

Füsti-Molnár Szilveszter

Κένωσις és ὁμοούσιος – A niceai hitvallás normatív ereje az emberi lét határhelyzeteiben

Kivonat

A niceai hitvallás normatív ereje az emberi lét határhelyzeteiben abban áll, hogy Krisztus Atyával való egylényegűségét (*homoousios*) nem elvont metafizikai tételeként, hanem a szenvedés, bűn, halál és istenhiány közepette megtapasztalható isteni jelenlét garanciájaként érti. A tanulmány Athanasius niceai–kalcedóni krisztológiájából, valamint a református recepció (különösen Kálvin) *norma normans–norma normata* megkülönböztetéséből kiindulva vizsgálja, miként válhat a *homoousios* a Fil 2,6–11 kenózishorizontjában az egyházi hit és gyakorlat normatív mércéjévé. A Victor Turner-féle liminalitásfogalom segítségével az egyház olyan „küszöbhelyzetű” közösségként jelenik meg, amely Isten országa és a világ, hatalom és szolgálat, szentség és profán tér feszültségében él. A tanulmány emellett érvel, hogy a niceai dogma csak akkor őrzi felszabadító erejét a posztmodern és metamodern kontextus kritikái között, ha az egyház Krisztus egylényegű, önkiüresítő szeretetét nem pusztán dogmaként vallja, hanem liminális létmódjában egzisztenciálisan is megtestesíti.

Abstract

This study argues that the Nicene confession of Christ's consubstantiality (*homoousios*) with the Father reveals its normative power precisely in human boundary situations of suffering, sin, death, and the experience of God's absence. Rather than an abstract metaphysical thesis, *homoousios* is interpreted – within the kenotic horizon of Philippians 2:6–11 – as the decisive articulation of God's salvific self-giving presence in Christ. Drawing on Athanasius' Nicene–Chalcedonian Christology and its Reformed reception (especially Calvin), the study reexamines the relation of *norma normans* and *norma normata* so that the Nicene dogma functions as a theological criterion for the church's self-examination and practice. Employing Victor Turner's notion of liminality, the church appears as a threshold community between the kingdom of God and the world, power and service, and holiness and the profane. In a postmodern and metamodern context skeptical of strong truth-claims, the thesis maintains

that Nicene *homoousios* remains liberating and missionary only insofar as the church embodies Christ's consubstantial, self-emptying love in its own liminal existence, rather than reducing it to institutional self-legitimation.

Bevezetés

A niceai hitvallás a keresztyén tanítás egyik legszilárdabb tájékozódási pontja, mégis újra és újra meg kell kérdezni, mit jelent ma, amikor az egyházi hagyomány és a dogmatikai nyelv sokak számára idegen vagy gyanús közeggé vált. Az a tapasztalat, hogy a *homoousios* fogalma a legtöbb kortárs olvasó számára nem elsődlegesen vigasztaló, hanem technikai, metafizikai vagy történeti kulcsszó, szorosan összefügg azzal, hogy a krisztológiai viták patrisztikus rétege gyakran elszakad azoktól a „lét-határhelyzetektől”, amelyekben a hit valójában próbatételt szenved: szenvedés, bűn, halál, istenhiány, identitásválság, a transzcendencia elnémulása. Ezek a határhelyzetek nem pusztán pszichológiai krízisek, hanem olyan egzisztenciális sűrűsödési pontok, amelyekben az ember szembeül saját végességével és a transzcendencia kérdésének elkerülhetetlenségével.

A niceai döntés eredeti kontextusában a Fiú egytlényegűsége az Atyával nem elvont fogalmi konstrukciót jelentett, hanem az üdvösség lehetőségének végső biztosítékát: ha Krisztus nem valóságos Isten, akkor a megváltás sem lehet több egy teremtmény áldozatánál. Athanasius és a niceai–kalcedoni hagyomány krisztológiája – amely a Fiú isteni és emberi természetének egységét az üdvösség feltételéhez köti – ebben az értelemben nem pusztán történeti referencia, hanem az a klasszikus teológiai horizont, amelyhez minden későbbi értelmezés mérhető. A református recepció, különösen Kálvin trinitárius és krisztológiai reflexiói, ugyanezt a meggyőződést fogalmazzák újra: a *homoousios* nem felesleges metafizikai teher, hanem annak a bizonyosságnak a nyelvi formája, hogy Isten maga lép be az emberi történelem mélypontjaiba, és a „határhelyzetben létező” ember számára nem külső megfigyelőként, hanem egytlényegű, önmagát adó szeretetként válik jelenvalóvá.

A 20. századi és kortárs dogmatika egyes irányai – T. F. Torrance krisztológiai hangsúlyai, valamint a hermeneutikai és fenomenológiai gondolkodás, például Paul Ricœur és Jean-Luc Marion munkái – segítenek elkerülni, hogy a dogma pusztán fogalmi rendszerként jelenjen meg. Torrance számára a niceai *homoousion* az a pont, ahol az inkarnáció és a megváltás egysége, illetve Isten és ember valóságos találkozása artikulálódik. Ricœur és Marion felől nézve a dogma nem lezárt definíció, hanem olyan esemény és „telített jelenség”, amely az emberi tapasztalat

szélső helyzeteiben nyílik meg igazán. Ugyanakkor a modern és posztmodern gondolkodás – az igazságot hatalmi konstrukcióként vagy instabil narratívaként értelmező irányokkal – azt a kérdést állítja elénk, miként őrizhető meg bármiféle teológiai állítás normatív igénye anélkül, hogy pusztá intézményi önigazolássá válna.

A tanulmány alapvető tézise, hogy a niceai homoousios-dogma normatív ereje csak akkor érthető meg kellőképpen, ha a kenózis fényében olvassuk: a Fiú önmegüresítése nem az isteni lét visszavétele, hanem az egylényegűség paradox történeti megmutatkozása az emberi lét határhelyzeteiben és az egyház liminális léthelyzetében.

