

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KAR

**IGAZ REMÉNYBŐL ÉLNI.
AZ APOKATASZTASZISZ TANÍTÁSA ÓRIGENÉSZ GONDOLKODÁSÁBAN:
ÚJ MEGKÖZELÍTÉSEK ÉS KUTATÁSI PERSPEKTÍVÁK**

Dissertatio ad Doctoratum

Készítette:
LÉVAI ÁDÁM

Témavezető:
DR. PERENDY LÁSZLÓ

BUDAPEST
2026

Tartalom

Bibliográfia	3
Teológiai források és tanítóhivatali megnyilatkozások:	3
Lexikonok, szótárak, enciklopédiák:	3
Monográfiák:	4
Másodlagos irodalom:.....	7
Tanulmánykötetben megjelent tanulmányok:.....	11
Folyóiratban megjelent cikkek:	13
Internetes hivatkozások:	14
Rövidítések jegyzéke	15
Bevezetés	16
Kutatási kérdések	19
A dolgozat felépítése és érvelési íve	20
Módszertan.....	21
A kutatás jelenlegi státusza	25
Optimizmusba hajló tendenciák a 20. században	28
1. A végső helyreállítás teológiai alapjai	36
1.1 Az üdvösség univerzalizációja a <i>Szentírásban</i> és a rabbinikus hagyományban.....	36
1.2 Következetesség a <i>Szentírás</i> szóhasználatában: <i>αἰώνιος</i> vagy <i>αἰδίος</i>	44
1.3 Az apokrifek nyújtotta többletinformáció	46
1.4 Az apokatasztaszis előzményei a patrisztikus hagyományban	66
1.5 A kárhozat realitását tanító hagyomány	79
1.6 Filológiai és hermeneutikai kiindulópontok	92
2. Órigenész általános recepciója és az apokatasztaszis vitatott dimenziói	102
2.1 A kozmológiai sémán túl: Methodiosz tanúsága az apokatasztaszisról.....	107
2.2 A feltámadás és az apokatasztaszis	108
2.3 Miben áll az órigenészi végső helyreállítás?	114
2.4 A refrigerium hagyomány és a köztes állapot dogmatikai sorsa	120
Excursus: Üdvparallelek – Szent Ágoston „pesszimizmusa”	129
2.5 Az idő teológiája és a világ átalakulása Órigenész gondolkodásában	138
3. Üdvözülhet-e a Sátán és a démonok?	147
Módszertani előfeltevések	147
3.1 A „Sátán üdvözülése” vádpont genezise és forráskritikai háttere	147
3.2 A Sátán végső sorsának kérdése Órigenész rendszerében	149

3.3 A szabadság megmerevedése mint határkérdés Órigenésznél.....	157
3.4 Órigenész trichotomizmusa	159
3.5 Rendszeres teológiai mérleg	170
3.5.1 A szellemi döntés véglegessége	171
3.5.2 Pneumatikus vakság és antiszemélyesség.....	178
3.5.3 A démoni működés mint a test szentségi rendjének deszakralizálása	181
Befejezés.....	187
<i>Appendix I: Az apokasztaszisz és az asztrológiai világkép konfliktusa</i>	<i>191</i>
<i>Appendix II: A megkeményedés relációs értelmezése</i>	<i>204</i>
<i>Appendix III: Démonológiai kitekintő</i>	<i>211</i>
Summary	216
Köszönetnyilvánítás	220
Nyilatkozat.....	221

Bibliográfia

Teológiai források és tanítóhivatali megnyilatkozások:

- A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézikönyvek 2) (szerk. Diós István), Szent István Társulat, Budapest 2007.
- A Katolikus Egyház Katekizmusa* (Szent István Kézikönyvek 6) (ford. Diós, I.) Szent István Társulat, Budapest 2013.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia* 5th rev. ed. (eds Ellinger, K.–Rudolph, W.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997.
- DENZINGER, H.–HÜNERMANN, P., *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (szerk. Burger, F.) (ford. Fila, B.–Jug, L.), Szent István Társulat, Budapest 2004.
- FERENC PÁPA, *Aperuit illis. Megnyitotta értelmüket kezdetű motu proprio apostoli levele* (Pápai Megnyilatkozások 56), Szent István Társulat, Budapest 2020.
- FERENC PÁPA, *Evangelii gaudium*, Szent István Társulat, Budapest 2014.
- Nestle–Aland. Novum Testamentum Graece* 28th rev. ed. (eds Aland, B. et al.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012.
- Ó- és Újszövetségi Szentírás. a Neovulgáta alapján*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2007.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera recognovit et emendavit* (eds Rahlfs, A. rev. Hanhart, R.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2019.
- Unitatis Redintegratio* in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézikönyvek 2) (szerk. Diós István), Szent István Társulat, Budapest 2007.
- XVI. BENEDEK PÁPA, *Verbum Domini. Az Úr Szava kezdetű apostoli buzdítása*, Szent István Társulat, Budapest 2011.

Lexikonok, szótárak, enciklopédiák:

- CASTAGNO A. M., *Origene. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2000.
- DÖPP, S.–GEERLINGS, W. (eds), *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1998.
- ERDŐS, A.–KISS, G. (szerk.), *Vallási szavak kyszótára* (Az ékesszólás kiskönyvtára 42), Tinta Könyvkiadó, Budapest 2016.
- KLAUSER, T. (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt* Band 1, Anton Hiersemann, Stuttgart 1950.
- LAMPE, G. W. H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Calendron Press, Oxford 1961.

Magyar Katolikus Lexikon. XI. kötet Pob–Sep (szerk. Viczián, J.), Szent István Társulat, Budapest 2006.

VAN DER TOORN, K.–BECKING, B.–VAN DER HOORST, P. (eds), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible. DDD*, Brill, Leiden–Boston–Köln 1999.

VANYÓ, L., *Ókeresztény írók lexikona*, Szent István Társulat, Budapest 2004.

Monográfiák:

ADAMIK, T. (szerk.), *Nikodémus evangéliuma* (ford. Adamik, T.), in *Csodás evangéliumok*, Telosz Kiadó, Budapest 1998.

ADAMIK, T. (szerk.), *Szent Pál apostol látomásai* (ford. Adamik, T.), in *Apokalipszisek* (Apokrif iratok), Telosz Kiadó, Budapest 1997.

ALEXANDRIAI KELEMEN, *Paidagógosz. A nevelő* (Ókeresztény Örökségünk 18) (ford. Tóth Vencel) (szerk. Babarczy-Györffy, A. et al.), Jel Kiadó, Budapest 2013.

ALEXANDRIAI KELEMEN, *Protreptikosz. Buzdítás a görögökhöz* (Ókeresztény Örökségünk 10) (ford. Tóth, V.), Jel Kiadó, Budapest 2006.

ALEXANDRIAI KELEMEN, *Sztrómateisz. Szöttesek I. könyv* (Ókeresztény Örökségünk 23/1) (ford. Tóth, V.), Jel Kiadó, Budapest 2021.

