

Irenaeus és a test teológiája

HEIDL GYÖRGY

1967-ben született. Eszmetörténész, tanszékvezető egyetemi docens a Pécsi Tudományegyetem Esztétika és Kulturális Tanulmányok Tanszékén. Legutóbbi írását 2012. 6. számunkban közzöltük.

¹Kelemen házasságteológiájának szentelt tanulmányomat lásd Vigília, 2012. június, 410–420. A jelen téma feldolgozásakor is jelentős segítségemre volt John Behr kitűnő monográfiája: *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*. Oxford University Press, 2000 (reprint 2007). Irenaeus *Adversus Haereses* (rövidítve *AH*) című munkáját a *Sources chrétiennes* kiadás (Paris, Cerf) alapján idézem saját fordításomban, de felhasználtam Bugár Istvánnak a IV. könyv 37–39. fejezeteiről készített fordítását is: *Katekhón*, 2006/1. 127–139. Az örményül fennmaradt *Demonstratio apostolicae praedicationis* (rövidítve *Dem*) magyar változata az *Ókeresztény Írók* 8. kötetében (Szent István

Irenaeusnak (+202 körül), Lugdunum (Lyon) egykori püspökének az emberi testtel kapcsolatos tanítása segíthet megérteni az ember nemiségének jelentőségét, és azt, hogy mi lehet a házasságnak mint férfi és nő sajátos, nemiségüket kiteljesítő életállapotának önmagán túlmutató jelentősége.

Noha kortársától, Alexandriai Kelemtől eltérően Irenaeus nem szentelt hosszú fejezeteket a keresztény házasság kérdésének, protológiai, vagyis a világ és az ember kezdeti állapotára, és eszkatológiai, azaz a végre vonatkozó tanításából kirajzolódik egy olyan emberkép, amely minden biblikus antropológia alapján álló házasságteológia számára ösztönző lehet.¹

A plasma, ami Isten képmására lett

Irenaeus nem különbözteti meg az ember megalkotásának két elbeszélését (Ter 1,26–27 és Ter 2,7), ahogyan korábban Philón (*Op.* 46.134), utóbb pedig Órigenész (*HomGen* 1.13) tette, ezért a „képmás” fogalmát szorosan összekapcsolja a testtel. Gnózis-ellenes érvelésének fontos tézise, hogy a képmás nem szellemi fogalom (*AH* 2.7.6), mert egy képmás esetében a formának anyagban kell megmutatkoznia. Leszögezi tehát, hogy az emberi test az a *plasma*, amit Isten a maga képmására alkotott meg (*AH* 5.6.1., vö. Behr, 89–90.).

A *plasma* — „alkotás”, „készítmény”, „megformált tárgy” — összetett fogalom. Irenaeus természetesen nem azonosítja az embert az anyagi testtel. Az ember éppúgy nem azonos testével, ahogyan nem azonos testetlen lelkével (*anima*, *pszüikhé*) és szellemével (*spiritus*, *pneuma*) sem. E három közül egyik sem azonos az emberrel, mert az ember összetett lény, a test és a testet éltető lélek egysége. Ez az, amit Isten megformált a föld porából a maga képmására.

Irenaeus Krisztus megtestesülése felől értelmezi az ember képmásra teremtettségét. Megkülönbözteti a képmást a képmásra teremtett embertől. Az Atya képmása Krisztus (vö. Kol 1,15), az ember pedig testileg a képmásra lett megformálva. Tehát nem a pre-exisztens Ige, hanem a megtestesült Ige a teremtett ember ösképe (*Dem* 11. és 22.). Pontosabban a megtestesült Ige ösképe az a minta, amelyre Isten Ádámot megalkotja. Isten ugyanis előre tudta, hogy ha megteremt a szabadsággal felruházott embert, akkor az visszaél hatalmával, és elfordul Teremtőjétől. Ugyanígy tudta azt is, miként hívja vissza magához az embert, milyen üdvtörténet bontakozik ki az időben, és örök, előzetes tudása volt a Megtestesülés misztériumáról is. Ezért

Társulat, Budapest, 1984,
575–631.) jelent meg.