Ennek megfelelően a Fil 2,6–11 Krisztus-himnusz – a patrisztikus és református krisztológiai olvasatokkal együtt – arra kényszerít, hogy az egylényegűséget ne csupán ontológiai, hanem egzisztenciális és ekkleziológiai kategóriaként értsük. Krisztus úgy „Isten az Istentől”, hogy közben belép az emberi lét legmélyebb kiszolgáltatottságába, és ezzel az egyház életének is normát állít. Az egyház léthelyzete ebben az értelemben liminális. Isten országa és a világ, hatalom és szolgálat, szentség és profán tér között áll, „küszöbhelyzetben” van. Ennek teológiai leírásához az antropológiai liminalitásfogalom (Victor Turner) termékeny analógiát kínál, miközben a teológiai értelmezés marad az elsődleges.

Református perspektívából a Szentírás marad a *norma normans*, a niceai hitvallás és a későbbi dogmatikai formulák pedig *norma normata*ként akkor őrzik legitimitásukat, ha a kijelentés tanúságához mérten mutatják meg Krisztus egylényegűségének és önmegüresítésének egységét, és ezzel segítik az ekkleziológiát abban, hogy az egyház saját liminális, határhelyzeti létezését önkritikusan és reménységgel értelmezze.

A tanulmány kutatási kérdése ezért így fogalmazható meg: miként érthető a niceai *homoousios*-dogma nem pusztán metafizikai vagy történeti állításként, hanem a kenózis fogalmával összefüggésben az egyház hitének és gyakorlatának normatív mércéjeként – a *norma normans* és *norma normata* viszonyában –, különösen az emberi lét határhelyzeteire és az egyház liminális léthelyzetére tekintettel? Ennek keretében először a niceai és kalcédóni krisztológia belső logikáját, valamint a református recepció fő vonásait vizsgáljuk, majd megkísérlem kimutatni, hogy a ὁμοούσιος és az κένωσις egysége miként teszi lehetővé, hogy a hitvallás ne pusztán a múlt vitáinak dokumentuma, hanem az egyház mai önvizsgálatának, liminalitásának és missziójának is mércéje legyen.

A niceai zsinat és Krisztus istenségének meghatározása

A hitvallás mint teológiai és történelmi fordulópont

A niceai zsinat (325) nem pusztán egyháztörténeti epizód, hanem olyan fordulópont, amelyben az egyház a Krisztus-hit határvonalait jelölte ki. Itt vált véglegessé, hogy Jézus Krisztus istensége nem teológiai kompromisszum tárgya, hanem az üdvösség feltétele. A zsinat döntései mögött természetesen ott álltak Konstantin politikai egységtörekvései és a birodalmi integráció szempontjai, de a vita magva mégis az volt, hogy a Fiú személye miként viszonyul az Atya isteni lényegéhez, és ezzel együtt az üdvösség rendjéhez.¹

Arius és Athanasius konfliktusa ebben az értelemben nem egyszerűen hatalmi vagy egyházpolitikai küzdelem volt, hanem annak a kérdésnek a kielemezése, hogy ki az, akiben az ember a végső határhelyzetekben – bűnben, szenvedésben, halál közelségében – Istennel magával találkozik. Amennyiben Krisztus nem teljesen Isten, akkor a megváltás aktusa legfeljebb egy teremtmény engedelmissége marad; ebben az esetben az üdvösség is bizonytalan, mert nem Isten önátadásán, hanem egy teremtményi közvetítőn nyugszik. A niceai hitvallás „egylényegű az Atyával” fordulata ezért nem teoretikus finomítás, hanem az üdvösség isteni eredetének és végérvényességének biztosítéka.²

A *homoousios* terminus beemelése ezt a teológiai intuíciót fogalmazta meg: a Fiú nem egyszerűen hasonló az Atyához, hanem vele egylényegű, úgy, hogy minden, ami az üdvösség szempontjából döntő – teremtés, megváltás, ítélet –, Isten saját cselekvéseként, nem egy alacsonyabb rendű lény delegált aktusaként értendő. A niceai megfogalmazás így nem pusztán az isteni természet metafizikai leírása, hanem annak kijelentése, hogy az emberi lét határhelyzeteiben maga Isten van jelen Jézus Krisztusban, nem csupán egy isteni „helyettes”.³ Ez az a krisztológiai tétel, amely később a kenózis teológiájában is döntő szerepet kap. Csak az lehet

¹ Lewis Ayres: *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford University Press, Oxford, 2004. 89–106. J. N. D. Kelly: *Early Christian Doctrines*. 5., átdolg. kiad. A & C Black, London, 1977. 223–254.

² John Behr: *The Nicene Faith. The Formation of Christian Theology*, vol. 2.1. St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2004. 205–238.

³ Khaled Anatolios: *Athanasius: The Coherence of His Thought*. Routledge, London–New York, 1998. 40–70; 120–140.

igazán „önmegüresítő” szeretet, aki egylényegű azzal az Istennel, akitől „megüresíti” önmagát.⁴

A zsinat mindezt egy olyan történelmi szituációban fogalmazta meg, amely maga is határhelyzet volt az egyház számára. A korábban üldözött közösség hirtelen birodalmi tényezővé vált; a császári hatalom és az egyházi tanúságtétel között új feszültségek születtek. Konstantin támogatása, Athanasius mellé állása, majd a későbbi engedmények az ariánus irányzatok felé jól mutatják, hogy a krisztológiai vita teológiai, intézményi és politikai szinten egyaránt zajlott. Mégis, a niceai hitvallás maradandó jelentőségét az adja, hogy az egyház – minden kompromisszumkísértés ellenére – Krisztus istenségét az üdvösség szempontjából nem tárgyalható, normatív igazságként fogalmazta meg.

E döntéssel az egyház nemcsak tanbeli határvonalat húzott, hanem saját önzonosságát is új fényben ismerte fel. A kereszténység többé nem pusztán laza szellemi irányzatok együttese, hanem dogmatikailag körülhatárolt hitközösség, amelynek középpontjában a Fiú egylényegűsége az Atyával áll. Az egylényegűség elfogadása egyúttal az intézményesedés folyamatát is elindította. A püspöki kolegialitás, a hitvallási egység és a tanbeli normák megerősítése olyan struktúrákat hozott létre, amelyek biztosították a hit továbbadását, ugyanakkor magukban hordozták a megmerevedés és az intézményi hatalom túlhangsúlyozásának kockázatát. A niceai döntés így már keletkezése pillanatától kezdve kettős természetű: egyszerre az evangéliumi üzenet védelmezője és egy intézményi önmeghatározás kezdete, amelyet minden korban újra kell mérni a kijelentés fényében és az emberi lét határhelyzeteinek⁵ valóságában.

