi a dicsőséget, hanem az evilági dolgokban. Sőt, Augustinus azt állítja, hogy az imperium Romanum és a keresztény Egyház között nincs lényeges összekötő kapocs.¹¹ Augustinus számára az imperium túl alacsony szintet jelent: a keresztény és a természetes rend összekeveredését.

Ezért megtagadta azt a birodalmi teológiát, amelyet tanítványa

Orosius, Eusebius nyomán még egyszer kiépített,¹² mivel az Augustinus szemében a keresztény talajon is ugyanolyan keresztény-ellenes volt, mint maga a pogány rómaiság. Róma a „demonicola civitas”, a „caput civitatis terrenae” Isten Egyházával ellenségesen áll szemben és tőle örökre el van választva.

Isten városa és az Egyház viszonya – az Egyház fogalma

Ágoston gondolatrendszerén belül Isten városa tágabb fogalom, mint az Egyház. A teremtés kezdetétől létező és az örökkévalóságon keresztül megmaradó, a történelmi időt meghaladó élet Isten városának sajátossága. Az Egyház Isten városának egy későbbi, utolsó fejlődési állomását jelenti, amely Krisztussal veszi kezdetét. Isten városa látható tagjaiban is *láthatatlan* összekötő kapocsként valósul meg. Az Egyház viszont láthatatlan kohézióján túl *látható* szervezettel is rendelkezik. Míg Isten városa angyalokból és emberekből áll, az Egyház tagjai kizárólag emberek. Az Egyház Isten városának tökéletesebb realizálódása, mint a Krisztus előtti és az Egyházon kívüli megvalósulási formák. Ugyanakkor kevésbé tökéletes az idők végezetével megvalósuló Isten városánál, mivel bűn, halál és szenvedés található benne. Ágoston szemében az Egyház Krisztus kegyelmének Isten segítségével történő közvetítője, az emberré lett Krisztus továbbélése a benne való hit és a keresztség által hozzákapcsolódó emberekben, akik Krisztus testét és tagjait alkotják. Minthogy Krisztus emberi lelkét teljesen áthatotta a Szentlélek, a benső létegyység alapján a test tagjainak is lelke a szeretetét bennük szétárasztó Szentlélek. *Az Egyház – így is fogalmazhatjuk – a hivek egysége Krisztussal a Szentlélekben.* Tényleges elterjedése és Krisztus rendelése alapján – lényeges tulajdonsága a katolicitás, az egyetemesség –, amelyet a pünkösdi nyelvcsoða jelzett előre, „jelentvén a katolikus Egyház egységét minden nemzeten át, amely így minden nyelven beszélni fog.”

Az Egyház célja

Augustinus úgy látja, hogy az egész emberiséget egyetlen cél mozgatja, s ez alól az Egyház sem kivétel. Az emberek valamennyien boldogok akarnak lenni. Vannak, akik ezt kizárólag a földi életben, az abban megszerezhetőekben keresik. Megvalósulását a test és a lélek javaiban, a társas életben és a békeségben látják. *Csak immanens céljuk van.* Mivel a *tapasztala-*

tok szerint a test javai esetlegesek, a lélek javai csak erőfeszítések árán érhetőek el, a társas élet a családtól az emberiségig a gyengeség, igazságtalanság, ellenségeskedés, hűtlenség következtében szenvedésekkel terhes, a béke pedig viszonylagos, s végül, mivel mindezeket a halál relativává teszi, az Egyház *a legfőbb jónak az örök életet, a legfőbb rossznak az örök halált tekinti.*

A halál, amely lehet testi és lelki, értelmét a végítélet távlatában nyeri el. A lélek és Isten kapcsolatának megszakadása az első halál, s ez az utolsó ítéletben egy végleges, második halállá pecsételődik.¹³ Sehol sem lesz az embernek rosszabb dolga a halálban, mint ott, ahol a halál halál nélkül fog uralkodni.¹⁴ Éppen ezért az Isten városát kereső ember célja elsődlegesen transzcendens, az örök életnek, a mennyei Jeruzsálemnek, Isten véglegesült városának elérése és az ott található boldogság birtoklása, az abból való részesedés. S ez pedig már a Philonnál is megtalálható isteni erő, az isteni *logos*. Ez Isten után a legegyetemesebb, ez az érzéki világban is megnyilatkozó isteni ész.¹⁵