Az ember élő lélekké és tökéletessé válása

²Nehéz szívvel, de az
érthetőség kedvéért
kénytelen vagyok eltérni a
katolikus fordítói hagyománytól, máskülönben
Irenaeus alapvető
megkülönböztetése lélek
(*anima, pszükhé*) és
szellem (*spiritus, pneuma*)
között feloldódik.

Krisztus megtestesülése az a történelmi esemény, amely egyedül képes a maga teljességében megvilágítani az első ember megalkotását, és megmutatni azt, hogy milyen képmás hasonló az Ősképhez (*Dem* 22. és *AH* 5.16.1–3). Krisztus tehát nem csupán az isteni természetet nyilatkoztatja ki számunkra, hanem az emberit is. Krisztusban mint új Ádámiban minden beteljesül, rekapitulálódik.

A képmásra megalkotott ember még nem tökéletes ember. Az ember ugyanis lehetőség szerint több, mint a megformált test és a belélelt lélek egysége. Helyesebb azt mondani, „hogy a tökéletes ember nem más, mint az Atya Szellemét felöltő lélek keveréke és egyesülése azzal a hús-vér testtel, amely Isten képmása szerint formáltatott meg” (*AH* 5.6.1). A lélek (*anima*) nem a test élete, hanem „az élet lehelete” (*Ter* 2,7b), amely ugyan testetlen, de nem halhatatlan. Az élet ugyanis az Atya Szelleme (*spiritus*), a lélek tehát a Szellem lehelete.² Az élethez ezért szorosan hozzátartozik a misztérium. Az emberi élet önmagából nem vezethető le, transzcendens eredetű. A teremtményi létben változatos és változékony formát öltő élet végső alapja az Atya egyszerű Szelleme, a Szentlélek. Az „összetett — egyszerű” azért fontos fogalompár, mert az előbbi a teremtményi léthez, az utóbbi a Teremtőhöz tartozik. Minden, ami összetett, részek összessége. Ami tehát részekből áll, mint például az ember, az nem lehet önnön létezésének princípiuma. Az összetett ember akkor lesz élő lélekké és tökéletes emberré, amikor az Atya Szelleméből részesedik.

„Az Atya kezei, vagyis a Fiú és a Szellem által lesz Isten hasonlatosságára az ember, és nem az ember része. Mármost a lélek és a Szellem nem lehetnek az ember része, az ember pedig egyáltalán nem: a tökéletes ember nem más, mint az Atya Szellemét felöltő lélek keveréke és egyesülése azzal a hús-vér testtel, ami Isten képmása szerint formáltatott meg. (...) Ha ugyanis eltekintünk a hús-vér test, azaz a megformált dolog (*plasma*) valóságától és pusztán a szellemre gondolunk, akkor, ami megmarad, már nem szellemi ember, hanem az ember szelleme vagy Isten Szelleme. Amikor pedig ez a lélekhez vegyült Szellem egyesült a megformált dologgal, a Szellem kiáradása miatt szellemi és tökéletes ember jött létre: és ő az, aki *Isten képmására és hasonlatosságára lett*. Ha pedig hiányzik a lélek mellől a Szellem, akkor az ilyen ember valóban lelki (*animalis*) és testi (*carnalis*) marad és tökéletlen lesz, mert adott ugyan számára a képmás a megformáltban, de nem kapja meg a Szellem által a hasonlatosságot” (*AH* 5.6.1, vö. 5.1.3).

Lélek és Szellem

„Ugyanis más az élet lehelete, amely lelkivé teszi az embert, és más az éltető Szellem, aki szellemivé is teszi őt. (...) *De nem az az első, ami szellemi*, állítja az Apostol, mert ezt úgy mondja nekünk, mint embereknek, *hanem az az első, ami lelki, és utána van az, ami szellemi* — az érvelés szerint. Mert szükséges volt, hogy először megformáltasson az ember, és a megformált lelket kapjon, s azután így fogadja be a Szellem közösségét. Ezért *az első Ádám az Úrtól élő lélekké lett, a má-*

sodik Ádám a Szellemben éltetővé. Amiképpen tehát az, aki élő lélekké lett, rosszabbá változva elveszítette az életet, úgy amikor ugyanő jobbá lesz és befogadja az éltető Szellemet, életet nyer” (AH 5.12.2.).

