

## A SZIGNIFIKATÍVRÓL

*Kovács Lajos – Horányi Özséb*

[kovacs.lajos@uni.corvinus.hu](mailto:kovacs.lajos@uni.corvinus.hu) – [horanyi.ozseb@gmail.com](mailto:horanyi.ozseb@gmail.com)

### Bevezetés

A kommunikáció az ember alapvető természetében és társadalmiságában gyökerezik. A kommunikáció mibenléte legalapvetőbb szinten az, hogy a közös emberi tapasztalatokat jelentésteli módon elrendezze. Olyan emberi konstrukció tehát, amelynek két bemenete van, az egyik a szignifikátum, a másik a szignifikáns. A kommunikáció tehát nem más, mint a jelentések konstrukciójának a folyamata egy közösségen (vagy társadalmon) belül. Közösségi aktus, mert az egyéni ágensek jelentései más ágensek felé irányulnak és a folyamatos interakcióban (kommunikatív helyzetekben vagy problémamegoldásokban) az ágensek jelentései a felkészültségek révén integrálódnak egy közös szignifikációs rendszerben, és hoznak létre kommuniót.

Egy közösség tudása (melyet a közösségek generációról generációra szocializáció által továbbörökítenek) úgy válik elérhetővé az ágensek számára, hogy abban (kommunikáció által) participálnak. Ezek a tudások vagy felkészültségek pedig kulturálisan érhetőek el. A kultúrák, amelyek mindenekelőtt gondolkodási és cselekvési módokat kínálnak az ágensek számára, nagy változatosságot mutatnak. Ez utóbbi alatt egyszerre értünk részesedést és megosztást azokban a jelentésekben, amelyeket egymással kommunikálnak. A participációs szignifikációk ugyanakkor, miközben közösséggé tesznek bennünket, el is választhatnak olyan csoportoktól, amelyek egészen más jelentéseket osztanak meg. A participációs kommunikáció ilyen értelemben a nyilvános jelentéstulajdonítás aktusa, ahol a felkészültségek mentén különféle kommunikatív viszonyulások jöhetnek létre.

Ha ez az emberi kommunikáció participáció által létrejön, és az ember nemcsak passzív részese, de aktív teremtője is a jelentések létrejöttének, akkor jelentkezik benne a vágy arra, hogy mindez (az ő jelentésteli világa, mely számára magától értetődő) benne foglaltasson a világmindenség jelentésteliségében. Ebben a folyamatban a vallási közösségek (pl. egyházak) akkor kerülnek előtérbe, amikor azzal az igénnyel állnak elő, hogy az emberi kommunió nemcsak individuális és kollektív ágensek esetében lehetséges, hanem a világegyetemmel, következésképpen Istennel (is). Ha igaz az, hogy a kommunikáció a hozzánk legközelebb állókkal a legintenzívebb, és az alkotja a legteljesebb kommuniót, akkor érthető az a vallási kép (is), hogy a család a Szentháromság kommuniójának (Isten belső életének) a prototípusa. Isten maga is éppúgy „személyekből” álló kommunikációs közösség (kommunió), mint ahogy azt az ember analóg módon a társadalmi kapcsolatainak keresztül megtapasztalja.

A vallási közösségek tehát nemcsak emberi jelentés-konstrukciókat legitimálnak az isteni szféra szempontjából, hanem azt is állítják, hogy mindez valamilyen módon részesedik (participál) az Isten életében. A profán közösség a szakrális jelentéstulajdonítás által hozza létre a teljes kommuniót. Így lesz a humán kommunikáció az ember legfőbb tevékenységének

teljesítménye, mivel a kommunikáció által létrehozott társadalmi világot a kozmikus valóság jelentéstartalékában értelmezi. A kommunikáció során, amikor különféle szignifikációkat állítunk elő, osztunk meg másokkal, és részesedünk abból a közös tudásból, amit mások megosztanak velünk, akkor ezek a jelentéstartalmak legtöbbször szimbolikusak, mivel a szignifikáció szignifikátuma nem érhető el semmilyen közvetlen tapasztalati vagy érzelmi modalitás által az ágensek számára.

Minden társadalmi valóságot, beleértve a vallási (egyházi) jelentéskonstrukció létrejöttét és fenntartását, a (participációs) kommunikáció hozza létre. Ez a szignifikációs folyamat akkor éri el teljességét, ha az ágensek olyan szinten részesülhetnek a közös tudásokban (felkészültségekben), hogy közös akciókra lesznek képesek, és létrejön köztük a kommunió, a kommunikáció legfőbb normája.

## Szentháromság – kommunió – PTC

### *A szignifikatív egy transzcendentális értelmezése*

A hárm-as-egy istenfogalom, ilyen vagy olyan módon, a kezdetektől fogva jelen van a keresztény tanításban. Nem túlzás azt állítani, hogy ez döntően megkülönbözteti minden más vallástól, legyen az politeista vagy monoteista. „Isten szeretet”, állítja az Újszövetség szerzője, a szeretet teljessége. A személyek teljes és kölcsönös önátadása pedig feltételezi a közösséget, a másikat. A hárm-as-egy istenfogalom tehát azt sugallja, hogy Isten nem egy elszigetelt „Ösöreg”, hanem a szeretet kommunikációjában élő kommunió.

Az itt következő sorokban arra teszünk kísérletet, hogy a hárm-as-egy Isten gondolatát – ahogy azt az elmúlt kétezer évben megfogalmazták és értelmezték – a kommunikációtudomány számára is hasznossá tegyük. Megfontolásunk alapja a kommunikáció szó etimológiája, amely köztudottan középkori egyházi kifejezés, jelentéstartományában benne rejlik a valaminek a közössé tétele, megosztása, de úgyszintén a felelősségvállalás is, a kommunió<sup>1</sup>.

A teológia Szentháromságról szóló megfontolása (amelyet itt csak röviden vázolhatunk, miközben közel kétezer éves eszmetörténete könyvtári irodalommal bír) reményeink szerint abban (is) segít, hogy általa sejtésünk legyen a tökéletes emberi kommunikáció lehetőségéről, függetlenül attól, hogy valaki Isten létét evidensnek tartja-e vagy sem. Előljáróban annyit, hogy a teológia is relációs, azaz kommunikatív állapotban képzei el a hárm-as-egy Isten mivoltát, amikor két szintéren tárgyalja: a belső „*ad intra*” (a három személy közti) kommunikációját, majd a külső „*ad extra*” a teremtésben és a kinyilatkoztatásban való megnyilvánulását, ahogyan

---

<sup>1</sup> Aquinói Szt. Tamásnál egyik leggyakoribb kulcsszó a *communicatio* és *communio*. Ezek olyannyira rokon fogalmak a latinban, hogy műveiben gyakran cserélte fel a fogalmakat és a *communicatio* kifejezést használta a *communio* vagy *communitas* szavak helyett. Sem a *communio*, sem a *communitas* nem lehetséges *communicatio* nélkül, mert mindkettő ez utóbbi eredménye. „... a *communicatio* és annak származékai 2878-szor (ez a teljes szókincs 0,3%-a) szerepel a műveiben. Ez annál figyelemreméltóbb, mert a rokon *communio* és *communitas* szavakkal együttesen 3677 alkalommal szerepel, túlszárnyalva az ugyancsak lényegesen és egyazon irányba mutató *participatio* szavát (3464 előfordulással).” (Nyíri 2001: 197) Szt. Tamásnál a *communicatio*, *ex-communicatio* mindig az Eucharishtiában való részesedést vagy abból való kizárást jelenti.