ALEXANDRIAI KELEMEN, *Sztrómateisz. Szöttesek II-III-IV. könyv* (Ókeresztény Örökségünk 23/2) (ford. Tóth, V.), Jel Kiadó, Budapest 2022.

ALEXANDRIAI KELEMEN, *Sztrómateisz. Szöttesek V-VI-VII-VIII. könyv* (Ókeresztény Örökségünk 23/3) (ford. Tóth, V.), Jel Kiadó, Budapest 2024.

ANTIOKHIAI SZENT IGNÁC, *Apostoli atyák* (Ókori Keresztény Írók 1) (szerk. Perendy László), Szent István Társulat, Budapest 2018.

ANTIOKHIAI SZENT THEOPHILOSZ, *Autolükoszhoz* (ford. Orosz, L.), in *Második századi görög apologéták* (Ókori Keresztény Írók 7) (szerk. Perendy László et al.), Szent István Társulat, Budapest 2024.

AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae I./A teológia foglalatata 1.* (ford. Tudós-Takács, J.), Telosz Kiadó, Budapest 1994.

ARISTOTLE, *Meteorologica* (trans. Lee, H. P. D.) (eds Page, T. E. et al.), Harvard University Press–William Heinemann Ltd., Cambridge–Massachusetts 1952.

ATHÉNAGORASZ, *Kérvény a keresztények ügyében* (ford. Vanyó, L.), in *Második századi görög apologéták, Második századi görög apologéták* (Ókori Keresztény Írók 7) (szerk. Perendy László et al.), Szent István Társulat, Budapest 2024.

BOROS, I.–PERENDY, L.–TAKÁCS, L. (szerk.), *Perpetua és Felicitas szenvedése* (ford. Vanyó, L.), in *Szenvedéstörténetek és vértanúakták* (Ókori Keresztény Írók 6), Szent István Társulat, Budapest 2023.

CAESAREAI EUSZEBIOSZ, *Egyháztörténet* (ford. Baán, I.) (Ókori Keresztény Írók 3) (szerk. Boros, I.–Perendy, L.–Takács, L.), Szent István Társulat, Budapest 2020.

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* Buch I-VI. (ed. Stählin, O.) (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 15), J. C. Hinrichs, Leipzig 1906.

- CSILLAG, D.–MIKLÓS, T. (szerk.), *Zohár. A Teremtés könyvéről* (ford. Uri, A.), Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 2014.
- DÖRÖMBÖCZI, J. (szerk.), *Epistula apostolorum in Apokrif levelek* (ford. Adamik, T. et al.), Telosz Kiadó, Budapest 1999.
- FRÖHLICH, I. (szerk.), *Henok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1) (ford. Fröhlich, I.), Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba 2009.
- GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *A végső boldogság hét lépcsőfoka. Bevezetés a keresztény kabbalába* (ford. Frazer-Imregh, M.), Hitel Kiadó, Budapest 2025.
- HERMASZ, *Pásztor in Apostoli atyák* (Ókori Keresztény Írók 1) (szerk. Perendy László), Szent István Társulat, Budapest 2018.
- Hermész Triszmegisztosz bölcsessége. Corpus Hermeticum, Asclepius, Liber Hermetis* (ford. Hamvas, E. Á–László, L.–Tar, I) (szerk. Kárpáti, G. Cs.) (Bibliotheca Hermetica), Helikon Kiadó, Budapest 2020.
- JOSEPHUS FLAVIUS, *A zsidó háború* (ford. Révay, J.), Gondolat Kiadó, Budapest 1963.
- KÁRPÁTI, G. (ed.), *Az egyiptomi halottak könyve. Ani papirusza* (ford. Bartos, F.–Egedi B.), Helikon Kiadó, Budapest 2022.
- MARCUS TULLIUS CICERO, *Az istenek természete* (ford. Havas, L.) (Prométheusz Könyvek 9), Helikon Kiadó, Budapest, 1985.
- NICOLAUS CUSANUS, *Az együgyű a bölcsességről* (ford. Bakos, G.) (Keresztény mesterek 2), Vigilia Kiadó, Budapest 2021.
- NÜSSZAI SZENT GERGELY, *Homília az Úr születésére*, in *Nüsszai Szent Gergely Művei* (ÓÍ 18) (szerk. Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest 2002.
- NÜSSZAI SZENT GERGELY, *Nagy Kateketikus Beszéd*, in *A kappadókiai atyák* (ÓÍ 6) (szerk. Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest 1983.
- ORIGEN, *Contra Celsum* (ed.&trans. Chadwick, H.), Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- ORIGEN, *Homilies on Genesis and Exodus* (trans. Heine, E. R.), in *The Fathers of the Church. A New Translation vol. 71* (ed. Dressler, H. et al.), The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1981.
- ORIGEN, *Homilies on Jeremiah. Homily on 1 Kings 28* (trans. J. C., Smith) in *The Fathers of the Church. A New Translation vol. 97* (ed. T. P. Halton et al.), The Catholic university of America Press, Washington, D. C. 1998.
- ORIGEN, *Homilies on Judges* (trans. Dively Lauro, E. A.), in *The Fathers of the Church. A New Translation vol. 119* (ed. Halton, P. T. et al.), The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2010.
- ORIGEN, *Homilies on Leviticus* (trans. Barkley, G. W.), in *The Fathers of the Church. A New Translation vol. 83* (ed. Halton, P. T. et al.), The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1990.
- ORIGEN, *Homilies on Luke. Fragments on Luke* (trans. Lienhard, J. T.), in *The Fathers of the Church. A New Translation vol. 94* (ed. Halton, T. P. et al.), The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2009.