Irenaeus gondosan őrizkedik a gnosztikusok redukcionizmusától, amely az embert a lélekkel, az értelemmel vagy a szellemmel azonosítja. A modern értelemben vett redukcionizmus is távol áll az irenaeusi felfogástól, amennyiben az ember szerinte nem azonos sem egyetlen részével, sem részeinek összességével, jóllehet összetevői nélkül nem nevezhetjük embernek. Test, lélek, isteni Szellem olyan szoros egységet alkot Irenaeus antropológiájában, amilyennel alig találkozhatunk a patrisztikus irodalomban. Ez az antropológia ugyanakkor krisztocentrikus. Irenaeus az inkarnáció felől dolgozza ki protológiáját, a protológia alapján pedig az eszkatológiát. Ezért az egyházatyák közül nála találhatunk rá a legkimunkáltabb formájában arra, amit II. János Pál pápa majd a „test teológiájának” nevez.³

³Azonos címmel kiadott beszédssorozatát magyarul a Kairosz Kiadó jelentette meg 2008-ban.

Az ember szabadsága és autonómiája

Az ember tehát a maga egészében alkottatott meg Isten képmására, és akkor alakul át tökéletes emberként Isten hasonlatosságára is, amikor elnyeri Isten Szellemét. Az emberi egzisztencia ezért lényegileg szabad. Csak akkor lehet ugyanis fejlődéssel, növekedéssel megvalósuló tökéletes emberről beszélni, ha a fejlődő ember szabad, értelmes létező. A fejlődés benső növekedés, amelynek az ember esetében feltétele az autonómia. Ezért az istenképmás lényegéhez tartozik a szabadság és önrendelkezés. „Mivel azonban az ember kezdettől fogva szabad döntéssel van felruházva, és Isten is szabad döntési képességgel rendelkezik, akinek a képére az ember teremtett, mindig azt a tanácsot kapja, hogy ragaszkodjon a jóhoz, melyet az Istennek való engedelmesség által ér el” (AH 4.37.4, Bugár 130.).

Az állatok pusztá létezésükkel, állapotukkal dicsőítik a Teremtőt, az ember pedig a tökéletesedéssel, amelynek motorja a szabadság. A szabadság a döntés, a tett és a hit szabadsága. A döntés a jó választása: jó az engedelmesség Istennek, jó megtartani a parancsait, jó hinni Istennek.

Hogyan lehet istenné az ember?

Az emberi autonómiát egyvalami korlátozza. Ez a korlát természetes és megszüntethetetlen. Ontológiai tény ugyanis, hogy nem az ember hozta létre önmagát. Ha más hozta létre őt, vagyis, ha ő teremtmény, akkor a létrendben fölötte áll a Teremtő, mint a teremtmények Ura. Az ember tehát természetből fogva nem lehet Isten. A Teremtő Isten azonban szeretné megajándékozni őt az isteni élettel: halhatatlansággal és romolhatatlansággal. Az ember teremtésének ugyanis az a célja, hogy istenné legyen.

Miként lehetséges ez? Hogyan lehet istenné az ember? Az ember teremtményként lényegileg változó, hiszen a nem-létből lett létezővé. Ha változó, akkor természeténél fogva halandó és romlandó

is. Igen ám, de nem szükségképpen hal meg, és növekedéssel elérheti a romolhatatlanságot. Az isteni szeretet-tervben ugyanis a változás, a növekedés dinamizmusa döntő szerepet játszik. Noha az ember teremtményként változó, halandó és romlandó, szabadságának kiteljesedése révén halhatatlan és romolhatatlan életet élhet Isten látásában. Soha nem lesz azonos Istennel, ahogyan a gnosztikusok szeretnék, mert az ontológiai különbség nem oldódhat fel teremtmény és Teremtő között. Az ember úgy él boldog, halhatatlan és romolhatatlan életet, vagyis úgy lesz istenné, hogy közben megmarad tökéletes embernek.

Nagyszerű gondolat ez, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy Irenaeus meghatározása szerint a tökéletes ember földből alkotott test és e testet éltető lélek azon egysége, amely Isten Szellemében részesedik.

Az ember a Paradicsomban

Ha az ember hűséges marad természetéhez, amire az isteni parancs is felhívja a figyelmet (vö. Ter 2,16–17), és elismeri, hogy felette áll a természetét megalkotó Hatalom, Bölcsesség, Jóság, akkor az élet lehelete erős benne, és megfelel természetes rendjének. Erre az állapotra utal a bibliai történetben az első emberpár mezítelensége. Ádám és Éva nem szégyenkezik, nem tartja magát mezítelennek, hanem a szentség köntösét hordozza (AH 4.39.2–3.).