Isten az emberi ágensnek feltárja misztériumát, ezzel mintegy prototípusát adva az ideális emberi kapcsolatoknak.<sup>2</sup>

Isten immanenciájához (*ad intra*) az ember szükségszerűen nem férhet hozzá az érzékszervei segítségével („*Istent soha senki nem látta*” 1Jn 4, 12), de az üdvtörténet ökonómiája (*ad extra*) folyamatosan megmutatkozik a teremtésben, végső soron kilép önmagából az ember Jézusban, hogy belépjen az emberi történelembe („*Aki engem lát, látja az Atyát*” Jn 14, 9).<sup>3</sup> Más szavakkal, a humán ágens misztériumának analógiájára, Istenről is csak úgy és annyiban tehetünk *a posteriori* kijelentéseket, ahogyan és amennyiben Ő megnyilvánul, közli magát a történelemben. Önmagunk és embertársaink belső lényege (a ki vagyok én?) megismerésének egyetlen módja, hogy gondolatainkból, szavainkból, cselekedeteinkből, azaz egész viselkedésünkől következtetünk a bennünk lévő ágens kilétére, identitására, végső soron a motivációk mögött lévő „sajátvilágra”, „személyre”, (aki valamennyire mindig rejtély marad, önmagunk előtt is).<sup>4</sup>

Hasonló módon Istenre vonatkozó gondolataink is az emberi tapasztalatból indulnak ki és nem fordítva. Isten mutatkozása Isten ön-kommunikálása az emberi történelemben. Ennek a megtapasztalása – Lélekként vagy Fiúként – vezet el bennünket a hármass egy-Isten fogalomhoz. Az ellentétes irány nem lehetséges (Schoonenberg 1975–76: 111).

## **Bibliai alapok**

A Szentírás nem módszeres teológia. A benne szereplő szövegek (könyvek) magukon hordozzák a különféle irodalmi műfajok sajátosságait és formáit (elbeszélés, költészet, bölcsességmondások stb.), a korabeli ember képzeletvilágát és hiedelemrendszerét, így a hármass egy Istenre vonatkozó állításokat nem találunk benne, mindössze kikövetkeztethetünk bizonyos helyekből. Az Ószövetség többször beszél Istenről többesszámban, a Teremtés könyvében (18) pedig három férfialakban jelenik meg rejtett utalásként. De mindvégig utalások vannak arra, hogy Izrael Istene Szava, Bölcsessége és Lelke által kommunikál népével. Az Isten az, aki Szava, Igéje által teremt. Nem cselekszik a teremtés kezdetén, hanem kimondja, hogy „legyen” és (a világ és benne minden) „lett”.<sup>5</sup> A Bölcsesség az első teremtmény, aki az emberek

<sup>2</sup> Ennek a felismerésnek az eredménye az Egyház is, amelynek küldetése, hogy ezt a közösséget megjelenítse, annak színtere legyen. Más szóval a szignifikáció kollektív ágense.

<sup>3</sup> Isten nemcsak mutatkozik, de részt is vesz az emberi történelemben. Erre a felismerésre az ember pedig személyközi kommunikáció által válaszol, így a horizontális szint megnyílik a vertikális, a transzcendens irányába, és már itt létrejön a hármass kapcsolatú, tökéletes kommunikáció. („...mert Isten szeretet. Abban nyilvánul meg Isten hozzánk való szeretete, hogy egyszülött Fiát küldte el Isten a világba, hogy éljünk őáltala... Szeretteim, ha így szeretett minket Isten, akkor mi is tartozunk azzal, hogy szeressük egymást. Istent soha senki sem látta: ha szeretjük egymást, Isten lakik bennünk, és az ő szeretete lett teljessé bennünk.”) 1Jn 4, 8–12.

<sup>4</sup> A *homunculus* kérdése (van ott bent valaki?) legalább Descartes óta foglalkoztatja a(z) elme) filozófiá(já)t, a pszichológiát és a különféle kognitivisták elméleteket. Descartes-i megfogalmazásban a *res cogitans* és a *res extensa* egymáshoz való viszonyában.

<sup>5</sup> A „nyelvi fordulat”, amely Wittgenstein óta foglalkoztatja a filozófiát nagy felismerésekkel szolgál a teológia számára is, hiszen annak továbbfejlesztett változata, a beszédaktus elmélet (J. L. Austin, J. R. Searle nyomán) lényegesen rámutat arra, hogy a beszéd a cselekvés egy formája, a beszéd megváltoztatja a valóságot, sőt megteremti azt, főként a társadalmi világ valóságát. Igaz ugyan, hogy a változás nem mindig a beszélő szándéka szerint történik, mert lényeges a nem nyelvi, azaz szituációs összefüggéseket is figyelembe venni (*circumstances*), valamint azokat az intézményi kereteket, amelyek nélkül bizonyos nyelvi tevékenységek nem is hajthatók végre (*happy vs unhappy utterances*).

között akar lakni (Péld 8, 9, 1–6, Bölcs 6, 12–25 stb.) Lelke által, Jahve lehelete életet adó és életben tartó (Ter 2), Lelke serkenti a prófétákat, kiárad felkentjére, az egész népre (Iz 42, 1, Bölcs 9, 17). Az Újszövetség a názareti Jézusban ismeri fel a Krisztust, a „Fiút”, akinek halálból való feltámadása a Lélek által történt (Rom 1, 4). Pál apostol szerint ugyanaz a Lélek lakik a hívőkben is, aki, ahogyan Krisztust, őket is fel fogja támasztani, és hasonlónak leszünk hozzá, azaz Isten gyermekei leszünk (Róm 8, 9–11). Pál apostol szerint Isten Fiának Lelkét árasztotta a benne hívőkbe (Gal 4, 4–7). Az evangéliumok szerint Jézus a Lélek által cselekszik. Ott van a Lélek a fogantatásánál, ő vitte ki a pusztába, kente fel a messiási küldetésre, ereje által tesz csodákat, benne imádkozik. A főpapi ima pedig egyértelműen Jézus és az Atya egységéről szól, amelynek titkába az eljövendő Lélek fogja beavatni a tanítványokat, és fel fogják ismerni, „hogy én az Atyában vagyok, ti pedig bennem és én tibennetek” (Jn 14, 20). Ennek ellenére az újszövetségi hagyományok nem ismernek mai értelemben vett szentháromságtant, a Mt 28,19-ben megtalálható kereszteleési formula<sup>6</sup> egy későbbi adalék, amely viszont már jól tükrözi az öskeresztény egyház hármasság-egység Isten gondolatvilágát.

### **Első századok. Teológiai kezdetek – Egyházatyák**

Az első évszázadok keresztény írói, többek között Jusztinosz (+165), Iréneusz (+202) vagy Tertullianus (+220) az említett Mt 28,19 formulát az egyház kereszteleési gyakorlataként értelmezik. A kereszteleendő három „hiszem”-mel válaszolt arra a kérdésre, hogy „*Hisz-e Istenben, a mindenható Atyában; Jézus Krisztusban, az Ő egy fiában, aki a Szentlélektől született, keresztre feszítették és feltámadt; és hisz-e a Szentlélekben?*” Az első évszázadokban a formula szigorú betartása ellenére még nem volt tisztázva, hogy Isteneben belül mit jelent ez az egység, amely funkcionalitásában egymáshoz rendeltség ugyan, vagyis miközben hangsúlyozzák az Atya, a Fiú és a Szentlélek isteni valóságát és egyenrangúságát, mégse essenek a triteizmus hibájába (Haight 2000: 467–470). Az első teológiai kísérletek tehát azzal voltak elfoglalva, hogy meghatározzák a három személy egymáshoz való viszonyát az egység megtartásával, mégis világosan kifejezve az egyesek ágenciáját úgy, hogy ne essenek a későbbi zsinatokon többszörösen is elítélt szubordiancionizmus<sup>7</sup> vagy modalizmus<sup>8</sup> tévedésébe. Az előbbi az egyháztörténetben az arianizmus eretnekségében öltött testet és kísérte el a gondolkodást évszázadokon keresztül, az utóbbi pedig abban a „szereposztásban”, hogy az Atya a Fiúban és a Szentlélekben egy-egy arcát vagy álarcát (*proszópon*<sup>9</sup> = *persona*) vette magára.