- ORIGEN, *On First Principles* (Christian Classics) (trans. Butterworth, G. W.), Ave Maria Press, Notre Dame 2013.
- ORIGEN, *The Commentary of Origen on St. John's Gospel* Vol. 1 (ed. Brooke, A. E.), Cambridge University Press, Cambridge 1896.
- ORIGEN, *The Commentary of Origen on the Gospel of St. Matthew* Vol. 1 (ed.&trans. Heine, R. E.), Oxford University Press, Oxford 2018.
- ÓRIGENÉSZ, *A betű öl, a szellem éltet. Tizenhat homília a teremtés könyvéhez* (ford. Heidl György), Paulus Hungarus Kiadó, Budapest 1999.
- ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról* (Catena 15) (szerk. Somos Róbert) (ford. Somos, R.–Krátnitz, M.–Pesthy, M.), Kairosz Kiadó, Budapest 2025.
- ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról I. köt.* (Catena 5), (szerk. Heidl, Gy.) (ford. Somos, R. et al.), Paulus Hungarus–Kairosz Kiadó, Budapest 2003.
- ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen* (Catena 9) (szerk. Heidl, Gy.–Somos, R.) (ford. Somos, R.), Kairosz Kiadó, Budapest 2008.
- ÓRIGENÉSZ, *Kommentár János evangéliumához* (Catena 13) (szerk. Heidl, Gy.–Somos, R.) (ford. Somos, R.), Kairosz Kiadó, Budapest 2017.
- ÓRIGENÉSZ, *Példabeszéd Hérakleidésszel és püspöktársaival az Atyáról, a Fiúról és a Lélekről* in *Órigenész Művei I. Az imádságról és a vértanúságról* (Ókori Keresztény Írók 5) (szerk. Boros, I.–Perendy, L.–Takács, L.) Szent István Társulat, Budapest 2022.
- ÓRIGENÉSZ: *Kommentár a Római levélhez* (ford. Somos, R.) in *Órigenész művei II.* (Ókori Keresztény Írók 8) (szerk. Perendy László et al.), Szent István Társulat, Budapest 2024.
- Péter-apokalipszis*, (ford. Pesthy, M.) (szerk. Simon, R.), Corvina Kiadó, Budapest 2009.
- PHILO OF ALEXANDRIA, *On the life of Moses, Book II. (De Vita Mosis)*, in *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)* 6 (trans. Colson, F. H. rev. Whitaker, G. H.), Harvard University Press–William Heinemann Ltd., Cambridge (Massachusetts)–London, 1984.
- PLATÓN, *Phaidón* (ford. Hamvas, E. Á.) (Helikon Zsebkönyvek 120), Helikon Kiadó, Budapest 2022.
- SANCTI IRENAEI, *Libros quinque adversus haereses, Tomus II.* (ed. Harvey, W. W.), Cantabrigiae, Typis Academicis 1857.
- SIMON, R. (szerk.), *Péter-apokalipszis*, (ford. Pesthy, M.), Corvina Kiadó, Budapest 2009.
- Szent Ágoston vallomásai* (ford. Vass, J.), Szent István Társulat, Budapest 2015.
- SZENT ÁGOSTON, *Isten városáról. De civitate Dei IV. köt. (XVII–XXII. könyv)* (ford. Dér, K.–Heidl, Gy.), Kairosz Kiadó, Budapest 2025.
- SZENT IRENAEUS: *Az apostoli igehirdetés feltárása* (ford. Németh, L.) in *Második századi görög apologéták* (Ókori Keresztény Írók 7) (szerk. Perendy László et al.), Szent István Társulat, Budapest 2024.
- SZENT JEROMOS, *Hieronimus önmaga védelmében egy vádaskodó ellen, Pammachiushoz és Marcellához Rufinus ellen (Adversus libros Rufini)* in *Az igaz hit védelmében*

- (szerk. Boros, I.–Perendy, L.–Takács, L.) (ford. Takács, L.–Tuhári, A.), Szent István Társulat, Budapest 2021.
- SZENT JEROMOS, *Levelek I. köt.* (szerk. Takács, L.) (ford. Adamik, T.–Puskely, M.–Takács, L.), Szenzár Kiadó, Budapest 2005.
- SZENT JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Triphónnal*, in *Második századi görög apologéták* (Ókori Keresztény Írók 7) (szerk. Perendy László et al.), Szent István Társulat, Budapest 2024.
- Szent Pál apostol cselekedetei* (ford. Adamik, T.), in *Az apostolok csodálatos cselekedetei* (Apokrif iratok) (szerk. Adamik, T.), Telosz Kiadó, Budapest 1996.
- SZOPHOKLÉSZ, *Aiasz* (ford. Kerényi, G.), in *Szophoklész drámái*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1979.
- TATIANOSZ, *Beszéd a görögök ellen* (ford. Vanyó, L.) in *Második századi görög apologéták*, (Ókori Keresztény Írók 7) (szerk. Perendy László et al.), Szent István Társulat, Budapest 2024.
- TERTULLIANUS, *A látványosságokról* (ford. Nagy, I.), in *Tertullianus összes művei I.* (Ókori Keresztény Írók 10) (szerk. Takács, L.), Szent István Társulat, Budapest 2025.
- TERTULLIANUS, *A lélekről* (ford. Takács, L.), in *Tertullianus összes művei II.* (Ókori Keresztény Írók 11) (szerk. Uő.), Szent István Társulat, Budapest 2025.
- TERTULLIANUS, *Marcion ellen* (ford. Nagy, I.) in *Tertullianus összes művei I.* (Ókori Keresztény Írók 10) (szerk. Takács, L.), Szent István Társulat, Budapest 2025.
- TYRANNIUS RUFINUS, *Origenes könyveinek meghamisítása (De adulteratione librorum)*, in *Az igaz hit védelmében* (szerk. Boros, I.–Perendy, L.–Takács, L.) (ford. Takács, L.–Tuhári, A.), Szent István Társulat, Budapest 2021.
- VANYÓ, L. (szerk.), *Apokrifek* (Ókeresztény írók 6), Szent István Társulat, Budapest 1980.
- WARNER, P. L. (ed.), *The Dialogues of St. Gregory the Great* (trans. P. L., Warner), P. L. Warner, London 1911.

Másodlagos irodalom:

- ADRIÁNYI, G., *Az egyháztörténet kézikönyve* (Szent István Kézikönyvek 5), Szent István Társulat, Budapest 2001.
- AMORTH, G., *Egy ördögűző tapasztalatai*, Ecclesia Kiadó, Budapest 2023.
- ANDERSON, J., *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*, in (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 617) (Ed. Camp, C.–Mein, A.), Bloomsbury, London 2015.
- BAGYINSZKI ÁGOSTON, *Apóriák. Természettudomány és teológia párbeszédben* (Sensus Fidei Fidelium 7) (szerk. Mészáros Lukács), L'Harmattan Kiadó, Budapest 2018.
- BALTHASAR, H. U. v., *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a pokolról. Apokatasztaszis*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2006.