„Ádám és Éva — mert ez az asszony neve — mezítelenek voltak, mégsem szégyenkeztek” (Ter 2,25), mert gondolkodásuk ártatlan és gyermeki volt. Nem gondoltak és nem értettek meg semmi olyasmit, ami bűnösen születik meg a lélekben a sóvárgás és a szégyenletes kívánságok által. Ekkor ugyanis még megőrizték természetüket, mivel az, ami a testbe leheltetett, az élet lehelete volt, és amíg ez megtartja a maga rendjét és erejét, addig nem fogja fel és nem érti meg, mi a rossz. Ezért tehát „nem szégyenkeztek”, amikor megcsókolták és átölelték egymást szentségben, mint gyermekek” (Dem 14., Behr fordítása nyomán).⁴

Az ember bukása és Isten pedagógiája

Az ember tehát létrejött, növekedett, és felnőtté kellett volna válnia, hogy sokasodjon, megerősödjön, megdicsőüljön, meglássa az Urat, és romolhatatlanná legyen — ámde még gyermekként elbukott. Irenaeus szerint a bukás nem végzetes, hiszen Isten előre látta azt, és belekalkulálta a szeretet nagy tervébe (vö. AH 3.20.2.).

„Jósága folytán ugyanis kegyesen adományozza a jót, és az embert olyanná tette, mint önmaga, azaz autonómmá. Ugyanakkor előretudása révén ismerte az emberek gyengeségét, és hogy ez milyen következményekkel fog járni. Ám szeretete és hatalma majd legyőzi a teremtett természetet” (AH 4.38.4., Bugár 136.).

⁴Ádám és Éva gyermeki ártatlanságáról lásd AH 3.22.4.; 4.38.1–4; 4.39.1. Ádám gyermek volt: Antiókhiai Theophilosz *Ad Autol.* 2.25. Alexandriai Kelemen *Strom.* 4.23. 150 és *Protr.* 2.111.1, ahol Irenaeushoz hasonlóan azt mondja, az engedetlenség következtében lett felnőtté.

Az embert ezért jóságában elhelyezte a paradicsomon kívül. Nem irigységből, mondja Irenaeus, hanem mert ezzel a gyógyulás útjára állította, amint Antiókhiai Theophilosz is tanítja (*Ad. Autol.* 2.26). Így ugyanis az ember a halhatatlanságot elveszítve elveszítette azt a lehetőséget is, hogy örökké törvényszegő legyen, s így a bűn sem maradt örök, gyógyíthatatlan rossz (*AH* 3.23.6).

A rossz megismerése olyan döntés volt az ember részéről, amelyet Isten előre tudott, és az isteni pedagógia részévé tette. Ha az ember nem ismeri meg a rosszat, nem tudja, mi a jó. Ha nem tapasztalja meg, hogy az engedetlenség következménye a halál, akkor nem tudja, hogy az engedelmesség viszont jó, mert a jutalma az élet. „Ennél fogva kettős tapasztalattal rendelkezett, miután mindkét oldalt megismerte, hogy ezen okulva a jobbakat választhassa. Ha azonban nem ismerte volna ellentétét, ugyan miképpen lehetett volna a jóra megtanítani?” (*AH* 4.39.1., Bugár 136.).

Az isteni oikonomia

Irenaeus magyarázata szerint Ádám megbánta tettét, ezért övezte körül magát fügefalevéllel, ami érdes (*AH* 3.23.5.). Elismerte, hogy elveszítette a Lélektől kapott szentség öltözetét, így fedetlenül maradt, mezítelenségét pedig el kell takarnia. Isten megkönyörült rája, és bőrruhákat adott rájuk. Nem világos, mit jelent pontosan Irenaeus számára a bőrruha, de biztosan nem a hús-vér testet (vö. Behr, 119.). A fügefalevél annak jele, hogy az első emberpár, engedetlenségét megbánva, önmegtartóztatást akart gyakorolni. Isten ezt a döntésüket megváltoztatta, és közbeavatkozott, mert a növekedés és sokasodás eredeti tervének az önmegtartóztatás nem felelt meg.