A latin műveltségű Tertullianus bibliaértelmezésében tovább megy, és több beszélőt vél felfedezni egy-egy *persona* mögött, így bizonyítja proszopológiai egzegézissel, hogy „az egy istenségben a három személy” különbözik egymástól. Az *Adversus Praexean* c. művében (16,2 ill. 12,7) világosan fogalmaz a fentnevezett tévedésekkel szemben „*una substantia in tribus*

<sup>6</sup> „Menjetek tehát, tegyétek tanítványommá mind a népeket! Kereszteljétek meg őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevére, és tanítsátok meg őket mindannak a megtartására, amit parancsoltam nektek. S én veletek vagyok mindennap, a világ végéig.”

<sup>7</sup> Alárendeli a Fiút az Atyának.

<sup>8</sup> Mindig az Atya cselekszik, de az üdvtörténet során más és más módon, hol a Fiú, hol a Szentlélek alakját ölti fel.

<sup>9</sup> A görög színjátszásban a színész arca elé tartott maszk, amely a megjelenített karaktert volt hivatott képviselni, miközben a különféle karakterek mögöttes lévő színész lehetett akár ugyanaz a valaki.

*cohaerentibus*”, azaz a három együvé tartozóban egyetlen szubsztancia létezik. Kortársa, Novatianus (+260) a *De Trinitatae* c. írásában még egy lépéssel tovább megy, és első ízben használja a *communio* kifejezést Istennel kapcsolatban, amikor azt állítja, hogy „*una unitas in concordiae, communio substantiae*”, egyetlen egység, szubsztanciális közösség. Ez utóbbi a kommunikatív értelmezésre utal. A zsinatok előtti időszakból még kiemelendő Órigenész (+254), aki a Fiút öröktől fogva létezőnek gondolta, és bevezeti az *uszia* (lényeg) és a *hüposztaszisz* (személy) fogalmát, amely platonikus világfelfogásában még szubordinanciát tartalmaz, mert csak az Atya a kezdet (*arché*), a Fiú és a Lélek így levezetett módon részesülnek az istenségben. Tanítását az egyház a későbbiekben elítélte, de fontos fogalomtisztázást tett meg, ami később a Szentháromság belső (*ad intra*) és üdvtörténeti (*ad extra*) kidolgozásához vezetett. Az első századok elgondolásait végül a Nikaiai zsinat (Kr.u. 325) tisztázta, amikor kimondta, hogy a „*homouszia*” fogalma Isten egységét a közös lényegre alapozza.

A kappadókiai atyák<sup>10</sup> zsinati magyarázta ezt az eredetrelációra vezeti vissza, ami leegyszerűsítve azt jelenti, hogy igaz ugyan, hogy az Atyától származnak, de egylényegűek az egy isteni lényeg közösségében (*koinonia = communio*<sup>11</sup>). Azzal, hogy a hüposztasziszt és a prozopont egyenlőnek mondták ki, ezzel azt is kimondták, hogy Isten üdvtörténetben megnyilvánuló szerepei (*prozópon*) nem csak az emberhez forduló isteni megjelenésekben, hanem minden megjelenésben az önálló és önmagában tökéletes isteni *hüposztaszisz* (lényeg) van jelen.<sup>12</sup>

### **Középkor – Szent Ágoston, Szent Tamás**

Szent Ágoston (+430) – és őt követve többen a nyugati teológiában – Isten lényegét úgy gondolták el, mint az öröktől fogva meglévő kapcsolatok eseményét. Az isteni természet megelőzi a személyeket, örök és változatlan, a lét teljessége. Ágoston számára Isten (*Deus*) nem az Atya, hanem a Szentháromság. Isten kifele ható tevékenysége a Szentháromságnak tulajdonítható, és nem az egyes személyeknek, annak ellenére, hogy mindegyik személy rendelkezik megfelelő, saját tulajdonságokkal. Ágoston szentháromságtanát gyakran illetik a pszichológiai (szellemi) jelzővel, mivel ő az istenségben végbemenő folyamatot az ember

<sup>10</sup> Nagy Szt. Vazul (+379), Nüsszai Szt. Gergely (+378), Nazianszoszi Szt. Gergely (+390).

<sup>11</sup> A Vulgata fordítja a *koinoniat communiora, communicatiora*. A *koinonia* (*koinonein, koinonos, koinonikos*) jelentése: a közösben való részesedés, társulat, ugyanannak a dolognak a közös birtoklása, hasonló tehát a *communishoz*. Az Újszövetségben inkább a fenti negatív (vulgáris) értelmében találjuk meg (Mk 7, 2–5, Apcsel 10, 14–15, Rom, 14, 14). Ugyanakkor más értelemben is szerepel: mint participáció (1 Kor 9, 23; 10, 16; Rom 15, 27), mint társ (2 Péter 1,4, Mt 23, 30; Rom, 11, 17). A görögben a *koinoniát methokosnak* is lehet fordítani vagy értelmezni: ami néha *societast, communicatit, collatit* (összeálló egész) vagy *participációt* jelent. A *koinonia* a görögben a közjában való közös participáció. Platonnál mint az istenek közti kapcsolat szerepel (*Gorgias*, 508a), a sztoikusoknál a *koinonikok zoon* jelentése: közösségi lény (*être communautaire*). A *koinonia* a barátság gyümölcse (virága is): *elle a sa fine fleur dans l'amitié. "Enter les amis, tout est commun."* Az Újszövetségben 73 alkalommal szerepel a *koinos* forma, de csak 19 alkalommal a *koinonia*, 13-szor Pálnál, más formái 33-szor. Az Újszövetség szerint az ember kapcsolati (*relationel*) lény, a másik felé fordul, aki számára Isten képmása. Így lesz Isten partnere, beszélgetőtársa. Az Újszövetség sohasem definiálja az egyházat *communio-koinoniaként*, hanem maga az egyház az, mely kinyilatkoztatja (*reveler*) az Atya, a Fiú és a Lélek közti kommuniót. Ágoston több ízben nevezi a húsvéti közösséget a Szentháromság kommuniója képeinek. (*Dictionnaire Critique de Théologie*, 1998: 236–242).

<sup>12</sup> *mia uszia – treisz hüposztaszisz = una substantia – tres personae*



mentális analógiájából vezette le, azaz a gondolat és az akarat ugyanazon belső lényegben jön létre, miközben külső megnyilvánulása más és más személyben aktualizálódik. Ezt a gondolatot a nyugati keresztény teológiában kisebb-nagyobb eltérésekkel szinte minden utóda képviselte<sup>13</sup>, főként Aquinói Szt. Tamás, akinek erre vonatkozó nézetei a mai napig elfogadottak és érvényesek a latin egyházban.