- BALTHASAR, H. U. V., *Origen. Spirit and Fire. A Thematic Anthology of His Writings* (trans. Daly, J. R.), The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1984.
- BEDUHN, J. D., *The manichaean body. In discipline and Ritual*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London, 2000.
- BLOSSER, P. B., *Become Like the Angels. Origen's Doctrine of the Soul*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2012.
- BOLLÓK, J., *Asztrális misztika és asztrológia Janus Pannonius költészetében*, Argumentum Kiadó, Budapest 2003.
- BROWN, P., *Szent Ágoston élete* (ford. Sággy, M.) Osiris Kiadó, Budapest 2003.
- BUGÁR, M. I.–LAUTNER, P. (szerk.), *Sors és szabadság. Az emberi autonómia problémája az antik filozófiában a Kr. u. II. századig* (Kultusz és Logosz. Vallástörténeti és vallásfilozófiai szövegek 5), Kairosz Kiadó, Budapest 2006.
- CLARK, E. A., *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton 1992.
- CROUZEL, H., *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian* (trans. Worrall, A. S.), Harper & Row, San Francisco 1989.
- CSIZMÁR, O., *Órigenész a vád és a védelem keresztüztüében* (Litteratura Patristica 9) (szerk. Babarczy-Györfly, A. et al.), Jel Kiadó, Budapest 2023.
- DALEY, E. B., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Hendrickson Publishers, Peabody–Massachusetts 2003.
- DANIÉLOU, J., *Origen* (trans. Mitchell, W.), Sheed and Ward, New York 1955.
- EDWARDS, J. M., *Origen against Plato*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot 2002.
- ELIADE, M., *A szamanizmus. Az ekstázis ősi technikái* (ford. Saly, N.) (szerk. Puskás, I.), Osiris Kiadó, Budapest 2001.
- ELIADE, M., *Az örök visszatérés mítosza. Avagy a mindenség és a történelem* (Helikon Zsebkönyvek 132) (ford. Pásztor Péter), Helikon Kiadó, Budapest 2023.
- ELIADE, M., *Vallási hiedelmek és eszmék története I. A kőkorszaktól az eleusiszi misztériumokig*, Osiris Kiadó, Budapest 1994.
- FEHÉRVÁRY, J., *Hogy szívünk megegyezze szavunkkal. Szempontok egy élhető liturgiához*, Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó 2020.
- FREEMAN, C., *A New History of Early Christianity*, Yale University Press, New Haven–London 2011.
- FÜRST, A. (ed.), *Perspectives on Origen and the History of his Reception* (Adamantina 21), Aschendorff Verlag, Münster 2021.
- GAILLARDETZ, R. R., *A katolikus teológia megalapozása. Bevezetés a teológiai ismeretelméletbe* (Sensus Fidei Fidelium 1) (ford. Budai György), L'Harmattan–Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2011.
- GUÉNON, R., *A szent tudomány szimbólumai* (ford. Horváth, E.) (szerk. Kárpáti, G. Cs.), Helikon Kiadó, Budapest 2023.
- HALL, A. C., *Reading Scripture with the Church Fathers*, Inter Varsity Press, Downers Grove–Illinois 1998.

- HAMMAN, A. G., *Hogyan olvassuk az egyházatyákat?* (szerk. Bady, G.) (ford. Nagy, Zs.–Cseke, Á), Bencés Kiadó, Pannonhalma 2009.
- HAMVAS, B., *A láthatatlan történet*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1988.
- HAMVAS, B., *Az ősök nagy csarnoka III.*, Medio Kiadó, Budapest 2005.
- HAMVAS, B., *Magia-Szutra* (Hamvas Béla Kiskönyvtár 3) (szerk. Palkovics, T.), Medio Kiadó, Budapest 2021.
- HEINE, E. R. – TORJESSEN, J. K. (eds), *The Oxford Handbook of Origen*, Universaity Press, Oxford 2022.
- HEINE, E. R., *Origen. Scholarship in the Service of the Church. Christian Theology in Context* (eds Gorringer, T.–Jones, S.–Ward, G.), Oxford University Press, Oxford–New York 2010.
- KLEIN, F. M., *The Thirteen Attributes of the Divine. Toward a Theology of Forgiveness and Reconciliation in the Third and Fourth Generations*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.
- KRÁNICZ, M., *Órigenész. A hit nagy mestere*, Kairosz Kiadó, Budapest 2008.
- LADOCSI, G., *Keresztényüldözés a Római Birodalomban*, Szent István Társulat, Budapest 2018.
- LANCEL, S., *Szent Ágoston* (ford. Kamocsay, I.) (szerk. Ábrahám, Z.), Európa Kiadó, Budapest 2004.
- LEEMING, B.–FARREL, W. (eds), *The Devil* (Canterbury Books 3), Sheed and Ward, New York 1957.
- LIVINGSTONE, J. C., *Bevezetés a vallástudományba* (ford. Lukácsy, D.), Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2021.
- LOUTH, A. (ed.), *Patrisztikus kommentár a Szentíráshoz. Ószövetség I. Teremtés könyve 1-11* (szerk. Oden, C. T.), Presa Universita Clujeana, Kolozsvár 2024.
- LOUTH, A., *A keresztény misztikus hagyomány gyökerei. Platónról Dionüszosz Areopagitészig* (ford. Görföl, T.), Sarutlan Kármelita Nővérek, Magyarország 2019.
- MARITAIN, J., *The Sin of the Angel: A Re-Interpretation of Some Thomistic Positions* (trans. Rossner, W. L.), The Newmann Press, Westminster–Maryland 1959.
- MÁTÉ, G.–MÁTÉ, D., *Normális vagy. Trauma, betegség és gyógyulás mérgező világunkban*, Open Books, Budapest 2022.
- MCGUCKIN, J. A. (ed.), *The Westminster Handbook to Origen* (The Westminster Handbooks to Christian Theology), Westminster John Knox Press, Louisville–London 2004.
- Mithras és misztériumai I.* (szerk. László, L.) (Kultusz és Logosz. Vallástörténeti és vallásfilozófiai szövegek 4), Kairosz Kiadó, Budapest 2005.
- Mithras és misztériumai II.* (szerk. László, L.) (Kultusz és Logosz. Vallástörténeti és vallásfilozófiai szövegek 4), Kairosz Kiadó, Budapest 2005.
- MÜLLER, G. L., *Katolikus dogmatika. A teológia tanulmányozásához és alkalmazásához* (ford. Hegyi, M.) (szerk. Puskás, A.), Kairosz Kiadó, Budapest 2007.
- MÜLLER, G. L., *Katolische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1998.

- NOCKE, F. J., *Eszkatológia* (ford. Válczy, J.), in *A dogmatika kézikönyve* 2. köt. (szerk. Schneider, T.), Vigilia Kiadó, Budapest 1997.
- PAPINI, G., *The Devil* (trans. Foulke, A.), E. P. Dutton, New York 1954.
- PATTERSON, L. G., *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1997.
- PERENDY, L., *Antiokhiai katekézis a II. század végén. Theophilosz püspök munkássága* (Litteratura Patristica 4.) (szerk. Babarczy-Györffy, A. et al.), Jel Kiadó, Budapest 2012.
- POLKINGHORNE, J., *Quantum Physics and Theology. An Unexpected Kinship*, Yale University Press, New Haven–London 2007.
- PUSKÁS, A., *A teremtség teológiája*, Szent István Társulat, Budapest 2010.
- QUASTEN, J., *Patrology. Volume II. The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*, Christian Classics, Westminster–Maryland 1986.
- RAHNER, K., *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába. Jegyzet* (ford. Endreffy, Z.), Agapé, Szeged 1998.
- RAHNER, K., *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kösel Verlag, München 1965.
- RAHNER, K., *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity* (trans. Dych, V. W.), Crossroad, New York 1992.
- RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena* (Supplements to Vigiliae Christianae 120) (ed. Boeft, J. et al.), Brill, Leiden–Boston 2013.
- RATZINGER, J., *Abschied vom Teufel? in Dogma und Verkündigung*, Weidel, München–Freiburg 1973.
- RATZINGER, J., *Bevezetés a keresztény hit világába* (ford. Dévény, I.), Vigilia Kiadó, Budapest 2007.
- RATZINGER, J., *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel, München 2000.
- RATZINGER, J., *Végidő. A halál és örök élet kérdései* (ford. Török, Cs.), Jel Kiadó, Budapest 2017.
- RUNIA, T. D., *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Van Gorcum–Vortress Press, Assen–Minneapolis 1993.
- SCHÜRER, E., *The Literature of the Jewish People in the Time of Jesus* (trans. Christie, P.–Taylor, S.) (ed. Glatzer, N.), Schocken Books, New York 1972.
- SEEWALD, M., *Változó dogma. A hittételek fejlődése* (Napjaink Teológiája 34) (ford. Török, Cs.) (szerk. Dejsics, K.), Pannonhalmi Főapátság, Pannonhalma, 2024.
- SOMOS, R., *Az alexandriai teológia*, Kairosz, Budapest 2001.
- SOMOS, R., *Logika és érvelés Órigenész műveiben* (Catena 13) (szerk. Heidl, Gy.–Somos, R.), Kairosz Kiadó, Budapest 2011.
- SZABÓ, M., *Bevezetés a bibliai héber nyelvbe*, Szent István Társulat, Budapest 2017.
- SZÁNTÓ, K., *A Katolikus Egyház története* 1 köt., Ecclesia Kiadó, Budapest 1983.