Bár az emberi életnek földi, a születéstől a halálig terjedő szakaszáról az ágostoni szemlélet megkezdi a „siralomvölgy” képeinek kialakítását, ahol a valóságos boldogságnak nem is lehetséges igazi kifejlődése, mert csupán az örök élet reményéből táplálkozó, reménybeli boldogság az, amely radikálisan újat és egészet ad az embernek, mégsem tagadja, hogy a transzcendens cél mellett *immanens célja is van az Egyháznak.* Az Egyház tudja, hogy tagjainak a biológiai élet fenntartásához és harmóniájához szüksége van azokra a dolgokra is, amelyekre a csak földön boldoggá lenni akarók kizárólagosan törekuszenek. Az ember, ha élni akar, nem nélkülözheti sem a test, sem a lélek javait, társaslény volta és egymásrautaltsága következtében nem szakadhat el az emberi társaságtól és igényli a földi békességet. Nem csak a transzcendenciának van értéke, az immanenciában is megtalálhatók értékek, még ha nem is végsőek. Ezeknek az értékeknek *rendjük* van, amelynek csúcán a végső transzcendens érték áll. A keresztényeknek ezt a rendet tiszteletben kell tartaniuk és szolgálniuk kell. Az immanens értékek áldásairól csak akkor *kell* – sőt, talán csak akkor szabad – lemondaniuk, ha az a transzcendens renddel és értékkel szembekerül, vagy ha az ember transzcendens céljait veszélyezteti. A valódi értékek azok, amelyek bele tudnak illeszkedni az örökkévalóság távlatába.¹⁶

A keresztény élet a szép élet tudománya.¹⁷ Az Ágostoni szép élet azonban nem mentes ellentmondásoktól, különösen azért, mert az Isten képére megteremtett, szabadakarattal rendelkező ember és az eredeti bűn következtében Isten megszabadító kegyelme nélkül üdvözülni képtelen em-

ber ellentmondása jellemzi, és Ágoston a hangsúlyt az utóbbira teszi. Számára a transzcendens cél nem egyenlő azzal, hogy a szeretet földi magartása által az ember eljut az idő világából az időtlen Szeretet, a Szentháromság életébe. Szerinte az örök élet elnyeréséhez Isten segítségével (megváltás, megszabadítás, kegyelem) a legfontosabb; az ember magartásának alakulása ennek függvényeként másodlagos, mivel az immanencia és transzcendencia között az eredeti bűn következtében támadt hasadékokat Isten segítségével nélkül nem képes betemetni. Ezért a földi élet siralomvölgy-jellegét, amely szintén az eredeti bűn következménye, enyhíthetőnek, de alapjában véve megváltoztathatatatlannak tartja.

Az Egyház társadalmi szerepe

Annak, amit Ágoston a keresztény embernek az Egyház-társadalomban betöltött szerepéről mond, kulcsszava a *béke*. Ez az örökélet boldogságának és a múlandó létnek egyaránt alapja.

Mi ez a béke? A béke forrása a rend. „Krisztus békéje a részek rendezett mérsékletében áll. Az ész nélküli pára békéje: a kívánságok rendes nyugalma. Az eszes lények békéje: az ismeret és a cselekedetek rendes összhangja. A lélek és test közötti béke: a rendezett élet és a lelki üdvösség. A halandó ember és Isten közötti béke: az örök törvényeknek rendes engedelmsége a hitben. Az emberek közötti béke: a rendes egyetértés a parancsolásban és engedelmségben. A mennyei város békéje: a legrendesebb és legharmonikusabb egyesülés Istennel és egymásnak élvezése Istenben. Mindennek békéje: a rend nyugalma. A rend pedig az egynemű és különböző tárgyak saját helyeiken való rendszeres elhelyezése.”¹⁸

A béke két különböző formája közül az örök békére csak a transzcendens célú emberek, az Egyház törekszik; a földi békére kivétel nélkül mindenki. A földi béke optimális megteremtésére, belülről irányítva az embereket, a természeti rend lett volna hivatott, de az eredeti bűn következtében ez a belső erő nem elég hatékony. Ezt a belső irányítást pótolja a társadalmi rend. A társadalmi rend a bűn következménye: részben büntetés, amennyiben megszűnt az édeni állapot, ahol az ember csak Istennek volt alávetve s most, ebben a létformában az ember harcol a fölérendelődésért; részben pedig lehetőség arra, hogy a transzcendens célt el nem fogadók törekvéseinek korlátozására és szabályozására a földi békéhez szükséges jogot és a törvényeket rájuk kényszerítse.