A Szentírás tanúsága szerint, véli Ágoston, a Szentháromságban a második isteni személy az Ige, akit ő mint *verbum mentale*-t, azaz szellemi fogalmat értelmezett. A Fiú úgy keletkezik az Atyától, mint egy szellemi folyamat terméke, azaz az elme által létrehozott természetes valóság. Így kell érteni azt is szerinte, hogy az Atya a Fiút a világ kezdete előtt nemzette, ahogy azt a nikaiai-konstantinápolyi hitvallás is tartalmazza. Ilyen értelemben a Fiú teljes egészében az Atya szellemi természetét viseli magán, és a benne megjelenő isteni természet sem járulékos (*accidentalis*), hanem szubsztanciálisan az, ami az Atya. Ezt fejezi ki a nemzeni fogalom. A Fiúban, mint az Atyához mindenben igazodó Szóban, az Atya tökéletesen önmagát juttatja kifejezésre, és minden teremtménynek ebben rejlik igazsága. A harmadik személy létrejötte nem más, mint a Szentháromság isteni cselekvése, aki az akarás és szeretet módján jön létre (*vinculum amoris*). Az emberi szeretetben ez a szeretet valamilyen formában objektíválódik, de a szeretet maga egy belső folyamat, mert a szeretet tárgya először a belső értelmünk előtt jelenik meg. Ez a tapasztalat pedig egy belső aktus, az ismeret maga. A Szentlélek tehát nem más, mint az Atya és a Fiú szeretetének a megszemélyesítése, amely ezt megelőzően az istenségben jön létre.

Aquinói Szt. Tamás (+1274) Ágoston gondolatait rendszerré formálta, kulcsfogalma pedig az eredések (vagy származások – *processiones*). A nemzés adja át a nemzettnek a nemzővel való hasonlóságát, és az annál tökéletesebb, minél inkább hasonlóak egymáshoz. Másként fogalmazva, „a Fiú az Atyától a megértés módján jön elő: az Atya önmagának tökéletes megfelelő fogalmat alkot benne önmagáról”, ez pedig nem más, mint a Fiú, aki az ‘Atyától nemzett’, és akit az Atya Igéjének, képének nevezünk” (Schneider 2002: 524). A Fiú nemzése és a Szentlélek származása Isten lényegi megnyilvánulásai.

Ágoston és Tamás gondolatától kicsit eltér Szentviktori Richárd (+1173) szentháromságtana, aki, Nagy Szt. Gergely (+604) nyomán, az isteni hármas egység titkát a személyek közötti szeretet relációs jellegéből kiindulva közelíti meg. Elgondolásának lényege, hogy Isten szeretete nem önszeretet, hanem valakire irányul, mert az igazi szeretet mindig túllép önmagán, Isten az önmagát kiárasztó jó (*bonum diffusivum sui*). Ha az önközlés tökéletes és a szerető személy mindent megoszt a szeretettel, akkor ő azonos lényegű. Ezzel mintegy kidolgozta a Szentháromság „interpersionális” értelmezését, amely számtalan 20. századi teológus gondolkodására kihatott, de voltak köztük, akik Szentviktori Richárd túlságosan antropomorf elgondolását kritizálták vagy korrigálták.

Ha összegezni szeretnénk a hagyományos szentháromságtanok kulcsfogalmait, akkor a következők térnek vissza rendszerszinten: *Természet/Lényeg/Szubsztancia*: ezek az egységes tényezőt jelölik Istenben, és azonos mindhárom isteni személyben. A természet/lényeg vagy szubsztancia egy és egyedülálló. *Személy* vagy *hüposztazisz*: Isten megkülönböztető elemére utal, és az egyes személyeket jelöli. Így minden személy önmagában megkülönböztethető, de mindig kapcsolatban áll és nyitott a többiekkel szemben. *Származás, nemzés*: Leírja azt a módot és sorrendet, ahogyan az egyik személy a másiktól származik. Mivel a Szentháromságban nincs oksági viszony, ezért ez inkább egy metafora jellegű szó, amely a közösséget jelöli egy bizonyos logikus, megértési sorrendben. Másként, a Fiú és a Szentlélek nem kevésbé örök,

<sup>13</sup> Kivételt Szentviktori Richárd és Szt. Bonaventura képeznek, akikre sokkal nagyobb hatással voltak a görög atyák írásai.

végtelen vagy mindenható, mint az Atya. *Relációk*: A kifejezés az isteni személyek közötti kapcsolatokra utal. Az Atya a Fiúval kapcsolatban szülői viszonyban van; a Fiúnak az Atyához a fiúság; Apának és Fiúnak viszonyában a Szentlélek kapcsolata a kettő aktivitásában van; a Szentléleknek az Atyával és a Fiúval való kapcsolata pedig az inspiráció. Ezek a kapcsolatok különböztetik meg a személyeket egymástól.<sup>14</sup> *Perichoreszisz*: Ez a görög szó (περιχώρησις) a három isteni személy radikális együttélését, együttlétét, egymásba hatolását jelzik. A Szentháromságban nincs hierarchia vagy felsőbbrendűség, hanem csak a szeretet áramlása. A Szentháromság egyenlők közössége. *Immanens Szentháromság*: Ez a Szentháromság önmagában (*ad intra*), ami nem más, mint az Atya, a Fiú és a Szentlélek közötti örökkévalóság, a perichoretikus kommunió. *Üdvtörténeti Szentháromság*: az önmagát mutató és cselekvő Szentháromság az emberiség történelmében, amelyben a humán ágens is részesül és így kommunióba kerül a Szentháromság életével. *Misszió*: az isteni személy, az Atya jelenléte a teremtés konkrét történésében, ami Isten önközlése, vagy ön-kommunikációja. Ezt követően kétféle küldetés létezik: a Fiúé, aki megtestesült, hogy az emberek megistenülhessenek, és a Léleké, aki bennünk lakik, hogy mindent egyesítsen és az egész teremtést Krisztus egyházába vezesse, hogy az Isten Országa megvalósuljon már itt.

## **XX. Század – Karl Barth és Karl Rahner**

A XX-XXI. századi teológiai irányzatok (sokszor felekezettől függetlenül) elrugaszkodtak az Ágoston által lefektetett, majd a Szent Tamás által továbbfejlesztett, végeredményben napjainkig domináns modelltől. Ebben nagy szerepet játszik a szintén 100–150 éves ökumenikus párbeszédre való törekvés, amelyből mindvégig kikristályosodik az a vágy, hogy a Szentháromság modellje kell az egyetemes egyház modellje legyen. Sokat tett ezen a téren a református Karl Barth (+1968) és a jezsuita Karl Rahner (+1984). Utóbbi volt az, aki leginkább felismerte a tévutakat a katolikus szentháromságtanon belül, és rámutatott többek között arra is, hogy Isten önmagában (*in se*) teljes ellentmondás, mert Isten a folyamatos önközlés. Rahner alaptétele szerint az Istenen belüli (immanens) Szentháromság és az üdvtörténeti Isten önközlésében nem mutatkozhat másnak, mint amilyen önmagában a Szentháromságon belüli eredetrelációban (Rahner 1998: 119–122). Istennek se az egysége, sem a háromsága nem számtani fogalom, mondja Rahner, hanem egyesülés, találkozás, párbeszéd, azaz kommunikáció által létrejövő egység. Megfogalmazása szerint „a kollektív és egyéni