- TRAPÉ, A., *Szent Ágoston. Az ember, a lelkipásztor, a misztikus*, Szent István Társulat, Budapest 1987.
- TRIGG, W. J., *Origen*, Routledge, London–New York 1998.
- VAN DER LEUW, G., *A vallás fenomenológiája* (ford. Bendl, J.–Dani, T.–Takács, L.) (szerk. Berényi, G.) (Osiris Tankönyvek), Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- VANYÓ, L., *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, Jel Kiadó, Budapest 2002.
- VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház irodalma. Az első három század I. köt.*, Jel Kiadó, Budapest 2013.
- VANYÓ, L., *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe* (Ókeresztény Írók 20) (szerk. Perendy, L.), Szent István Társulat, Budapest 2009.
- VEKERDI, J. (szerk.), *Buddha beszédei (Szemelvények)* (ford. Vekerdi, J.) (Helikon Zsebkönyvek 8), Helikon Kiadó, Budapest 2015.
- WATTS, A., *Az öröm kozmológiája. Kalandozás a tudatosság kémijában*, Vintage Books, 1962. Kézirat.
- WATTS, A., *Mítosz és rítus a kereszténységben* (ford. Umenhoffer, I.), Polaris Kiadó, Budapest, 2020.
- WELTE, B., *Mit jelent hinni? Vallásfilozófiai megfontolások* (ford. Görföl, T.) (Sensus Fidei Fidelium 2) (Várnai, J.–Bagyinszki, Á.), L'Harmattan Kiadó, Budapest 2013.
- WILLIAMS, R., *Keletre tekintve fagyos időkben. A kortárs keresztény gondolkodás és a keleti hagyomány* (ford. Görföl, T.), Bencés Kiadó, Pannonhalma 2024.
- ZIEGENAUS, A., *A teremtés jövője Istenben. Eszkatológia* (ford. Szalay, M.), in *Katolikus Dogmatika VIII.* (szerk. Scheffczyk, L.–Ziegenaus, A.) (Szent István Kézikönyvek 13), Szent István Társulat, Budapest 2008.

Tanulmánykötetben megjelent tanulmányok:

- CATHERINET, F. M., *Demoniacs in the gospel*, in *The Devil* (Canterbury Books 3) (eds Farrel, W.–Leeming, B.), Sheed and Ward, New York, 1957, 72-94.
- DE JONGE, M.–WHITE, L. M., *The Washing of Adam in the Acherusian Lake (Greek Life of Adam and Eve 37.3) in the Context of Early Christian Notions of the Afterlife*, in *Early Christianity and classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe* (eds Fitzgerald, J. T. et al.), Brill, Leiden–Boston 2003, 609-635.
- DECHOW, J. F., *From Methodius to Epiphanius in Anti-Origenist Polemic*, in *Adamantius. Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici* 19 (2013), 10-29.
- DECHOW, J. F., *Methodius' Conceptual World in His Treatise De resurrectione*, in *Methodius of Olympus. State of the Art and New Perspectives* (ed. Bracht, K.), Walter de Gruyter GmbH&co. KG, Göttingen 2017, 125-148.

- DULLES, A., *The population of hell*, in *Church and society. The McGinley Lectures. 1988-2007*, Fordham University Press, New York 2008, 387-399.
- DULLES, A., *Who can be saved?* in *Church and society. The McGinley Lectures. 1988-2007*, Fordham University Press, New York 2008, 522-534.
- FIORI, E. B., 'Close and Yet Faraway'. *The Apocalypse of Peter and Apocalypse of Paul*, in *The Apocalypse of Peter in Context*, (ed. Maier, C. D.–Frey, J.–Kraus, J. T.), Peeters, Leuven–Paris–Bristol 2024, 233-252.
- FRENYÓ, L., *A trichotomizmus és a „két halál” -elmélet*, in *Studia Patrum. A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről* (Nemeshegyi, P.–Rihmer, Z.), Szent István Társulat, Budapest 2022, 153-158.
- HOLLANDER, H. W., *The Testament of the Twelve Patriarchs*, in *Outside the Old Testament* (ed. De Jonge, M.), Cambridge University Press, Cambridge, 1986, 71-92.
- HOST, M. R., *Judgement, Punishment, and Hell in the Dead Sea Scrolls and the Apocalypse of Peter*, in *The Apocalypse of Peter in Context* (ed. Maier, C. D.–Frey, J.–Kraus, J. T.), Peeters, Leuven–Paris–Bristol 2024, 132-152.
- JACOBSEN, A. C., *Body and Freedom in Origen*, in *Perspectives on Origen and the History of his Reception* (ed. Fürst, A.) (Adamantina 21), Aschendorff Verlag, Münster 2021, 31-45.
- JAKAB, A., *The Social History of the Alexandrian Church*, in *The Oxford Handbook of Origen*, 3-18.
- LÉVAI, Á., *Az Aperuit illis kezdetű Motu Proprio előfutára. Louis Bouyer igeteológiája, in A Szó szimfóniája. Teológiai horizont Isten Igéje vasárnapjához* (Sapientia Füzetek 39), L'Harmattan Kiadó–Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2022, 147-162.
- LÉVAI, Á., *Portrét az Emberszerető Fiúistenről. Alexandriai Kelemen és az apologeták színes logosztana*, in *Teológiai Tanulmányok a Pázmány Péter Katolikus Egyetem alapításának 30. évfordulójára* (szerk. Gárdonyi, M.), Szent István Társulat, Budapest 2023, 77-101.
- MAQUART, F. X.–DE TONQUÉDEC, J., *Exorcism and Diabolical Manifestation*, in *Satan* (ed. Bruno de Jésus-Marie, O.C.D.) Sheed and Ward, London–New York, 178-203.
- MAIER, D. C., *The Ethiopic Pseudo-Clementine Framework of the Apocalypse of Peter: Chances and Challenges in the African Transmission Context*, in *The Apocalypse of Peter in Context*, 179-213.
- OLIVARES, C., *Contrasting Places of Joy and Punishment in the Akhmîm Text of the Apocalypse of Peter through Sensory Experience Textual Lens*, in *The Apocalypse of Peter in Context* (ed. Maier, D. C. et al.), Peeters, Leuven 2024, 112-131.
- PARLAGI, G., *Fejezetek a patrisztikus kor angelológiájából*, in *Angyalok az ókortól Szent Tamásig* (szerk. Xeravits, G.–Tamási, B.–Szabó, X.) (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének kiadványai 7), Sapientia Főiskola–L'Harmattan, Budapest 2011, 277-323.
- SÁGHY, M., *Barbárok az iskolában. Új népek, új tartalmak, új technológiák a késő antikvitásban*, in RICHÉ, P., *Oktatás és művelődés a barbár Nyugaton (6-8. század)*, Szent István Társulat, Budapest 2016.