A társadalmi rend szétválasztja az embereket; uralkodókra és szolgákra, parancsolókra és engedelmeskedőkre. Az *uralkodók* hatalma biztosítja a parancsok teljesítését. Eszköze a szembeszegülők kényszerítése – szankciók által. Ez a hatalom állhat az uralkodók önző érdekeinek szolgálatában, állhat egy – csak immanenciában gondolkozó – nagyobb embercsoportnak az élet szervezésére, a javak birtoklására irányuló közmegegyezésében, és irányulhat az emberek örök életének és az ennek alárendelt immanens érdekeknek biztosításában. A társadalmi renden belüli hatalom ez utóbbi felhasználására csak a transzcendens célt ismerő Isten városa, illetve az Egyház képes. A hatalomnak ez a formája mindenkinek csak használni akar és semmiképpen sem ártani. Ezen felül kötelességének tekinti azt is, hogy másokat a bűntől visszatartsa, és a bűnöst nevelő célzattal és mások visszarettentésére megbüntesse.

A társadalmi élet legkisebb egysége a *család*: az emberiségnek parancsolókra és engedelmeskedőkre osztottsága már itt is megtalálható. A családfő parancsol – és házanépe engedelmeskedik. A családnak ez a rendje biztosítja a házibékét. A családoknak a társadalmon belül tovább kell rendeződniük e megosztottság szerinti legnagyobb egységig, az államig. Az állam rendjét és békéjét az uralkodó törvényei biztosítják, s ezt a családfőnek is képviselnie kell a maga hatáskörén belül. Minden disszonancia büntetést von maga után. A családfő és az uralkodó pozíciója biztosítja a hatalmat és a formális tekintélyt; ezek pedig a célkitűzés érvényesítését, a parancs megvalósulásának fedezetét. A keresztény ember a hatalmat és a formális tekintélyt nem kívánhatja, viszont a családon vagy az államon belül *akarhatja*, hogy módja legyen az örökéletet biztosító parancsok megvalósítását foganosítani a hatalom és a formális tekintély nyújtotta eszközök segítségével, az alárendeltjei iránti köteles felelősség következtében. Ebben Ágoston szerint ez a situáció nem jelent előnyös helyzetet a felelősségnek alárendeltjeivel szemben, sőt, a családfőnek – uralkodónak – többet kell szenvednie az uralkodás miatt, mint a szolgáknak a szolgaság következtében.

A társadalmi együttélés legalkalmasabb formája, Ágoston gondolkodásában a *köztársaság*. Ciceróra támaszkodik, aki szerint a köztársaság a nép társasága: „az igazság és a hasznosság közössége révén társuló emberek csoportja.”¹⁹ Am az ősi erkölcsök s az ideális férfiak hiányában a köztársaság valójában nem létezik.²⁰ A cicerói definícióból a következőket vezeti le: jog csak az igazság talaján lehetséges. Az igazság: mindenkinek megadni a magáét. Ennek első tényezője: Isten szolgálata. Mivel Isten ismerete és szolgálata parancsai teljesítése által az Egyházban van meg leginkább, ezért arra

a végkövetkeztetésre jut, hogy a köztársaság, azaz az állam cicerói kritériumának az Egyház felel meg leginkább. Megkockáztatjuk tehát azt az állítást, hogy Ágoston az Egyház és az Állam fogalma között megfelelést lát: az Egyház a legtökéletesebb állam. És így kap a nép ágostoni definíciója teljesebb távlatot.²¹

Ha azok a misztikus kategóriák – melyeket Ágoston közvetve P'nilontól vett át,²² nem is váltak a gondolkodás közkincsévé, mégis áttételesen a dialektikus gondolkodás fogalmi nyelvében mindmáig jelen vannak. Sőt Vico és Hegel fellépéséig az egyetemes történelmi gondolkodásra meghatározó hatást gyakoroltak.