Arius tanítása és az egylényegűség vitája

Arius tanítása erőteljesen tükrözte a platóni és neoplatonikus filozófia hatását, Isten abszolút transzcendenciáját hangsúlyozva. Gondolkodása az isteni princípium és a teremtet világ közötti áthidalhatatlan szakadékra épült: a teljesen más, megközelíthetetlen Isten és az általa teremtet világ közé szükségképp köztes lényeket kellett elgondolnia. Úgy vélte, a Fiú nem öröktől fogva létezik, hanem időben teremtetett lény, akinek nem lehet része az isteni szubsztanciában. Bár Plotinosz

⁴ Thomas H. McCall: *Kenotic Christology: The Self-Emptying of God*. PhD dissertation. Calvin Theological Seminary, 2002. 80–140. Kerry Kronberg: *Kenosis as a Spirituality and an Ethic: The Church and Secularity*. PhD dissertation. University of Ottawa, 2018. 50–90.

⁵ Karl Jaspers: *Philosophie, Bd. 2: Existenzerhellung*. Springer, Berlin, 1932. Victor Turner: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine, Chicago, 1969. 94–130.

emanációs elméletéből is merített, attól radikálisan eltért, mert Krisztust nem egy folyamatos kiáradásként, hanem egy időbeli kezdettel rendelkező teremtményként értelmezte.⁶

Arius gondolkodásának közvetlen előzménye részben az alexandriai teológiai iskola volt, különösen Órigenész nézetei. Órigenész a Fiú örökkévalóságát fenntartotta, de alávetettségét az Atyához képest hierarchikus értelemben magyarázta.⁷ Arius ezt tovább radikalizálta, és úgy vélte, csak az Atya rendelkezik a nem-születettség attribútumával, a Fiú pedig ennek következtében nem lehet egyenlő az Atyával.⁸

Arius teológiájában kimutatható a zsidó monoteizmus hatása is. Isten egyedülállóságát olyan ószövetségi szakaszokkal igazolta, mint a Példabeszédek 8,22: „Az Úr alkotott engem útjai kezdetén.” Ezt Krisztus teremtményi státuszának alátámasztására használta fel. Ez a radikálisan transzcendens istenfelfogás inkább a neoplatonikus és apofatikus hagyományhoz állt közel, amelyben az isteni lényeg elérhetetlen az ember számára, és minden közvetítő szükségszerűen alacsonyabb rendű.⁹

Arius tanítása nem csupán teológiai állásfoglalás volt, hanem egy rendszerelvű gondolkodás következménye. Az isteni egység védelme érdekében olyan hierarchikus világrendet képzelt el, amelyben Krisztus Isten teremtményeként, alárendeltként áll az emberiség és az Atya között. Ez azonban éppen az üdvösség lehetőségét kérdőjelezte meg. Ha Krisztus nem teljesen Isten, hanem csak a legmagasabb rendű teremtmény, akkor megváltása sem lehet végérvényes, mert az ember a lét végső határhelyzeteiben nem magával Istennel, hanem csupán egy köztes lényel találkozik. Ez az a pont, ahol az egylényegűség (*homoousios*) vitája már nem pusztán fogalmi vagy filozófiai kérdés, hanem az üdvösség isteni eredetének és bizonyosságának tétje.¹⁰

Athanasius érvelése és a *homoousios* jelentősége

Athanasius számára a vita nem pusztán filozófiai vagy terminológiai kérdés volt, hanem az üdvösség tétje.¹¹ Amennyiben Krisztus nem egylényegű az Atyával,

⁶ Ayres: *Nicaea and Its Legacy*, 52–70.

⁷ Uo. 40–51.

⁸ John Behr: *The Nicene Faith*. In: *The Formation of Christian Theology*, vol. 2. St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2004. I, 143–176.

⁹ Ayres: *Nicaea and Its Legacy*, 75–90.

¹⁰ Anatolios: *Athanasius: The Coherence of His Thought*, 55–82.

¹¹ Khaled Anatolios: *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*. Baker Academic, Grand Rapids, 2011. 201–216.

akkor nem lehet tökéletes közvetítő Isten és ember között, így az üdvösség sem lehet teljes és valóságos. Az üdvösség csak úgy lehetséges, ha Krisztus isteni természete valóságosan osztozik az Atyában, különben nem lehet az új élet forrása.

Érvelésének egyik kulcseleme János evangéliumának logosz-teológiája volt: „Kezdetben volt az Ige... és Isten volt az Ige.” Ezen az alapon állította, hogy Krisztus nem teremtmény, hanem öröktől fogva létező isteni valóság. Ha az Ige időben teremtett volna, akkor a teremtés nem lenne Isten közvetlen műve, hanem egy alacsonyabb rendű lény közvetítésével jött volna létre. Ezért Athanasius számára Krisztus isteni természete nemcsak szoteriológiai, hanem teremtésteológiai kérdés is volt.¹²

A *homoousios* kifejezés bevezetése éppen ezért volt döntő jelentőségű. Bár a terminus nem szerepel a Szentírásban, annak tartalma bibliailag igazolható, különösen a János 1,1, Filippi 2,6 és Kolossé 1,15–20 szakaszai alapján. Az egyházon belül sokan tartottak a *homoousios* fogalmától, mert attól féltek, hogy modalizmus-hoz vezethet, amely összemossa az Atya és a Fiú személyét. Athanasius azonban következetesen hangsúlyozta, hogy az egylényegűség az isteni természet egységére vonatkozik, nem a személyek összemosására. A hitvallás szövege kétségen felül fogalmaz ebben a tekintetben: „Isten az Istentől, világosság a világosságtól, valóságos Isten a valóságos Istentől; született és nem teremtetett; egylényegű az Atyával.”^{13,14}

A niceai döntés nem csupán egy adott kor dogmatikai vitájára adott válasz, hanem a keresztyén hit egyik alapkérdésének artikulációja. Paul Ricoeur¹⁵ és Jean-Luc Marion¹⁶ hermeneutikai és fenomenológiai megközelítései nyomán a dogma nem lezárt rendszerként, hanem olyan eseményként és „telített jelenségként” érthető, amely az emberi tapasztalat szélső helyzeteiben válik valóságossá. A *homoousios* így nem absztrakt metafizikai tétel, hanem az isteni jelenlét megtapasztalhatóságának biztosítója: a szenvedés, a halál és az istenhiány tapasztalatában az egylényegű Krisztus az, aki a határhelyzetekben is isteni valóságként van jelen. Ezt az irányt követi T. F. Torrance is, aki szerint a dogmatikai igazság nem elvont fogalom, ha-

¹² Uo. 217–230.