Az első emberpár bűne az engedetlenség volt

Irenaeus az ember bukását nem kapcsolja össze a szexualitással. Ahogyan Theophilosz (*Ad Autol.* 2.25.), úgy ő is az engedetlenséget tartotta az első emberpár bűnének. Mint teremtmények a Teremtő Jósággal álltak viszonyban. Bukásuk a Jóság iránti bizalom megrendülése. Semmi mással nem viszonzhatták volna Isten jóságát, mint azzal, hogy engedelmeskednek a parancsának, amely tehát a létrend természetes parancsa. A parancs célja az volt, hogy maradjanak meg a természetükből fakadó alávetettségben Istennek, és növekedjenek, sokasodjanak. Mint fentebb láttuk, nem egyszerűen Úr-szolga viszonyról van itt szó, hanem Teremtő-teremtmény viszonyról. Ádámnak mint teremtménynek el kell ismernie azt, hogy a teremtő Isten az Úr, és nem ő. Engedetlenségük nem csupán Isten elleni vétek, hanem saját természetük elleni lázadás is, mert nem vették figyelembe természetük teremtettségét. Másrészt ugyanezzel az engedetlenséggel a növekedés parancsa ellen is vétettek. Nekik ugyanis hasonlónak kellett volna válniuk a Teremtőhöz. Gyermekek voltak, akiknek tökéletesedniük kell.

Az ember tehát nem az Isten képmására teremtettségét veszítette el a bűnessel, hiszen akkor megszűnt volna embernek lenni,

⁵Vitatott kérdés, hogy Irenaeus szerint Ádám és Éva teljesen elveszítette-e a Szellemet, vagy arról van szó, hogy meggyöngült bennük a Szellem éltető ereje. Ez azért van, mert az emberi létezés eredendően a Háromság benső világában helyez el. A Szellem áthatja az emberi üdvtörténetet, amely Krisztusban beteljesül, akiben minden rekapitulálódik.

„Növekedés és sokasodás”

⁶Rousseau-tól eltérően (SC 293, 339–340.) Behr (101.) úgy értelmezi a vonatkozó szakaszokat, hogy Irenaeus szerint a kárhozottak is visszakapják szellemüket, de a Szellem nélkül, vagyis anélkül, hogy részesednének az Életben.

hanem a hasonlóságot, a Szellemet.⁵ A Szellem nem antropológiai entitás, nem része, hanem beteljesítője az embernek. Isten ajándéka, akiben hasonlóvá leszünk Istenhez. Az Isten képmására, a megtestesült Krisztusra megformált, és életet kapott test, vagyis maga az ember, a keresztségben elnyeri a Szellemet, és ezzel visszakapja Istenhez való hasonlóságát. Tökéletes lesz, de a megistenülés folyamata ezzel nem ér célba, hiszen az ember feladata az, hogy megmaradjon és növekedjék ebben a hasonlóságban — amiben az Eucharisztíának óriási szerepe van —, hogy majd a feltámadásban visszanyerje a romolhatatlanságot és halhatatlanságot, és így legyen igazán teljessé.

Feltámadás — az ember emberként istenné lesz

A tökéletes ember az életre feltámadott ember lesz. Az emberi természet kiteljesedése tehát a test kiteljesedése. A test nem átszellemmül, nem válik szellemmé, hiszen akkor megszűnne embernek lenni, hanem a Szellembe öltözik. Irenaeus az üdvösségre feltámadt testek, lelkek és szellemek egységéről beszél. Isten kinek-kinek megadja saját testét és lelkét, saját karakterét, azoknak is, akik a büntetésre mennek. Saját szellemüket azonban csak az üdvözültek kapják meg (AH 2.33.5.).⁶