---

<sup>14</sup> Richard Rohr nagyszabású népszerűsítő spirituális „*Az isteni tánc. A Szentháromság és a belső átalakulás*” című 2018-ban az Ursus Libris kiadásában megjelent könyvében hangot ad annak a hellenisztikus elhajlásnak, amely az első századok teológusainak az arisztotelészi filozófián alapuló gondolatait tükrözi. Rohr szerint Arisztotelész felsorolásában minden létező dolognak 10 különböző kategóriája van, amelyek közül a szentháromságtani megfontolások háttérben főként a „szubsztancia” és a „viszony” állnak. Eszerint a szubsztancia az, ami minden mástól független (pl. egy fa vagy kő). De az, hogy „atya” vagy „fiú” az már viszony. Arisztotelész a szubsztanciát, a főnevet sorolta első helyre, ami minden mástól független, és önmagában is képes megállni, így a főnevek magasabb rendűek a mellékneveknél, amelyek viszonyt fejeznek ki valamihez vagy valakihez képest. A kezdeti kapcsolat-Isten fogalma a görög filozófiára alapozva „tiszavirág életűnek bizonyult a teológiai gondolkodásban” és újra és újra előtérbe került a szubsztancia-Isten, aki van, és „aki van olyan jó, mint bárki más istene”. „Nem vagyunk független szubsztancia, csakis kapcsolatban létezőnk... A nyugati elme számára a viszony mindig is másodlagosnak vagy harmadlagosnak tűnt.” (Rohr 2018: 43) Ágoston nyomán, aki azt a gondolatot érvényesítette, hogy Isten „egyetlen szubsztancia, aki három személy egységében létezik”, de három kapcsolatban, azaz relációban nyilvánul meg. Aquinói Szt. Tamás az első több száz év után, aki ki meri mondani, hogy ezek a relációk alkotják a szubsztancia lényegét (*szubzisztens reláció*). Valójában Isten maga kapcsolat.” (Rohr 2018: 44).

üdv történelemben nem csupán bizonyos, Istent képviselő numinózus hatalmak lépnek velünk közvetlen kapcsolatba, hanem maga az egy Isten jelenik meg, aki abszolút egyszeri, felcserélhetetlen és senki mással nem helyettesíthető mivoltában jön oda, ahol mi magunk vagyunk, és ahol befogadhatjuk Őt, magát ezt az Istent.” (Rahner 1998: 121)<sup>15</sup> Rahner nézetét sokan elfogadják, de Yves Congar (+1995) és H. U. von Balthasar (+1988) fenntartással kezelik: tényleg feltárulkozik-e az immanens Szentháromság az ökonómiaiban, és nem fenyeget-e az a veszély, hogy az örök isteni Szentháromság beolvad a világfolyamatba – kérdezik.<sup>16</sup>

### ***Napjaink kontextuális teológusai – Jürgen Moltman és Leonardo Boff***

A szentháromságtan a legutóbbi évtizedekben újra sokat tárgyalt téma lett a teológiában (Hill 1982, Johnson 1984, Bracken 1985, Boff 1988, Moltman 1989, LaCugna 1992, Dell Colle 1994) főként a politikai teológia (Moltmann 1989) és a társadalmi igazságosság iránt elköteleződött felszabadulásteológia hatására (Boff 1988). Nekik köszönhetjük, hogy a több évszázadon át húzódó terméketlen fogalmi befelé fordulástól a Szentháromság értelmezése egy kommunikatív esemény felé mozdult el, melynek lényege, hogy a Szentháromság kiterjed az emberek felé, és be akarja vonni őket az isteni szeretetközösségbe, kommunióba. A Szentháromság a kommunió ideálja, amely a participáció által a közösség felé vezet, és amelyben az interszónális jelleg nemcsak az emberek, hanem az isteni ágensek számára is valósággá válik. Ezek a partikuláris és egyben kontextuális szentháromságtanok sokszor erős kritikával illetik a hivatalos egyházi kijelentéseket, például legutóbb azt a pápai kijelentést<sup>17</sup>, miszerint Isten a maga titokzatosságában nem magányosság, hanem „család”, amely bennfoglaltan tartalmazza az atyaságot, a fiúságot és a családi közösségben fellelhető lényegét, a szeretet. Ez a szeretet pedig az isteni családban (azaz a Szentháromságban) a Szentlélek. A kritika amiatt érte a család képét a szentháromságra alkalmazva, mert túl patriarchális, a szigorú monoteista elképzelés alapja, amelyben hagyományos intézményi szerepek, alá- és fölérendelések vannak, és nem felel meg sem az egyenlő részesedésnek, sem a kommunió eszméjének, azaz az egységnek a különbözőségben. A hagyományos teológiai értelmezés szerint ugyanis, amint láthattuk, a Szentháromság Atyaként mutatja magát a történelemben, Igeként Jézus Krisztusban és Szentlélekként a keresztény közösség működésében. Ezt azért vélik egyoldalúnak, mert rámutatnak arra, hogy Jézus is kinyilatkoztatta az Atyát, amikor *Abba*-ként szólította meg, ezzel mintegy egészen más Istent tárva az emberiség elé, aki nem kívülálló

<sup>15</sup> „Az így érkező hármas-egy Isten amikor „az ember létezésének legbensőjében lakozva istenivé tesz, annyiban ’szent Pneumának’, Szentléleknek nevezzük. Amennyiben ugyanez az Isten – ő maga és nem valami képviselője – Jézus Krisztusban van jelen számunkra létezésünk konkrét történelmiségében, annyiban ’Logosznak’ vagy Fiúnak nevezzük. Amennyiben ugyanez az Isten, aki eljön hozzánk Lélekként és Logoszként, a kimondhatatlan, a szent titok, aki a Fiúban és a Lélekben való eljövételének megfoghatatlan alapja és eredete, és mindörökké az is marad, annyiban az egy Istennek, az Atyának nevezzük”. (Rahner 1998: 121)

<sup>16</sup> Görföl Tibor (2012) egy egész doktori disszertációt szentelt a rahneri szentháromságtannak a modern teológiában: „*A felfoghatatlan titok a történelemben. Karl Rahner szentháromságtana a mai teológiai gondolkodás összefüggésében*” címmel, Doktori értekezés, PPKÉ.

<sup>17</sup> II. János Pál pápa részt vett Dél-Amerikában a latin-amerikai püspökök összejövetelén Pueblában, Mexikóban. A püspökökhöz intézett beszédét 1979. jan 28-án mondta el. A teljes szöveg itt olvasható: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19790128\\_messico-puebla-episc-latam.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam.html).



és felülről lefele utasításokat adó az embernek, hanem aki részese akar lenni az emberi történelemnek, célja Isten Országának az építése, ami pedig nem más, mint a társadalmi igazságosság megvalósítása, az egyenlő jogok és kötelezettségek érvényesítése, a szegénység és kizsákmányolás megszüntetése. Jézus ugyanakkor a Szentlelket is kinyilatkoztatta, mert élete a Szentlélektől eredt, általa tett csodákat, szabadított fel (a bűnbocsánat által), a Lélekben imádkozott és élt kommunióban, azaz szeretetközösségben embertásaival, miközben mindvégig az Atya akaratát tette.