¹³ Athanasius: *Orationes contra Arianos* I, 19–23 (NPNF2, vol. 4).

¹⁴ Vít Hušek: *The Doctrine of God and Deification in Athanasius of Alexandria*. Karolinum, Prague, 2014. 147–175.

¹⁵ Paul Ricoeur: *The Hermeneutics of Testimony*. In: *Essays on Biblical Interpretation*. Ed. Lewis S. Mudge. Fortress, Philadelphia, 1980. 119–154, 131–140.

¹⁶ Jean-Luc Marion: *God Without Being: Hors-Texte*. Trans. Thomas A. Carlson. University of Chicago Press, Chicago, 1991; 2nd ed. 2012. 145–220.

nem a kijelentés valósága;¹⁷ Krisztus egylényegűsége nemcsak a szentháromsági teológia kulcsa, hanem az emberi tapasztalat normája is: az üdvösség történelemben testet öltött igazság, amely a hit aktusában válik megragadhatóvá.¹⁸

Az *κένωσις* teológiája ezt teszi láthatóvá: Krisztus önmegüresítése nem az isteni lét korlátozása, hanem annak teljessége, amelyben az emberi kiszolgáltatottság mélységeit is magára veszi.¹⁹ A hitvallás normatív ereje abban rejlik, hogy Krisztus személyében áthidalja az isteni és emberi lét közötti szakadékot, így az egyház számára minden korban biztos fogódzót jelent.

A 381-es konstantinápolyi zsinat tovább erősítette a niceai alapot, amikor világosan megfogalmazta a Szentlélek isteni személyének tanítását is. Az ekkor rögzített hitvallás azonban nem pusztán egyházi dokumentumként maradt fenn, hanem az emberi lét határhelyezeteiben is viszonyítási ponttá vált: a niceai–konstantinápolyi dogma nem statikus múltbeli döntés, hanem élő és releváns igazság, amely az egyház küldetését és identitását minden történelmi és teológiai krízisben alakítja.²⁰ A *homoousios* és az *κένωσις* tartalma így nem merül ki dogmatikai kategóriákban, hanem a hit végső paradoxonát mutatja fel: hogyan lehet Isten egyszerre fenségesen transzcendens és radikálisan közel az emberi törekénységhez?²¹ A Filippi 2,6–7 fényében a kenózis nem a dicsőség elvesztése, hanem annak beteljesedése: az isteni szeretet éppen a mélypontokon válik nyilvánvalóvá, ahol az emberi lét végső kérdései teológiai kérdéssé sűrűsödnek.²²

A hitvallás megfogalmazása mindig is viták forrása volt: egyfelől a dogmatikai határok túlzott rögzítése a teológiai gondolkodás mozgásterét szűkítheti, másfelől éppen azáltal őrizheti meg elevenségét és relevanciáját, hogy folyamatos reflexió tárgya marad.²³ A *homoousios* fogalma nem pusztán egy patrisztikus terminológiai vita terméke, hanem az isteni élet dinamizmusának nyelvi megjelenése. Az Ige

¹⁷ T. F. Torrance: *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*. T&T Clark, Edinburgh, 1988, 133–170.

¹⁸ Dick O. Eugenio: *Communion with the Triune God: The Trinitarian Soteriology of T. F. Torrance*. Pickwick, Eugene, 2015. 105–142.

¹⁹ Thomas H. McCall: *Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God*. Oxford University Press, 2006. 95–135.

²⁰ John H. Leith: *Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*. Westminster John Knox, Louisville, 1982. 31–37.

²¹ Khaled Anatolios: *Retrieving Nicaea*, 231–252.

²² N. T. Wright: *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Fortress, Minneapolis, 1992. 56–98.

²³ Yves Congar: *True and False Reform in the Church*. Liturgical Press, Collegeville, 2011. 233–261.

öröktől fogva való létezése nem egy absztrakt tétel, hanem annak kijelentése, hogy az isteni lét lényege a közlés, az önátadó szeretet. Ez a hangsúly visszacsatolható a tradíció olyan irányaihoz, amelyek az isteni szeretet elsőbbségét emelik ki – például Kálvin²⁴ vagy Hans Urs von Balthasar²⁵ értelmezéseihez –, ahol az isteni önközlés nem külsődleges aktus, hanem az isteni lét belső szerkezetéből fakad. Így a *homoousios* nem csupán az egyházi határok kijelölését szolgálta, hanem az isteni önközlés hitvallásos megfogalmazásává is vált.²⁶

A niceai dogma ma is sorsdöntő kérdésekkel szembesíti az egyházat: miként lehet Krisztus istensége nem csupán hitvallási formula, hanem a világban való jelenlét eleven forrása?²⁷ A vallási relativizmus és a teológiai identitásvesztés közegeiben az egyház lényegűsége dogmája nem egyszerűen a hagyomány konzerválásának kérdése, hanem annak próbája, hogy az egyház képes-e Krisztust mint az emberi lét határhelyzeteiben is jelen lévő valóságot hitelesen tanúsítani.²⁸ Ugyanakkor a niceai döntés nem mentes a történeti kontextus terhéől: a politikum instrumentalizáló szerepe – például Konstantin pragmatikus beavatkozásai – időnként megterhelte az egyház belső egységét és autonómiáját,²⁹ és a dogma recepciótörténete sem egyenes vonalú.³⁰

A niceai zsinat ezért nem lezárt történeti döntésként áll előttünk, hanem a hit folyamatos visszatéréseként egy teológiai határhoz.³¹ Az egyház nem önmagáért létezik, hanem mert Krisztus egyházegyes az Atyával – és ha ez igaz, akkor önmagát is ebben a radikális isteni valóságban kell újragondolnia. A *homoousios* és az *κένωσις* így nem pusztán dogmatikai formulák, hanem az egyházi létezés normái: az egyház akkor marad hiteles, ha Krisztus önküresítő szeretetét tükrözi, nem pedig saját intézményi hatalmát erősíti.³² Innen nyílik meg a következő kérdés: vajon

²⁴ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. 1559. I–II. Ford. Buzogány Dezső. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014. I.13., 90–105.