Az ismeret = scientia és a bölcsesség = sapientia egymásravezetőtársítását a gondolkodás történetében elsőnek Ágoston fogalmazta meg. A bölcselő nevet az érdemli meg – mondja –, „aki képes összefoglalni valamennyi tudományban szertehintett elméleteket, s az okokat visszavezetni egy egyszerű egységre, amely egészen igaz és biztos”. Ő megkísérelte és e kísérlet a történelmi gondolkodás legmagasabb rendű kísérleteinek egyikét jelentette: „Aeternum rerum cognitio intellectualis”.²³

JEGYZETEK

1. Sancti Aurelii Augustini: De civitate Dei. Lipsiae, 1877. XIV. l. 28. c.
2. Augustinus a Szentírásst jelöli meg a nevezett kifejezés forrásának: „Quas civitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possemus”. De civitate Dei, XIV. l. 1. c.
3. „Érezzük és tudjuk, hogy bármit cselekszünk, az a mi akaratumk közbejöttével történik”. De civitate Dei, V. l. 9. c.
4. S. A. Augustini: De Genesi ad litteram. CSEL 28. t. IX. e. 17.
5. uo. VIII. e. a.
6. S. A. Augustini: De civitate Dei. XII. l. 9. c.
7. Leo Baeck, a nagy zsidó teológus fejtegetéseiben is találkozzunk hasonlóval. Baeck arra hivatkozik, hogy Izrael kiváltsága az emberiség jövőjét volt hivatva tudatosítani. „A hivatás tudatosságát mozdítja elő, de nem hirdeti semmiképpen az *üdv kizárólagosságát*. A zsidóságot megőrizte attól, hogy az egyedül üdvözítő egyház fogalmával vallási beszűkültségben éljen. Ott, ahol nem a hit, hanem a cselekedet vezet Istenhez, ahol a közösség a hozzátartozás lelki jeleként eszményt és feladatot nyújt gyermekeinek, ott a hit szövetségében juttatott hely nem biztosítja a lélek üdvösségét. Leo Baeck: Das Wesen des Judentums. Köln, 1960. 69.
8. S. A. Augustini: De civitate Dei. XV. l. 2. c.
9. U. o. XVIII. l. 47. c.
10. U. o. XVIII. l. 19. c.
11. Ezzel szemben Nagy Konstantin ideológusa, Eusebius az egyetlen keresztény im-

periumban látja a történelem célját. Szerinte az imperium és az Ecclesia nemcsak hogy lényegileg egybe vannak kötve, hanem abba az irányba fejlődnek, hogy azonosulhassanak. Eusebius Augustinustól eltérően – nem látott ellentétet a történelem folyamán a keresztény társadalom és az emberi societas között; u. i. a történelem inkább keresztény győzelemről beszél, és arról, hogy valamennyi társadalom egyetlen keresztény forma felé törekszik. Az említett győzelem abban áll, hogy a pogány politeista felfogás eltűnik a kereszténység nyomatékos jelenlétének hatására. Eusebius számára nagyon magas szintet jelentett az imperium: Isten országának földi megnyilvánulását.

F. E. Granz: „De civitate Dei” XV. 1. 2. c. 1. Idée augustienne de la société chrétienne. Revue des Etudes Augustiniennes, 1957. 24. p.

12. P. Orosius: Historia adversus paganos. CSEL 5. t., Vienna, 1882.

13. S. A. Augustini: De civitate Dei. XIII. l. 2. c.

14. U. o. XIII. l. 11. c.

15. Philon: De officium mundi, é. n. 8., 9., 22., 23., 2. tc. p.

16. S. A. Augustini: De civitate Dei. X. l. 6. c.

17. S. A. Augustini: Retractationes. I. l. 3. c. 2. n.

18. S. A. Augustini: De civitate Dei. XIX. l. 13. c.

19. M. T. Cicero: De republica Romana. Lipsiae, 1906.

20. S. A. Augustini: De civitate Dei. II. l. 21. c.

21. U. o. XIX. l. 14. c.

22. H. Scholz: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Leipzig, 1911. 78. p.

23. S. A. Augustini: De Trinitate. CC 50. t. 50 a, XII. l. 15. c.