Látható tehát, hogy a keresztény szentháromságtan kidolgozása hosszú évszázadok folyamán nyerte el mai formáját, és amelyet nagyon különböző társadalmi-történelmi kontextusok befolyásoltak. Az első évszázadok próbálkozásai egyértelműen a megfelelő kifejezések megtalálásáról, azok pontos jelentésének a meghatározásáról szóltak. És nincs is ebben semmi különös, mert amikor a keresztény tan a Szentháromság leírásához olyan szavakat alkalmaz, mint a *hüposztasisz*, személy, lényeg vagy természet, akkor nem önmagukban véve tiszta és világos fogalmakat használ, amelyeket azután csak alkalmaznia kell tiszta formájukban, hanem mindegyik kontextushoz kötött, főként a platóni vagy arisztotelészi kategóriákat véve alapul. Hosszú idő és számtalan heves vita kíséretében sikerült az egyház nyelvezetében többé-kevésbé elhatárolni egymástól ezeket a fogalmakat és jelentésüket és a tulajdonképpeni mondanivalóhoz kapcsolni. A nyelvhasználat rögzítése (*Sprachregelung* – XVI. Benedek pápa szóhasználatával) pedig azt mutatja, hogy más lehetőségek is lettek volna a mondanivaló megközelítő kifejezésére. Így történhetett, hogy a görög nyelvű teológiai irodalom az Atya atyaságát tárta fel, mint az istenség teljességét és eredetét. A latin nyelvű, kicsit későbbi irodalom, a Szentháromságon belül, az egyes személyek isteni természetével volt elfoglalva. A legújabb teológia pedig a Szentháromságon belüli személyek kapcsolatával foglalkozik, amelyben az Isten (Atya, Fiú és Szentlélekként) *perichoreszisben*, azaz szeretetközösségben, kommunióban van egymással. Három különböző személy ugyan, de mindig kapcsolatban, egyetlen kommunióban. Ezzel szemben a kontextuális szentháromságtanok vagy még inkább az alkalmazott, praxis-orientált szentháromságtanok kritikai érzéssel állnak a személy, a közösség, a társadalom és az egyház hagyományos értelmezésével szemben.

A személy fogalmának kritikája korunk individuumra kiélezett domináns kultúráját célozza meg, kiemelve vele szemben a kapcsolat fontosságát. A fent említett rahneri gondolatot magukévá téve állítják, hogy amikor a mai profán nyelvhasználatunkban egy másik személytől különböző „személyről” beszélünk, akaratlanul is azt gondoljuk, hogy ahhoz, hogy valaki személy és a többitől különböző lehessen, saját, önmagával rendelkező, önmagát másoktól elválasztó, szabad és tudatos cselekvési központja kell, hogy legyen, mert ez teszi a személyt személlyé. Válaszul Rahner gondolataival érvelnek: „Ámde éppen ezt zárja ki az egyetlen isteni lényeg dogmatikai tana. Az egyetlen lényegből következik, hogy egyetlen a tudat és egyetlen a szabadság is; habár a tudatos és szabad magánál-való-létnek ezt az egyetlenségét az isteni Szentháromságban ennek ellenére is az a titokzatos hármasság határozza meg, amelyet Istenről vallunk, amikor dadogva az isteni személyek hármasságáról beszélünk.” (Rahner 1998: 120) Az emberi személy közösségi lény, csak a másokkal való kommunikáció által képes identitását kialakítani, ami ugyanakkor nem zárja ki és nem idegen tőle, hogy ne lenne önálló kapcsolata társadalmával és annak történelmével, amelyben él. Kommunióban lenni tehát nem azonos az önmagába bezárt kommunitarizmussal, amely az igazi közösség eltorzulása és nem nyitott az egészre, a másra. Az isteni kommunió utópisztikus elképzelése lehetőség arra, hogy egy társadalom inkluzív módon esélyt teremtsen az egyének ön-kifejeződésének és ön-kiteljesedésének. A valóság természetesen mást mutat minden egyes emberi társadalomban és közösségben, beleértve az egyházat is, ámde a kommunió nem lehetséges, ha a participációt, mint ideális elérhető állapotot nem foglalja magában mindenki számára. Ez érvényes az egyházra is, amelyet igaz ugyan, hogy a történelmi események formálnak, de magában

hordozza az esélyt és eszményt, hogy egyszer eljusson a teljes kommunióra. A kommunió egyháztana éppen ezért a szentháromsági modellt preferálja szemben a Krisztus Teste hagyományos (páli) modellel szemben, mert kevésbe tartalmazza a „fej” főségét, amely már eddig is egyházi monarchizmushoz vezetett, és legitimálta egy vezető kisebbség (hierarchia) szent hatalmát, következésképpen a paternalista tekintélyt, amely a cselekvés szintjén sokat tesz az emberekért ugyan, de keveset velük. A szentháromságos modell ezzel szemben az egyházra kommunióként tekint, amelyben a különféle egyéni „adományok” a közös cselekvést gazdagítják és tökéletesítik.

Röviden, ez a modell az egyházat kollegiálisnak és közösséginek, és nem hierarchiának és a hatalomgyakorlás színterének tekinti.

## **II. Vatikáni Zsinat – az egyház hivatalos álláspontja**

A történelmi ív és a kontextuális szentháromságtanok bemutatásának végén, hadd álljon itt a Római Katolikus Egyház válasza minderre, amelyet legutóbb a II. Vatikáni Zsinat (1962–65) adott meg a maga egyetemességében és érvényességében a hívő katolikusok számára. A II. Vatikáni Zsinat *Lumen Gentium* dogmatikus konstitúciója (LG 1964) lényegében az egyházzól és annak a mai világban betöltött helyéről és szerepéről szól. A Zsinat ekkleziológiája számtalan új képet és hasonlatot tárt fel az egyházzól, amelynek eredetét és imágóját a Szentháromság képében, az isteni szeretetközösségben látta meg. Igaz ugyan, hogy egyik fölöttébb új, és sokat használt kifejezés az Egyházzól az „Isten népe”, de lényegében és a zsinati dokumentumokat később értelmező szövegekben is az egyházat koinoniának, a Lélek által vezetett és összetartott kommunióként értelmezi, amelyben a hívők részeseivé lesznek Krisztus kegyelmének és Isten szeretetének.<sup>18</sup> Az egyház egysége a Fiúnak az Atyával a Lélekben való kommunióján alapul, a helyi egyházak kommuniója pedig a Szentháromságon belüli kommunió mintájára jön létre. A hivatalviselők feladata ennek az egységnek a szolgálata. A Szentháromság egységének ideálját nagyon különböző szinteken alkalmazták az egyháztörténelemben és a teológiai gondolkodásban, de alig abban az értelemben, hogy a kommunió szervesen áthassa a hierarchikus és a közösségi elemeket és egyensúlyt teremtsen a viszonyok között, azaz igazi résztvevő (participatív) kapcsolatok mindent átfogó hálózata lehessen, bibliai nyelven Krisztus igazi egyháza, az Isten Ország. Ebben az elképzelésben a Szentháromság kommuniója nemcsak az egyházra, hanem általa az egész teremtésre akar kisugározni azzal a céllal, hogy megszabadítsa az embert a bűn hatalmi (bűv)köréből, és igazi kapcsolatok hálózatába vonja be, figyelembe véve a különbségeket, miközben elköteleződik a jelenlegi romlott helyzet átforgalmazására, hogy annak az isteni valóságának a fényét tükrözze, amely minden igazi közösség alapjául szolgál. A személyes és a strukturális bűn ugyanis megakadályoz abban, hogy az emberi ágens az Isten imágója legyen, az egyház (és tágabban a társadalom) a Szentháromság kommuniójának lenyomata.