²⁵ Hans Urs von Balthasar: *Theo-Drama III: The Dramatic Person of Christ*. Ignatius, San Francisco, 1992. 161–210.

²⁶ Lewis Ayres: *Nicaea and Its Legacy*, 280–308.

²⁷ Lesslie Newbigin: *The Gospel in a Pluralist Society*. Eerdmans, Grand Rapids, 1989. 133–154.

²⁸ Miroslav Volf: *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Abingdon, Nashville, 1996. 189–214.

²⁹ Peter Heather: *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*. Oxford University Press, Oxford, 2005. 123–141.

³⁰ Jaroslav Pelikan: *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 3: *The Growth of Medieval Theology (600–1300)*, 173–210; vol. 4: *Reformation of Church and Dogma (1300–1700)*, 191–225.

³¹ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*. Kösel, München, 1968. 95–128.

³² Dietrich Bonhoeffer: *Sanctorum Communio: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie*

ma, a kulturális, társadalmi és teológiai kihívások közepette miként maradhat a niceai dogma valóban útmutató és felszabadító erő? A hit megvallása nem pusztán teológiai formulákhoz való ragaszkodás, hanem személyes és közösségi találkozás Krisztus misztériumával. Az alábbiakban éppen ezért a *norma normans* és *norma normata* összefüggésében vizsgáljuk a niceai egylényegűség dogmáját: hogyan válhat ez az igazság minden korban orientáló erővé, és miképpen formálhatja az egyház életét a mindennapok konkrét valóságában?³³

Az egylényegűség (*homoousios*) a *norma normans* és *norma normata* összefüggésében

Az egyház életében újra meg újra olyan határhelyzetek adódnak, amikor a *norma normans* és *norma normata* viszonyát tisztázni kell, hogy a kinyilatkoztatás igazságát hűen képviselje és a mindennapi gyakorlatban is alkalmazza. A niceai hitvallásban megfogalmazott egylényegűség (*homoousios*) dogmája ennek kitüntetett esete: a református teológiai hagyomány egyértelműen Isten kijelentését, a Szentírás tanúságát tekinti elsődleges és abszolút normának (*norma normans*), míg a hitvallások és dogmatikai formulák – így a niceai dogma is – csak másodlagos, *norma normata* jellegű tekintéllyel bírnak, amely a kijelentésből meríti legitimitását, és annak van alárendelve.

Ebből a teológiai alapállásból következik, hogy az egylényegűség nem önmagában *norma normans*, hanem az Ige magyarázata és értelmező kulcsa. A *homoousios* célja nem az, hogy önálló tekintéllyel helyettesítse a kinyilatkoztatást, hanem hogy védje és tisztázza annak központi üzenetét: Krisztus teljes isteni lényegének valóságát és a Szentháromság misztériumát. Az egyház missziójának hitelessége ezért nem pusztán dogmatikai formulák ismétlésén múlik, hanem azon, hogy ténylegesen a kijelentésből meríti-e küldetésének lényegét és irányultságát.

A negyedik századi teológiatörténeti kontextus jól mutatja ennek a dinamikának a gyökereit.³⁴ Bár a mai értelemben vett újszövetségi kánon még nem volt végleges, már létezett egy olyan íráskorpusz – a négy evangélium, Pál levelei, különösen a Fil 2,6–11 krisztológiai himnusza –, amely apostoli tekintélyét tartal-

der Kirche. Chr. Kaiser, München, 1930. 212–236.

³³ Vö. Kevin J. Vanhoozer: *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Westminster John Knox, Louisville, 2005. 269–304.

³⁴ Jaroslav Pelikan: *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)*. University of Chicago Press, Chicago, 1971. 91–135.

mi hitelessége révén hordozta, és amelyre Athanasius is támaszkodott Krisztus örökkévalóságának védelmében.³⁵ Ezzel párhuzamosan a *regula fidei* Ireneusz³⁶ és Tertullianus³⁷ műveiben mint az apostoli tanítás tömörítő, élő mércéje jelent meg, amely az egyház teológiai integritását őrizte és a heterodox irányzatokkal szembeni védelmet biztosította. A püspöki szolgálat – Athanasius, majd Nazianzoszi Gergely és mások teológiai munkássága – nemcsak értelmező, hanem dogmaképző szerepet is betöltött, így a dogmák szervesen belenőttek az egyház tanító gyakorlatába.³⁸

Református szempontból ugyanakkor szükséges a kritikus megkülönböztetés: ha a dogmatikai formulák vagy az egyházi hagyomány túlságosan felértékelődik, könnyen önálló normává válhat, amely elfedi a kijelentést.³⁹ A középkori skolasztika példája jól mutatja, hogyan válhatnak a hagyományrétegek az eredeti kinyilatkoztatást részben elfedő struktúrákká, amelyekkel szemben a reformáció radikális kritikát fogalmazott meg. A reformátorok világosan kimondták, hogy a hitvallások és dogmák nem helyettesíthetik a kijelentést, hanem annak szolgálatában állnak; az igazság normatív forrása nem emberi konstrukció, hanem Isten kijelentése. Ebben az értelemben a reformátori gondolkodásnak van egy olyan dimenziója, amely részben párhuzamba állítható a modern hatalomkritikai megközelítésekkel: miközben a posztmodern reflexió – például Foucault elemzései⁴⁰ – az igazság diskurzusait gyakran a hatalmi struktúrákhoz köti, a reformátori hagyomány következetesen egy transzcendens, emberi struktúráktól független normára mutat.