- SCARPONI, I., *In Defence of Freedom of Choice. The Liber de induratione cordis Pharaonis as a Case of Reception of Origen's Biblical Exegesis*, in *Perspectives on Origen and the History of his Reception* (ed. Fürst, A.) (Adamantina 21), Aschendorff Verlag, Münster 2021.
- SCHEIDWEILER, F., *The Gospel of Nicodemus. Acts of Pilate and Christ's Descent into Hell*, in *New Testament Apocrypha. Gospels and Related Writings* Vol. 1 (eds Schneemelcher, W., et al.), Louisville, John Knox Press 2003, 501-536.
- SZABÓ, B., *Az angyalok Aquinói Szent Tamás tanításában*, in *Angyalok az ókortól Szent Tamásig* (szerk. Xeravits, G.–Tamási, B.–Szabó, X.) (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének kiadványai 7), Sapientia Főiskola–L'Harmattan, Budapest 2011, 345-371.
- VINCZE, K., *Isten Igéje és a beszédre képes ember. Igateológiai és nyelvfilozófiai érintkezési pontok*, in *A Szó szimfóniája. Teológiai horizont Isten Igéje vasárnapjához* (Sapientia füzetek 39) (szerk. Bagyinszki, Á.–Vida, M.), L'Harmattan Kiadó–Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2022, 183-208.

Folyóiratban megjelent cikkek:

- BREMMER, J. N., *The Apocalypse of Peter, 2 Peter and Sibylline Oracles II. Alexandrian Debates?* in *The Apocalypse of Peter in Context*, 153-177.
- DE JONGE, M., *The Future of Israel in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, in *Journal for the Study of Judaism* 17 (1986/2), 196-211.
- DE JONGE, M., *The Main Issues in the Study of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, in *New Testament Studies* 26 (1979-1980), 508-524.
- DE JONGE, M., *The Transmission of the Testaments of the Twelve Patriarchs by Christians*, in *Vigiliae Christianae* 47 (1993), 1-28.
- EDL, A., *Egérút a légvárakhoz. Megjegyzések a transzhumanizmus reménykísérleteihez*, in *Magyar Hüperión* 12 (2024/1), 20-36.
- FREDRIKSEN, P., *Beyond the body/soul dichotomy. Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians*, in *Recherches augustinienes* 23 (1988), 87-114.
- GAVRILYUK, L. P., *Universal Salvation in the Eschatology of Sergius Bulgakov*, in *Journal of Theological Studies*, 57 (2006/1), 110-132.
- HILL, C. E., *The Epistula Apostolorum. An asian tract from the time of Polycarp*, in *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999/1), 1-53.
- LÉVAI, Á., *Az üdvözítő Logosz. Szent Jusztinosz logosztana*, in *Sapientiana* 17, (2024/1), 69-76.
- LÉVAI, Á., *Órigenész. Az imádságról és a vértanúságról*, in *Studia Wespremiensia* 26 (2025/1-2), 249-253.
- MCGREGOR, P. J., *Bevezetés Joseph Ratzinger teológiai antropológiájába a Gaudium et Spes 14. pontjához írt kommentárja alapján* (ford. Gájer, L.), in *Vigilia* (2025/1), 15-24.

- ORIT, M., *The Thirteen Attributes of Mercy? On the Possible Meanings of Repentance*, in *Ateret Zvi Prize essay*, Hadar Institute, 5781 (2020/21), 1-12.
- PERENDY, L., *Ridiculing Astrologers. Origen's Sources and his Legacy*, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica Latina* 69 (2024/1), 29-46.
- PERKINS, J. B., *The Passion of Perpetua. A Narrative of Empowerment*, in *Latomus* 53 (1994), 837-847.
- RAMELLI, I. L. E.–KONSTAN, D., *Terms for Eternity. αἰώνιος and αἰδίοος in Classical and Christian Texts*, in *Nuova Tellus* 24 (2006/2), 23-39.
- SOMOS, R., *Andrew Louth. A keresztény hagyomány gyökerei. Platónról Dionüszosz Areopagitészig (recenzió)*, in *Vigilia* 85 (2020/5), 396-398.
- VÁRNAI, J., *A Dei Verbum a Verbum Domini fényében*, in *Sapientiana* 6 (2013/1),
- XERAVITS, G., *Egy gazfickó ifjúkora – A Sátán a korai zsidóságban*, in *Katekhon* 4 (2007/3), 283-299.

Internetes hivatkozások:

- https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ix.vii.xxxii.html#fnf_ix.vii.xxxii-p5.2 (Utolsó megtekintés ideje: 2025. 09. 16)
- https://www.ccel.org/l/lake/fathers/shepherd_b.htm (Utolsó megtekintés ideje: 2025. 09. 16.)
- https://www.chabad.org/parshah/article_cdo/aid/3609722/jewish/What-Are-the-13-Attributes-of-Mercy.htm#footnote12a3609722 (Utolsó megtekintés ideje: 2025. 06. 26.)
- <https://www.chabad.org/torah-texts/5446498/The-Talmud/Yoma/Chapter-8/86a> (Utolsó megtekintés ideje: 2025. 11. 21.)
- <https://www.newadvent.org/fathers/0103531.htm> (Utolsó megtekintés ideje: 2025. 09. 16.)
- <https://www.newadvent.org/fathers/0103536.htm> (Utolsó megtekintés ideje: 2026. 01. 16.)
- https://www.sefaria.org/Rosh_Hashanah.17b.5?lang=bi (Utolsó megtekintés ideje: 2026. 01. 07.)
- <https://www.thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.marcionem4.shtml> (Utolsó megtekintés ideje: 2025. 06. 05.)
- https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_hu.html (Utolsó megtekintés ideje: 2026. 01. 13.)
- https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_hu.html (Utolsó megtekintés ideje: 2026. 01. 28.)