Irenaeustól megtanulhatjuk a „növekedés és sokasodás” mélyen üdvtörténeti szemléletét. Az emberiség tökéletesedésének célja a halhatatlanság és romolhatatlanság elnyerése. Ez fejlődés, növekedés, amelyet a bűneset sem tudott megállítani, sőt bizonyos értelemben még lendített is rajta, hiszen ekkor vált felnőtté az ember, aki megtapasztalva a rosszat, megismerte a jót. A növekedés és sokasodás az Isten népévé válás folyamata. Isten előbb kiválaszt egy népet, majd néppé teszi a nem népet. Isten népének tagjai, az egyház tagjai, foglalót (*pignus*) kapnak Isten Szelleméből, hogy eljuthassanak a tökéletességre. A foglaló a Szellem egyetemes kegyelmének a záloga, a Szellemé, aki a maga teljességében kiárad majd a feltámadásban (AH 5.8.1). Már a foglaló is a Szellem, akit az ember a hit által befogad a szívébe (5.9.2.). Az ilyen ember az egyházban visszanyeri eredeti természetét, amely Isten képmására és hasonlatosságára lett (5.10.1), de tovább tökéletesedik, testi emberből szellemi emberré alakul, mert nem a test kívánságainak enged, hanem a Szellem ösztönzéseinek. A tökéletesség mércéje az, hogy mennyire hatja át az embert Isten Szelleme. Ez nem az életállapottól függ, és nem az aszketikus éretnyek tanúskodnak róla. Egyetlen biztos jele van: a mártíromság. Senki nem tesz tanúságot a tökéletesen átspiritualizált életről úgy, mint a vértanúk, akik megmutatják, milyen készséges szellemmel bírnak (5.9.2). Irenaeus a hasonlóvá válásban értelmezi az Énekek éneke menyegzői képét: a *caro* a menyasszony és a *Spiritus* a vőlegény. Akkor egyesülnek, amikor a Szellem tökéletesen birtokba veszi a *caro*-t. Ez a folyamat, mint láttuk, a feltámadásban teljeseedik be,

amikor a Szellem által életetett *caro* vagyis a tökéletes ember immár színről színre látja Istent, és romolhatatlan lesz (5.9.4).

A feltámadás után is megmaradnak a nemi jegyek, de már nem lesz szükség szaporodásra, hiszen teljessé lett az Istentől elrendelt emberek száma (AH 2.33.5). Irenaeus még spirituális fejlődés értelmében sem beszél arról, hogy a női természet férfivá válik, amint a *Tamás evangélium*ban (114.99 18–26) olvasható, és a későbbi keresztény irodalomban is gyakran feltűnik. Nem beszél benső, lelki fejlődésről sem. Az egyes ember és az emberiség fejlődése analóg: gyermekség, növekedés, felnőtté válás, sokasodás, megerősödés, dicsőség, Isten látása, romolhatatlanság. A romolhatatlanság pedig Istenhez teszi hasonlónak (AH 4.38.3., vö. Behr, 124.).

Következtetések

Irenaeus gondolkodásának középpontjában a megtestesülés misztériuma áll. Egyetlen bibliai szöveghely sem foglalja össze olyan tömören ezt a teológiát, mint Pál híres Ádám-Krisztus párhuzama, hiszen Irenaeus éppen e szakaszt értelmezve fejt ki tanítását.

„Ádám, az első ember, élő lényé lett, az utolsó Ádám pedig élő szellemmé. De nem a szellemi az első, hanem az érzéki, csak azután a szellemi. Az első ember a földből való, földi, a második ember a mennyből való. Amilyen a földi, olyanok a földiek is, és amilyen a mennyei, olyanok a mennyeiek is. És amint hordtuk a földi ember képét, úgy hordani fogjuk a menyeinek képét is. Mondom pedig, testvérek, hogy test és vér nem örökölni Isten országát, sem a romlandóság nem fogja örökölni a romolhatatlanságot” (1Kor 15,45–50).

A Megtestesülés jelentősége

A megtestesült Krisztusban teljesedik be a teremtés és üdvtörténet. Beteljesedik, de nem zárul le, hiszen Isten emberré testesülése nélkül nem lehetséges az ember megistenülése, amely a feltámadásban lesz teljessé, amikor a romlandóság romolhatatlansággá változik, és látni fogjuk Istent, amint van. A Megtestesülés tehát a teremtéstől a feltámadásig tartó üdvtörténet centrális eseménye. Éppen ezért a testi létezés az ember ember-voltának elidegeníthetetlen sajátossága. Mint testi létezőt, Isten képmására, a megtestesült Krisztusra alkotta meg őt Isten, ezért létezésének kiteljesedése, a hasonlónak válás egyben a testi lét kiteljesedése is. Irenaeus nem hagy kétséget afelől, hogy az első emberpár, Ádám és Éva valóságos férfi és valóságos nő, akik egymáshoz illenek. Az Édenkertben a Szellemtől kapott szentség köntösébe burkolóznak, nemi különbözőségük pedig a növekedés és sokasodás parancsának teljesítéséhez szükséges. Majd csak a bűneset után fognak utódokat nemzeni, az Édenkertben erre azért nem voltak képesek, mert gyermekek voltak. Ott is lehetséges lett volna, ha felnőnek, hogy felnőttként eleget tehessenek a szaporodás és sokasodás természetes parancsának: „Mivel kevéssel azelőtt alkottattak meg, még nem értették az utódnem-