Ezért a *norma normans* és *norma normata* viszonya nem csupán dogmatikai technikai kérdés, hanem az egyház önértelmezésének, hatalmi struktúráinak és folyamatos megújulásának is mércéje. A niceai egytlényegűség dogmája ebben a fényben ma is élő és megújuló jelentőséggel bír, ha az egyház következetesen Isten kinyilatkoztatásának abszolút primátusára építi tanítását és misszióját, és kerüli

³⁵ John Behr: The Nicene Faith. In: *The Formation of Christian Theology*, vol. 2.1. St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2004. 161–190.

³⁶ Vö. Irenaeus: Against Heresies I,10,1. In: ANF 1. Eerdmans, Grand Rapids, 1986. 330–331; III,4,1; 416–417.

³⁷ Vö. Tertullian: Prescription Against Heretics 13. In: ANF 3. Eerdmans, Grand Rapids, 1986. 246–247.

³⁸ Lewis Ayres: Nicaea and Its Legacy, 79–106; 161–190.

³⁹ Alister E. McGrath: *Reformation Thought: An Introduction*. 4th ed. WileyBlackwell, Oxford, 2012. 95–118.

⁴⁰ Michel Foucault: Truth and Power. In: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. Ed. Colin Gordon. Pantheon, New York, 1980. 109–133.

azt a kísértést, hogy az emberi hagyományokat önálló, kijelentéstől független normaként kezelje.

A ὁμοούσιος és az önmegüresítés (kenózis) összefüggése

Az önzetlen szeretet és önátadás (*amor gratuitus et deditio sui*) a teremtésben veszi kezdetét, amikor Isten az embert saját képmására (*imago Dei*) alkotja, és a megváltásban éri el teljességét, amikor a Fiú visszavezeti az embert az Atyához (*reconciliatio per Filium*).⁴¹ A kenózis, Krisztus „önmegüresítése”, nem mond ellent Isten lényegének, hanem annak legmélyebb igazságát tárja fel: az isteni szeretet dicsősége az alázatban és a szolgálatban (*gloria amoris Dei in humilitate et servitio*) ragyog fel. Ebből fakad, hogy a Fil 2,6–7 versei nem érthetők meg a niceai *homooúsios* figyelembevétel nélkül: Krisztus valódi egytlényegűsége az Atyával azt jelenti, hogy az „önmegüresítés” a szeretet teljességét, nem pedig valamiféle isteni „hatalomvesztést” jelenít meg.⁴²

A niceai zsinat (325) rögzítette a Fiú isteni természetét, de a krisztológia teljes képe a kalcedóni zsinaton (451) bontakozott ki, amikor kimondták, hogy Krisztus „két természetben, összeelegyíthetetlenül és szétválaszthatatlanul” (*inconfuse et indivise*) egyesül: *vere Deus, vere homo* – valódi Isten és valódi ember –, úgy, hogy az isteni és emberi természet saját tulajdonságai (*proprietas naturarum*) nem oltják ki egymást. Ez a kalcedóni tan azért meghatározó, mert világosan megakadályozza a kenózis félreértését: nem engedi azt a következtetést, hogy Krisztus isteni természetét „elnyeli” embersége vagy fordítva. A Fiú isteni lényege (*homooúsios* az Atyával) változatlanul és teljesen megmarad, miközben valóságos emberi természetet vesz magára (*homooúsios* velünk, emberekkel is); a megüresítés ezért nem pusztán emberi alázat, hanem Isten örökkévaló szeretetének és kegyelmének legmélyebb megnyilvánulása.⁴³

A kenózis nem Krisztus önkényes, elszigetelt döntése, hanem az isteni üdvrend szerves része: „Mert úgy szerette Isten (az Atya) a világot...” (Jn 3,16). Az Atya üdvakarata és a Fiú önkéntes engedelmessége (Fil 2,8) elválaszthatatlan egységet alkot; trinitárius szeretetmozgásról beszélhetünk, amelyben az isteni személyek közös akarata és cselekvése teszi lehetővé a megváltás művét. A Filippi-levél

⁴¹ Herman Bavinck: *Reformed Dogmatics*, vol. 3: *Sin and Salvation in Christ*. Trans. John Vriend, ed. John Bolt. Baker Academic, Grand Rapids, 2006. 369–382.

⁴² Karl Barth: *Church Dogmatics IV/1, The Doctrine of Reconciliation*. T&T Clark, Edinburgh, 1956. 192–210.

⁴³ Vö. Herman Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 259–260.

Krisztus-himnusza ezért az isteni természet legbensőbb lényege, a szeretet felől érteti meg a hatalmat: a Fiú nem látványos dominanciával igazolja istenségét, hanem „szolgai formában” (*forma servi*, Fil 2,7) viszi véghez a megváltást. Ez a „rejtett dicsőség” (*gloria in humilitate*) a kereszten válik a legnyilvánvalóbbá: „engedelmes volt mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig” (Fil 2,8).⁴⁴

A kalcedóni definícióban kulcsszerepe van a „két természet” közötti tulajdonságcsereinek (*communicatio idiomatum*). A reformátori teológia – Kálvinnal együtt – nagy hangsúlyt fektet erre: emberi természetében, valóságos emberként szenved és hal meg Krisztus, de az isteni természet teszi a megváltás művét üdvözítő erejűvé.⁴⁵ Így válik a *forma serví*ban végbemenő isteni cselekvés az üdvtörténet központi paradoxonává: egyszerre jelenik meg a mindenhatóság „elrejtettsége” és az isteni szeretet teljessége. Krisztus önmegüresítése összefügg a megaláztatás állapotával (*status humiliationis*), amely szenvedésében, halálában és a pokolra szállásban teljesedik ki, valamint felmagasztaltatásával (*status exaltationis*), amely a feltámadásban, mennybemenetelében és az Atya jobbán való jelenlétében ragyog fel. Ebben a folyamatban az isteni igazság (*veritas Dei*) és irgalom (*miser cordia Dei*) véglegesen találkozik: a kereszten a Fiú magára veszi az emberi lét mélypontját, a feltámadás és mennybemenetel pedig az isteni diadal végérvényes kinyilatkoztatása.⁴⁶