Rövidítések jegyzéke

Órigenész művei

<i>Cels.</i>	<i>Kelszosz ellen</i>
<i>CommMt.</i>	<i>Kommentár Máté evangéliumához</i>
<i>CommJoh.</i>	<i>Kommentár János evangéliumához</i>
<i>CommRm.</i>	<i>Kommentár a Római levélhez</i>
<i>HomExod.</i>	<i>Homiliák a Kivonulás könyvéhez</i>
<i>HomGen.</i>	<i>Homiliák a Teremtés könyvéhez</i>
<i>HomIud.</i>	<i>Homiliák a Bírák könyvéhez</i>
<i>HomJer.</i>	<i>Homiliák Jeremiás könyvéhez</i>
<i>HomLc.</i>	<i>Homiliák Lukács evangéliumáról</i>
<i>HomPs.</i>	<i>Homiliák a Zsoltárokhoz</i>
<i>PH.</i>	<i>Példabeszéd Hérakleidésszel és püspöktársaival...</i>
<i>Princ.</i>	<i>Peri Arkhón</i>

Egyéb művek

DDD	<i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i>
DS	Denzinger, <i>Hitvallások...</i>
EG	Ferenc pápa, <i>Evangelii gaudium</i> apostoli buzdítás
<i>Haer.</i>	Irenaeus, <i>Adversus haereses</i>
<i>Indur.</i>	<i>De induratione cordis Pharaonis</i>
KEK	<i>A Katolikus Egyház Katekizmusa</i>
LXX	<i>Septuaginta</i>
<i>Mete.</i>	Arisztotelész, <i>Meteorologica</i>
ÓÍ	Ókeresztény Írók
ÓKÍ	Ókori Keresztény Írók
<i>Paed.</i>	Alexandriai Kelemen, <i>Paidagógosz</i>
<i>Pan.</i>	Epiphániosz, <i>Panarion</i>
<i>Párb.</i>	Jusztinosz, <i>Párbeszéd a zsidó Trüphónnal</i>
<i>Protr.</i>	Alexandriai Kelemen, <i>Protreptikosz</i>
<i>Str.</i>	Alexandriai Kelemen, <i>Sztrómateisz</i>
<i>Symp.</i>	Methodiosz, <i>Symposion (De virginitate)</i>
SzIT	Szent István Bibliatársulat Szentírása
<i>Vg.</i>	<i>Vulgata</i>

Bevezetés

A „vég” vagy a „beteljesedés” kifejezés a dolgok végső és beteljesedett voltát jelzi. Ez pedig minket is arra figyelmeztet, hogy aki erről szeretne olvasni és ismeretekhez jutni, annak e fogas és nehéz kérdés megértéséhez tökéletes és kiművelt értelemmel kell rendelkeznie, nehogy az ilyen dolgokban való járatlansága miatt hiábavalónak és fölöslegesnek tartsa a vizsgálódást, és nehogy másutt szerzett, nem anynyira észérvekre, mint inkább előítéletekre támaszkodó véleménye alapján eretnekségnek és az egyház hitével ellenkezőnek tartsa azt, amit mondunk. Mi magunk is nagy óvatossággal és félve szólunk erről, inkább a megvitatás és vizsgálódás formájában, semmint biztos és végleges megállapítások módján.

—Órigenész¹

A teológusok többsége számára ismeretes az a gondolati kísérlet, mely már életében is ellenfeleket szerzett az alexandriai teológusnak. „Órigenészt szokás tekinteni az első olyan nagy teológusnak, aki tagadta az örök pokol létét”.² Munkámban azt szeretném tudományos alapon bebizonyítani, hogy az *ἀποκατάστασις* (végső helyreállítás) tanításának ez egy meglehetősen redukcionista megközelítése. A végső helyreállítás gondolata magából a *Szentírásból* és az egyházi hagyományból is levezethető, és az első évszázadok keleti teológiájában nem Órigenész volt az egyetlen, aki minden létezőre kiterjesztette ezt a reményt. Az ilyen, mindenkit átfogó szemléletet univerzalistának nevezzük. Ez az univerzalitás a Katolikus Egyház tanítása szerint abban áll, hogy az üdvösség nemcsak a zsidóság, hanem minden ember reménysége. Az szót tehát ebben az értelemben kell felfogni, és semmiképpen sem úgy, hogy abba szükségszerűen beletartozik minden teremtmény: a démonok, valamint a megátalkodott bűnösök.³ E megkülönböztetés döntő

¹ *Princ. I. 6,1* ÓRIGENÉSZ, *A principiumokról* (Catena 15) (szerk. Somos Róbert) (ford. Somos, R.–Kránitz, M.–Pesthy, M.), Kairosz Kiadó, Budapest 2025, 124.

² BALTHASAR, H. U. V., *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a poklóról. Apokatasztaszisz*, Sík Sándor Kiadó, Budapest 2006, 43.

³ Vö. *Apokatastasis panton*, in DÖPP, S.–GEERLINGS, W. (eds), *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1998, 466.

jelentőségű: Órigenész tézisének szerint elsősorban nem az ördög üdvösségének kérdésére fókuszált, hanem az emberiségre vonatkozó reményt terjesztette ki kozmikus horizonton.

Az egész kérdés megértése komoly mentális erőbefektetésébe kerülhet a kutatónak, hiszen az megköveteli:

- az eredeti forrásművek mélyreható ismeretét – mely Órigenész műveinél egyébként is problematikus;
- az egyházatya korának teológiai és filozófiai környezetének feltérképezését;
- az apológiai célok figyelembevételét;
- a gondolat későbbi órigenista hagyományban betöltött szerepének tisztázását;
- az ellene irányuló korabeli kritika ismeretét;
- a liturgikus hagyomány – mint a hit tartalmának nem fogalmi, hanem imádságos artikulációjának (*lex orandi – lex credendi*) – mérlegelését;
- a kortárs kutatások eredményeinek figyelembevételét;
- valamint saját, új olvasat megfogalmazását.

Azt is fontos tudnunk, hogy Órigenész ellenfeleinek vádjai sokszor sarkítanak, nevetségessé tesznek, túloznak vagy rövidítenek – mindezt a retorikai cél elérése érdekében teszi.⁴ Pamphilosz az *Apológia Órigenész védelmében* 87. fejezetében sorra veszi az Órigenész tanítására vonatkozó vádakokat. A bűnlajstrom hatodik pontjában említi a következőt: „*Tagadja a holtak föltámadását és a bűnösök bűnhődését*”.⁵ Csizmár Oszkár szerint Pamphilosz cáfolata jószándékú de „formaliter válasz”, megvannak a korlátai, ezért az eszmei háttér és kontextus kidolgozásával szeretne impulzust adni a kiterjedtebb kutatások megkezdéséhez.⁶ E gondolatmenethez kapcsolódva dolgozatomban azt állítom, hogy az órigenészi teológia valódi értelme csak akkor érthető meg, ha a vádak és a védekezések retorikai természetét különválasztjuk a tényleges tanítástól. Éppen ezért dolgozatomban arra törekszem, hogy a retorikai torzításokat leválasztva, a szövegek saját kontextusában rekonstruáljam Órigenész gondolatát.