zést, először ugyanis fel kellett volna nőniük, azután pedig felnőttként szaporodniuk” (AH 3.22.4). A nemi jegyek soha nem szűnnek meg, a feltámadottak férfiak és nők lesznek, szaporodásra azonban többé nincs szükség, mert ekkor teljessé lesz az üdvözültek száma. Irenaeus úgy jellemezte Ádám és Éva bűneset előtti együttlétét, hogy „nem szégyenkeztek, amikor megcsókolták és átölelték egymást szentségben, mint gyermekek” (Dem 14), ami az irenaeusi teológiából adódóan eszkatologikus szempontból is értelmezhető.⁷ A feltámadott házaspárok nem szégyenkeznek, amikor megcsókolják és átölelik egymást „szentségben, mint a gyermekek”, de éppen, mert olyanok, mint a gyermekek, utódokat már nem nemzenek, azaz nem nősülnek és férjhez sem mennek, mert olyanok lesznek, mint Isten angyalai a mennyben.

⁷Behr szerint ez nem egyszerűen a kezdeti állapot mitikus jellemzése, hanem a valódi, eszkatológiai, emberi egzisztencia leírása (126–127. és 212.).

Az egész testi ember istenképmás

Irenaeus példáján látjuk, hogy az Inkarnáció misztériuma felől értelmezett teremtéstörténet egyszerűen lehet kiindulópontja a szüzesség és a házasság teológiájának. A kettő szorosan összekapcsolódik. Irenaeus szerint is sokféle szálláshely van Isten országában és különbözőek a jutalmak (AH 5.36.2), de ő nem állítja rangsorba a szüzességet és a házasságot. Az ő teológiájából az következik, hogy amiképpen a keresztény szüzek jelen életükben mintegy elővételezik a feltámadottak szüzi életét, ugyanúgy a keresztény házások jelen életükben elővételezik a feltámadott házások istengyermeki életét. A keresztény egzisztencia a feltámadásban teljesedik ki házasként éppúgy, mint önmegtartóztató aszkétaként. Irenaeus folyamatban gondolkodik, szerves növekedésben, és nem fordulópontokban, mint az enkratiták vagy majd később Jeromos és követői. Óriási lehetőségek rejlenek az irenaeusi belátásban, mely szerint az egész testi ember istenképmás. Ebből ugyanis az következik — amit egyébként Irenaeus nem fejt ki —, hogy az ember nem mint férfi és nem mint nő lett megalkotva Isten képmására, hanem mint férfi-és-nő! Nem férfinő, hanem egymáshoz viszonyuló, egymáshoz hasonló, de egymással nem azonos férfi-és-nő, abban az értelemben, ahogyan — nem patrisztikus forrásokból kiindulva — Angelo Scola elemzi ezt a kérdést.⁸ Az ember tehát egyénileg is Isten képmására lett megalkotva, vagyis mindannyian magunkban hordozzuk ezt a képmást, de ugyanakkor az isteni ősképről egészen páratlan módon tanúságot tesz a férfi és a nő hitvesi szerelme is.

⁸Például az *Uomo-donna, il „caso serio” dell’amore* (Marietti, Genova, 2002), magyarul: *Férfi+Nő. A szerelem „súlyos esete”* (Szent István Társulat, Budapest, 2006) című könyvében, és számos tanulmányában. Scola a II. Vatikáni zsinat nyomán bátorítást kapott, és elsősorban a II. János Pál nevével fémjelzett „test teológiáját” mélyíti el. Irenaeus nézeteinek bemutatásával ehhez a kortárs teológiai eszméléshez kíván szerény mértékben hozzájárulni a jelen tanulmány.