Ezért vallja a kereszténység, hogy az egyház folyamatosan a Szentháromság eszkatológikus közössége (a kívánt állapot) felé tartó úton van. A hívő közösség kiválasztottsága pedig azt jelenti, hogy mindent megtesz, hogy leképezze a hármas-egy Isten titkát a történelemben: Jézus Krisztus példájára egymás testvéreiként, ugyanazon Atya

<sup>18</sup> A zsinat előtt, alatt és után kialakult viták lezárására 1985-ben, húsz évvel a II. Vatikáni Zsinat után egy visszatekintő és összegző püspöki szinódusra került sor a Vatikánban, amelynek eredményét 1992-ben tette közzé a Hittani Kongregáció: „*Communio Notio: Some Aspects of the Church Understood as a Communion*” címmel. Ez lényegében mellőzi a strukturális változtatásokat sürgető metaforák használatát és egy több dimenziós, eszmei kommunió-ekkléziológia mellett teszi le voksát (bővebben lásd.: Kovács 2020: 122–130).

gyermekeiként, akik a Lélekben egyesülve az üdvökonómiában a teljes kommunióra törekszenek. A cél, hogy az egyházi kommunió, amely az ökonómiai Szentháromság megvalósulása kellene, hogy legyen, az immanens Szentháromságot nyilatkoztassa ki, és azonos legyen vele. „Amikor Isten önközlésének oikonomiája elérkezett céljához, akkor lesz Isten olyan, amilyen önmagában – a dicsőségben –; akkor lesz egészen nyilvánvaló, mint végtelen kapcsolatra-képes partnere az embernek, akit arra választott, hogy részt vegyen a dicsőségében.” (LG 1964: 599) Minden spekulatív fogalomtisztázás után továbbra is marad a kérdés, hogy lehetséges-e a hárm-as-egy Istenbe vetett hitnek a gyakorlati dimenziója, még pontosabban: az általános egyházi gyakorlat hogyan tájékozódhat Isten kommunikatív-kommuniós egysége alapján? Hogyan tud az emberi cselekvés részt venni a hárm-as-egy Isten szeretetközösségben? Minden valószínűség szerint az erre adott válasz minden korban és helyen más és más lesz.

## Szentháromság – Egyház – PTC

Mi következik tehát a fentiekből a kommunikációelmélet, különösen is a PTC számára, ha azt állítjuk, hogy Isten kommunió, azaz szeretetközösség? Mindenekelőtt az, hogy a kommunió létrejötte közös, kölcsönös egzisztenciális jelenlétet feltételez, amelyben a humán ágensek a participáció folyamatában az élet teljességére tehetnek szert. A keresztény ember számára az Egyház ennek a kommunióknak a színtere. Személynek lenni vagy azzá válni feltételezi a kommunikációt, a kapcsolat felvételét a másik személlyel, mert csakis közösen, szemtől-szemben élhetjük meg az életet kommunióként. A szeretetközösség (kommunió) nem egy dolog, hanem személyek közötti kapcsolat, egy kommunikatív állapot, amelynek létrejöttéhez jelen kell lenni, (be) kell mutatkozni a kölcsönösség értelmében. A kommunió sohasem lehet egyoldalú, mert feltételezi az ágensek közötti interakciót (kölcsönhatást), intenciót (céltudatosságot) és interszubjektivitást (a kölcsönös tudatosságot), vagyis a teljes emberi kommunikációt, történjen az verbális vagy non-verbális eszközökön keresztül (Rosengren 2004: 54–55). A kommunikáció által létrehozott egyházi kommunió ugyanakkor feltételezi a közvetlenséget is, amelyben nem szükséges a mediáció, teljes a meghittség, a transzparencia és a konvergencia. A kommunió így létrehozza azt a kívánt állapotot, teológiai nyelven „eszkatológikus közösséget”, amelyből eltűnik a hatalmi alá-fölrendeltség, a formalitások és az elnyomás. A szentháromságos kommunió-modell szerint Istenben megtalálhatóak a fent nevezett értékek a maguk teljességében, mert Istenre az abszolút nyitottság, jelenlét, meghittség, transzparencia és folyamatos ön-közlés vonatkozik. Isten terve pedig nem más, mint az, hogy nemcsak Krisztus egyháza (amelyet a maga teljességében egyetlen létező egyháznak nevezett társadalmi intézmény se tartalmaz a maga valóságában, csak úton van feléje), hanem az egész emberiség tükrözze az Ő belső életét, lényegét: mutakozzon meg a történelemben, részesüljön a közös, kölcsönös tudásokban és javakban egyenlő módon, úgy ahogy a szentháromsági modellben teljes a *perichoreszisz*, amikor kölcsönösen cselekszenek és hatással vannak egymásra, a szeretet által pedig szeretetközösséggé, a kommunió misztériumává lesznek.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Találón fejezte ki a firenzei zsinat (1441): „Ezen egység folytán az Atya egészen a Fiúban és egészen a Szentlélekben van; a Fiú egészen az Atyában és egészen a Szentlélekben van; a Szentlélek egészen az Atyában és egészen a Fiúban van.” *Decretum Pro Iacobitis*, DS: 1330, <https://archiv.katolikus.hu/kek/kek00198.html>

Ennek a törekvésnek és kívánt állapotnak a kommunikációtudományi megalapozását szolgálja a kommunikáció participációs felfogása. A PTC mint kommunikációelmélet olyan fogalmi keret, amely képes arra, hogy kommunikatív jelenségeket leírjon és elemzés tárgyává tegyen. Azzal az igénnyel lép fel, hogy mint *interlingua* egyrészt a különféle kommunikációkutatások eredményeit fogalmi és módszertani keretbe foglalja (le-, illetve átfordítsa), másrészt, hogy nagyon különféle kommunikatív jelenségekről számot adjon. Emellett a PTC arra is vállalkozik, hogy kimerítően leírja a kommunikatív jelenség alapvető konstituenseit, mint az ágenst, a problémamegoldást, a felkészültséget, a participációt stb. A PTC a kommunikációra ugyanis nem aktusként, hanem állapotként tekint, amelyben az ágensek (individuaisak vagy kollektívek) felkészültségekhez jutnak.

A participációra alapozott kommunikációfogalom tehát, a PTC alapfogalma, amely a közös, kölcsönös tudásra épül. Ezt másként kommunióknak is lehet nevezni, amelyet jól megalapoz a kommunikáció szó etimológiája. Eszerint a kommunikációban résztvevő ágensek – ki-ki a maga felkészültsége okán – ebből a kommunióból részesednek.

A fent részletesen leírt szentháromságtani megfontolásokból is következik (akárcsak a PTC fogalmi keretében is), hogy az emberi kapcsolatoknak és közösségeknek – a hármast-egy Isten mintájára – ágensei vannak. Az ágensek közösséggé integrálása többletet jelent: egy új entitás jelenik meg, maga az Egyház (kívánt állapotban az Isten Ország), amely a többletjelentés értelmében, képes olyanra is, amire tagjai önmagukban (egyenként) nem képesek. Ez a többlet transzcendens természetű (a transzcendens azon első értelmében, hogy az integráló erő, a résztvevő tagok szempontjából külső): „*Ahol ugyanis ketten vagy hárman összegyűlnek a nevemben, ott vagyok közöttük.*” (Mt 18, 20) De ez a többlet transzcendens, a transzcendensnek abban a második értelmében is, amely szerint isteni természetű (ha teológiai narratívában kívánnánk megnevezni, akkor *Krisztus teste* (az Egyház). Ha erre a többletre analitikusan kívánunk rátekinteni, akkor hivatkozunk a kommunióra (Kovács 2011).<sup>20</sup> A PTC perspektívájából az egyházat kategorizálhatjuk kollektív ágensként (persze szintériként is). A kollektív ágensek konstituens tagjai lehetnek szingulárisak vagy maguk is kollektívek, de a kollektív ágenssé való integrációt a kollektív ágens saját világa biztosítja. Ez a sajátvilág adja azt a többletet a konstituens ágensek részére, amely többlettel (a kollektív ágens részeként) sikeresebbek tudnak lenni, mint a kollektív ágensen kívül. Kategorikusan a kommunió az egyháznak tagjait integráló sajátvilága. Deskriptíve, természetesen, a különböző (létező) egyházak különbözősége, teljessége vagy éppen szegénysége ezen deskripciók különbözősége által rekonstruálható. A kommunió tehát sajátvilágként kategorizálható és mindig kérdés marad, hogy miféle más típusú, szerkezetű, eredetű sajátvilágokkal kell számolni? Illetve, amennyiben a kommunió típusú sajátvilág csak az egyházat jellemzi, akkor az a kérdés, hogy miben különbözik a kommunió más sajátvilág típusoktól, lehet-e valóban megkülönböztető jegye a kommunió az egyháznak (s hogy ez nem fölösleges kérdés, azt, egyrészt, jól jellemzi az az eszmetörténeti fejlődés – nevezzük ennek –, amely mutatkozik az egyház önmeghatározásában található kísérletek (teológiai megfogalmazásokban és/vagy közjogi nyilvántartásokban), de az ezt megelőző szentháromságtani kommunió-típusú egyházfelfogásokban is (lásd. katolikus vs ortodox vs pünkösdi-karizmatikus stb.).