A kenózis „negatív” és „pozitív” aspektusait (*kenosis negativa* és *kenosis positiva*) úgy érthetjük, hogy Krisztus nem mond le isteni tulajdonságairól, hanem azokat üdvözítő szándékkal emberi természetében „elfedi”. Ez az isteni teljességből fakadó szeretet a megtestesülésben (*incarnatio*) egyfajta új teremtként (*nova creatio*) valósul meg, amely az emberiség megújulásának forrásává lesz: Krisztus megváltói műve (*mors et resurrectio*) egyszerre isteni hatékonyságú és emberi módon átélt szenvedés. Mindezek alapján Krisztus „megüresítése” nem eredményezi a Szentháromság „szétszakadását” vagy az isteni természetből való kiszakadást. A Fiú mindvégig közösségben marad az Atyával (vö. Jn 10,30), az Atya jelenléte a Fiú földi szolgálata során sem szűnik meg (vö. Jn 5,19; 8,29); a Mt 27,46 és Mk 15,34 kiáltása valóságos emberi istenelhagyatottság-élmény, de nem ontológiai szétbomlás, hanem a kenózis misztériumának mélypontja.⁴⁷

⁴⁴ Vö. Rinse Reeling Brouwer: *Kenosis in Philippians 2:5–11 and in the History of Christian Doctrine*. In: Onno Zijlstra (ed.): *Letting Go. Rethinking Kenosis*. Peter Lang, Bern, 2002. 69–108.

⁴⁵ Herman Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 304–313. Jean Calvin, *Inst.* II,14,1–3.

⁴⁶ Karl Barth: *Church Dogmatics IV/1, The Doctrine of Reconciliation*. T&T Clark, Edinburgh, 1956. 211–230.

⁴⁷ Vö. Bradley Jersak: *Biblical & Christological Grounds for Voluntary Kenosis*. *Kenarchy Journal* 5/1, 2023. 5–28.

Ugyanez a krisztológiai mélység tükröződik Kálvin és a reformátori hagyomány szemléletében is. Kálvin az *Institutio* I. könyvének 13. fejezetében magabiztosan támaszkodik a niceai–konstantinápolyi hitvallás tanítására, megerősítve, hogy a Fiú valóban az Atyával egylényegű (*homoousios* *tō Patri*), és egyben valódi ember, aki így lehet üdvözítő közbenjáró. A „kettős egylényegűség” – egylényegű az Atyával istensége szerint, és egylényegű velünk embersége szerint – a keleti teológiában a theózis gondolatát alapozza meg: a hívő részesedhet az isteni életben. Kálvin ezzel szemben inkább a kegyelmi és szövetségi (*foedus*) dimenziót hangsúlyozza: Krisztus bűn és halál feletti győzelme teszi lehetővé, hogy az ő igazságát és életét elnyerjük, miközben a Teremtő és teremtmény közötti ontológiai különbség sértetlen marad. A „részvétel” (*participatio Christi*), a „Krisztusban való élet” és az „egzisztenciális újjászületés” így mindkét hagyományban fontos, de a református szemléletben elsősorban a szövetségi, megigazító és megszentelő perspektíva felől nyer értelmet: hasonlóság (*conformitas*), nem misztikus egylényegűség.⁴⁸

A Szentlélek – Kálvin⁴⁹ és a református teológusok szerint – éppen abban játszik döntő szerepet, hogy „kegyelmi módon” egyesít minket Krisztus életével és érdemeivel. Így bár nem „istenülünk meg” a keleti értelemben, a Lélek munkája által mégis részesedünk Krisztus életében, és ez a hit és megszentelődés útján valóságos belső átalakulást hoz. Későbbi református gondolkodók (például Karl Barth és T. F. Torrance) bizonyos pontokon nyitottabbak lettek a theózis pozitívabb nyelvezete felé, de ők sem engedték el azt az alapmeggyőződést, hogy a teremtmény és a Teremtő közötti minőségi különbség megmarad.⁵⁰ Összességében, a református hagyomány nem zárja ki az „isteni életben való részesedés” eszméjét, de azt a keleti theózisértelmezéstől eltérő nyelvre és hangsúlyokra fordítja le.

Mindez szorosan illeszkedik a *homoousios* krisztológiai dogmájához: a kenózis nem egyszerű isteni „lemondás”, hanem a Fiú személyében az mutatkozik meg, miként lehet a végtelenül magasságos Isten valóban közel az emberhez, és ezáltal az üdvösség igazi forrásává. Az egylényegűség (ὁμοούσιος) és az önküresítés (κένωσις) kapcsolata nem két egymás mellett álló tétel, hanem az isteni lényeg normatív megnyilvánulása: a Fiú úgy jelenik meg az emberi történelemben, hogy közben nem veszít semmit isteni természetéből, hanem annak teljességét paradox

⁴⁸ Vö. Sung Wook Park: The question of deification in the theology of John Calvin. *Verbum et Ecclesia* 38/1, 2017, a1701, 1–8.

⁴⁹ Jean Calvin, *Inst.* III.1.

⁵⁰ Vö. P. D. Molnar: *Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity*. T&T Clark, London–New York 2002. 257–287; M. Habets: *Theosis in the Theology of Thomas Torrance*. Ashgate, Farnham–Burlington, 2009.

módon éppen az önkiüresítésben tárja fel. A Fil 2,6–7 értelmezése ebből a szempontból mutatja meg a niceai dogma szoteriológiai súlyát: a Fiú, aki „nem tekintette zsákmánynak, hogy Istennel egyenlő”, nem az isteni hatalom felfüggesztésével, hanem annak beteljesítésével cselekszik. Az önkiüresítés így nem más, mint a *homoousios* realitásának történeti megnyilvánulása – az a pont, ahol a hitvallás dogmája az emberi lét határhelyzeteiben egzisztenciális normává válik.

Összegzés: *homoousios*, kenózis és az egyház missziója

A niceai hitvallás által rögzített *homoousios*-tan nem pusztán dogmatikai tétel, hanem az emberi lét és az egyház létezésének ontológiai alapja. Az ember nem önmagából értelmezhető létező, hanem Krisztusban nyeri el valódi identitását: az emberi lét nem autonóm önmegvalósítás, hanem Krisztus önkiüresítő szeretetében teljesedik ki. A kenózis nem csupán Krisztus önalávetése, hanem az isteni élet normája, amely megmutatja, hogy a szeretet nem önérvényesítésben, hanem önátadásban bontakozik ki. A keresztyén ember ezért maga is határhelyzetben él: egyszerre földi és mennyei lény (Kol 3,1–3), egyszerre megtartott és felajánlott élet; az üdvösség nem menekülés a végességből, hanem annak Istenben való beteljesedése.

A *homoousios* és a kenózis kettőssége nemcsak egyéni, hanem egyháztársadalmi dimenzióban is meghatározó. Az egyház is határhelyzetben áll: hatalom és szolgálat, szentség és világ között. Ha elveszíti a *homoousios*-tant, azaz Krisztus valóságos isteni jelenlétének tudatát, pusztá intézménnyé válik, amely már nem a megtestesült Ige tanúja. Ha elutasítja a kenózis lelkiületét, elveszíti azt a rendet, amely az isteni szeretet logikájához illeszkedik, és önmaga céljává válik. Az egyház nem uralkodhat a világ felett, de nem is olvadhat bele abba: léte az isteni és emberi között feszülő dinamikában valósul meg.

Az egyház identitása azonban nem elsősorban önértelmezési kérdés, hanem Krisztus identitásának folytatása a világban. Krisztus személyének identitása maga a misszió: az Atyától való örök származása (*processio*) és a világba való küldetése nem választható el egymástól. Krisztus azért egylényegű az Atyával, mert küldetése az Atya szándékának beteljesítése. Az egyház ugyanígy csak akkor marad hű önmagához, ha misszióját betölti: ha megszűnik missziói minősége, elveszíti lényegét, hiszen létezése nem magából fakad, hanem abból, hogy Krisztusban részesedve Krisztus küldetésében vesz részt. A *missio Dei*, Isten küldetése a világban, az egyház létezésének alapvető értelmezési kerete.

A kenózis nem csupán az egyház ethosza, hanem missziójának feltétele. Krisztus nem a hatalomvesztésben, hanem az isteni hatalom végső beteljesítésé-

ben üresíti meg önmagát; az egyház is akkor marad hű önmagához, ha küldetését nem az önérvényesítés, hanem az önátadás lelkületében gyakorolja. A misszió nem egy feladat a sok közül, hanem az egyház identitásának lényege: ha az egyház nem él missziójában, elveszíti saját létezésének értelmét. A niceai dogma egzisztenciális relevanciája a modern ember számára is nyilvánvaló: az emberiség ma is határhelyzetben él – halállal, identitásválsággal, transzcendenciahiánnyal szembesül. A Krisztusban való élet azonban a végességet nem tagadja, hanem átformálja. A *homooousios* dogmája azt jelenti, hogy Isten nem marad távoli és idegen, hanem belép az emberi történetbe, és így a lét végső kérdései teológiai kérdésekké válnak. Az emberi tapasztalat nem külsődleges az egyház számára, hanem az a tér, ahol a *homooousios* igazsága megragadhatóvá válik: az egyház akkor hiteles, ha a határhelyzeteket nem csupán elméletként szemléli, hanem ezekben válik az isteni valóság tanújává.

Ebben az összefüggésben az egyház liminális közösségként érthető: olyan „küszöbhelyzetben” él, amelyben egyszerre tartozik Isten országához és a világ konkrét történetéhez. Létmódja átmeneti és köztes – nem azért, mert bizonytalan, hanem mert hivatása szerint hidat képez Isten és a világ között. Ez a liminalitás akkor válik hitelessé, ha az egyház nem a világ hatalmi logikáját másolja, hanem Krisztus önkiüresítő szeretetét tükrözi: jelen van a kultúrában, de nem olvad bele kritikátlanul; szolgál, de nem uralkodik; tanúskodik, de nem önmaga igazolására. Így válik láthatóvá, hogy az egyház Krisztus nemcsak hitvallásban, hanem az egyház liminális, határhelyzeti létmódjában is jelenvaló.

A kortárs filozófiai és kulturális kontextus – posztmodern és metamodern irányokkal – mindezt új kihívások közé állítja. A posztmodern reflexivitás gyakran a nagy igazságigényeket hatalmi konstrukcióként leplezi le, vagy instabil narratívákként kezeli; a metamodern gondolkodás ugyanakkor a dekonstrukció után újra felveti a hitelesség és igazságkeresés tétjét. Ebben a közegben a *homooousios* és a kenózis nem csupán kritika tárgya, hanem a hiteles újrafogalmazás és megélés lehetősége is. A kenózis mint a hatalom kiüresítése különösen fontos válasz lehet a hatalomkritikára: Krisztus önkiüresítése nem manipuláció, hanem az isteni szeretet végső formája; a *homooousios* pedig nem statikus ontológiai tétel, hanem annak tanúsága, hogy Krisztus az Atyával való egylényegű közösségben van jelen és cselekszik.

A *norma normans* és *norma normata* összefüggései a végén is kulcsfontosságúak: a niceai hitvallás nem önmagában norma, hanem Isten kijelentésének szolgálatában áll. Az egyház dogmatikai egysége nem pusztán múltbeli örökség, hanem

a kijelentésből fakadó normatív erő, amely minden korban irányt mutat. Ha az egyház a dogmák által csupán saját történeti fennmaradását biztosítja, de elveszíti azt a funkcióját, hogy a kijelentés normájára mutasson, elfelejti saját rendeltetését. A niceai döntés politikai és történeti körülmények között született, de ezek nem relativizálják igazságát: a dogma nem pusztán politikai kompromisszum, hanem az egyház önazonosságának tisztázása az Ige fényében.

A *homoousios* és a kenózis fogalmai ezért a mai teológiai gondolkodás számára is kihívást jelentenek: nem az igazság elutasítása a tét, hanem az, hogy az egyház miként fogalmazza újra és éli meg hitelesen az egylényegű Krisztusról szóló hitvallását. Ha a *homoousios* és a kenózis nem válik az egyház életének részévé, a dogmatikai állítások kiüresednek. Ha viszont az egyház liminális, határhelyzeti létezésében is Krisztus jelenlétét tükrözi, a niceai hitvallás nem csupán egyháztörténeti dokumentum marad, hanem a mai önazonosság és misszió élő forrása.