Az egyház, mint kollektív ágens (általánosságban) nagyon sokféle részesedést kínál fel a kommunióban. Az első, formális szinten egészen biztosan a keresztség (tagozódás) által. A tapasztalat azonban az, hogy ez elég keveset jelent. Szinte biztos, hogy a valódi tagság a kommunióban való tényleges részesedést jelenti. Az egyház, mint kollektív ágens sokféle részesedést kínál fel a kommunióban, merthogy az egyház sokféle módon strukturált, és

<sup>20</sup> Horányi Özséb hozzászólásából írta Kovács Lajos (Kovács 2011: 2).

ezekhez a struktúrákhoz más-más értelemben tartozik hozzá a kommunió. Vagy éppen az egyikhez kevésbé, a másikhöz többé. Ha arra a kérdésre keressük a választ a PTC értelmében, hogy mi ennek a kommunióknak a tartalma, akkor mindenképp a konstitutív alap, ami pl. egy római katolikus számára a dogmatika. Ezen túlmenően pedig a szinguláris ágenseknek és magának az egyháznak, mint kollektív ágensnek az egymáshoz való viszonya a szentségek vagy szentségi élet által. Ebben van az egyháztagnak egymáshoz való viszonya a kommunióban, amely számukra, egyháztagnak számára leginkább megjeleníti a transzcendenst, a teofánia (mutakozás) értelmében. Ez megjelenhet számukra narratív környezetben ugyanúgy, mint argumentatív környezetben. „Ha narratívban, akkor az üdvtörténet azon szegmensei kerülnek a középpontba, amelyre legegyszerűbben a Krisztus-eseménnyel hivatkozhatunk. Ha nem argumentatív, akkor efféle referenciálisan azonosítható pontokra nem lehet hivatkozni, de lehet a keresztény hagyományban mindvégig jelen lévő és a Krisztus-eseményt egyáltalán nem tagadó, de más nyelven beszélő önátadás-igényre, a szemlélődésre.” (Kovács 2011: 4)<sup>21</sup> A kommunió egymással és Istennel (a Szentháromság mintájára) az egyház, mint kollektív ágens esetében, a szervezettségtől a liturgián át nyilvánvalóan számtalan szimbolikus szignifikáció által jön, egyfajta többletfelkészültség által, és amit csakis részesedésből várhat egy egyháztagnak. De azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy az egyháztagság önkéntességéből, akár csak egy más egyesület esetében szimptomatikus többletfelkészültség is adódik. A mostanában igen fontosnak tartott kisközösségi jelenlét és élet az egyházon belül, alighanem ennek a megmutakozása. Példák is vannak arra, hogy időnként a szimbolikus, illetőleg a szimptomatikus többletfelkészültség konfliktusba is tud keveredni egymással.

Az egyházban jelenlevő többletfelkészültségnek azonban van egy harmadik forrása is: az oszttentatív szignifikációból eredő többletfelkészültség, az, ahogy az adott egyház a transzcendens mutakozását fogadja és tagjainak közvetíti. Talán rekonstruálhatjuk az egyházat olyként, amely alapvetően transzcendens mutakozását közvetíti és a szimbolikus, illetőleg a szimptomatikus többletfelkészültségeket mindössze arra használja, hogy az oszttentatív szignifikáció eredményesebb legyen. Ideáltipikusan. A kommuniót pedig rekonstruálhatjuk oly módon, hogy ez nem más, mint oszttentatív szignifikáció szimbolikus és szimptomatikus szignifikációkkal „körülvéve”. Az egyház sajátvilágának struktúrája éppen ez; a *létező* egyházak sajátvilágának a struktúrája pedig ezeknek a szignifikációknak a különböző kombinációjával rekonstruálható. A Szentháromság kommuniója a humán ágens számára tehát úgy nyilvánul meg, hogy minél teljesebben és több szintéren részesedik a többletfelkészültséggel rendelkező kollektív ágensben, az Egyházban, amely konstitutív alapja mentén is ezt a kommuniót (a Szentháromságot) hívatott megjeleníteni és újra és újra a szignifikációs folyamat által elérhetővé tenni a mindenkori ágensek számára.

---

<sup>21</sup> A kéziratot számtalan beszélgetés követte a Szentháromságról, az egyházzal és a kommunióról. Legutóbb 2021–22 között számtalan alkalommal. Ezen alkalmak diskurzusait rögzítettük és azok tartalmát itt ismertetjük.



## Irodalom

- A II. Vatikáni Zsinat *Lumen Gentium* dogmatikus konstitúciója (1964).
- Boff, Leonardo (1988) *Trinity and Society*, Oregon, Wipf-Stock Publisher.
- Bracken, Joseph A. (1985) *The Triune Symbol*. Washington, University Press of America.
- Del Colle, Ralph (1994) *Christ and the Spirit: Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*. New York, Oxford.
- Görföl Tibor (2012) *A felfoghatatlan titok a történelemben. Karl Rahner szentháromságtana a mai teológiai gondolkodás összefüggésében.* (doktori disszertáció). Piliscsaba, PPKE.
- Haight, Roger (2000) *Jesus Symbol of God*. New York, Orbis Books.
- Hill, William J. (1982) *The Three-Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation*. Washington, University Press of America.
- Johnson, Elizabeth A. (1984) *She Who Is: The Mystery of God in the Feminist Theological Discourse*. New York, Crossroads.
- Kovács Lajos (2011) Egyház – kommunikáció. (doktori disszertáció). kézirat.
- Kovács Lajos SJ (2020) *Az Egyház mint kommunikáció*. Budapest, Jezsuita Kiadó.
- LaCugna, Catherine M. (1992) *God for Us: The Trinity and Christian Life*. San Francisco, Harper.
- Moltmann, Jürgen (1989) *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. New York, Paulist Press.
- Nyíri Kristóf szerk. (2001) *A 21. századi kommunikáció új útjai, tanulmányok*. Budapest, MTA Filozófiai Kutatóintézete.
- Rahner, Karl (1998) *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*. Budapest, Agapé, Katolikus Teológiai Kézikönyvek.
- Rohr, Richard (2018) *Az isteni tánc. A Szentháromság és a belső átalakulása*. Budapest, Ursus Libris.
- Schneider, Theodor szerk. (2002) *A Dogmatika kézikönyve*. Budapest, Vigília.
- Schoonenberg Piet JAM (1975) Trinity – The Consummated Covenant: Theses on the Doctrine of the Trinitarian God. *Studies in Religion* 5. 111–116.

## Forrás

- Decretum Pro Iacobitis*, DS: 1330., <https://archiv.katolikus.hu/kek/kek00198.html>.
- Dictionnaire Critique de Théologie* (1998). Dir., Lacoste, J-Y., Paris, Presses Universitaires de France.