⁴ CSIZMÁR, O., *Órigenész a vád és a védelem kereszttüzében* (Litteratura Patristica 9) (szerk. Babarczi-Győrffy, A. et al.), Jel Kiadó, Budapest 2023, 120.

⁵ Uo. 167.

⁶ Pamphilosz kiválasztott órigenészi szövegeket idéz védelem gyanánt erre a vádra: *Princ. II. 10,4; Princ. II. 10,6; HomPs. VI.* CSIZMÁR, O., *i. m.*, 168-170.

Teológiai tanulmányaim során hosszú ideig magam is úgy tekintettem az apokatasztaszisz tanítására, mint amely kizárólag Órigenészhez köthető, és első látásra rokonszenvesnek tűnt számomra az a gondolat, hogy végső soron minden teremtmény eljuthat az üdvösségre. Kutatásaim során azonban világossá vált, hogy a kérdés ennél jóval összetettebb: a tanítás eredete, értelmezése és recepciója félreértések és viták közepette formálódott több évszázadon keresztül. A végső helyreállításból következő meglehetősen vonzó perspektíva tudat alatt is hozzájárult ahhoz, hogy az elkárhozás valós lehetősége fölött ne gondolkodjak el komolyabban, és egyfajta teológiai optimizmusban éljek. Ez a fajta optimizmus azonban – amely hajlamos az isteni irgalom túlsúlyát egyoldalúan értelmezni – nem számol kellő mértékben az emberi szabadság tragikus lehetőségével és az ítélet valóságával, melyet a keresztény hagyomány következetesen megőriz. Ez is mutatja, hogy az apokatasztaszisz nem pusztán elméleti kérdés, hanem olyan tanítás, amelyet, ha félreértelmeznek, vagy nem kellő mélységben ismernek, akkor képes jelentősen alakítani az ember hitvilágát, értékrendjét és akár életvezetését is. Ezért elhatároztam, hogy a téma mélyére ások és minél pontosabb választ keresek arra a kérdésre, hogy mit értett Órigenész végső helyreállításon.

Munkám megírása során azonban fokozatosan világossá vált számomra, hogy az apokatasztaszisz vizsgálata nem korlátozódhat pusztán egyetlen szerző – jelen esetben Órigenész – tanítására. Bár a kutatás kezdetén úgy véltem, elegendő lesz az egyházi író saját szövegeinek összevetése, hamar kiderült, hogy a kérdés bonyolultsága messze túlment az intertextuális megközelítésen, s egyúttal előzetes feltételezéseimen is. A vizsgálatba újabb és újabb szövegrétegek kapcsolódtak be: antik filozófiai hagyományok, hellenisztikus kozmológiai elméletek, apokrif iratok, teológiai viták, zsinati döntések, anti-órigénista polemikus irodalom, valamint a modern teológiai és vallástörténeti recepció egész története. Ez a folyamat egyértelművé tette, hogy a dolgozat nem egyszerűen egyetlen tanítás rekonstrukciója, hanem az apokatasztaszisz köré szerveződő, több évszázadon átívelő értelmezési mező feltérképezése. Ennek megfelelően a kutatás több, egymással összefüggő kérdésre keresi a választ:

Kutatási kérdések

1. *Milyen formában és milyen hangsúlyeltolódásokkal jelenik meg a helyreállítás gondolata a modern teológiában, különösen Balthasar, Bulgakov és a 20–21. századi patrisztikus recepció fényében?*
2. *Milyen szerepet játszik a fogalom alakulásában a Szentírás, valamint az apokrif iratok, amelyek vagy radikális ellenpontot képeznek, vagy éppen alternatív helyreállítási modelleket kínálnak?*
3. *Milyen filozófiai, nyelvi és vallástörténeti előzményekből nő ki az apokatasztaszisz fogalma, és ezek miként formálták az első keresztény szerzők gondolkodását?*
4. *Miben áll Órigenész sajátos teológiai újítása: hogyan illeszti be a helyreállítás gondolatát egész teológiai rendszerébe? (a lélek szabadsága, az emberi természet dinamizmusa, ciklikus kozmológia, isteni pedagógia, szövegértelmezés és allegorézis stb.)*
5. *Milyen kapcsolatban áll az apokatasztaszisz a feltámadás tanával és a lelkek preegzisztenciájával, vagyis: tekinthető-e a végső helyreállítás olyan teológiai csomópontnak, amely az órigenészi rendszer antropológiai (lélek eredete), kozmológiai (világok ciklikussága) és eszkatológiai (test átszellemiesedése) dimenzióit összekapcsolja? A kérdés különösen arra irányul, hogy a feltámadás univerzálítása mennyiben feltételezi a helyreállítást, és a preegzisztencia tanítása nélkül értelmezhető-e egyáltalán Órigenész eszkatológiai víziója.*
6. *Milyen módon értelmezhető az apokatasztaszisz intertextuálisan Órigenész egyéb műveiben, és mennyiben téves az a modern kutatói tendencia, amely a tanítást kizárólag a Princ. néhány szakaszára szűkíti?*
7. *Hogyan értették, módosították vagy vitatták Órigenész tanítását a későbbi egyházatyák – különösen Démétriosz, Methodiosz, Euszthatiosz, Nüsszai Szent Gerely, Euszebiosz és Epiphániosz –, és miként formálta ezt a polémia az órigenista válságok során?*
8. *Mi a démonológia és a helyreállítás viszonya: milyen érvek szólnak a démonok üdvözülése mellett vagy ellen, és mennyiben értelmezhető ez az apokatasztaszisz radikális kiterjesztéseként?*
9. *Miként ütközik az apokatasztaszisz az asztrológiai világképpel, amely az antik világban a determinizmus egyik legkoherensebb rendszerét képviselte, és hogyan*

próbálta a keresztény teológia – különösen Órigenész – rehabilitálni a szabadság és kegyelem elsőbbségét?

Az egyes kérdések megválaszolása követi a mű szerkezeti felépítését. Az utolsó kérdés a függelékben lévő anyag együttes összevetésével válaszolható meg.

A dolgozat felépítése és érvelési íve

A dolgozat tárgyalása három nagy fejezetben, egymásra épülő lépésekben halad az apokatasztaszisz fogalmának eszmetörténeti előzményeitől, Órigenész sajátos teológiai szintézisén át a Sátán megválthatóságának kérdéséig. Az egyes fejezetek a fent megfogalmazott kérdések mentén szerveződnek, és arra törekednek, hogy a végső helyreállítás tanítását ne elszigetelt tételként, hanem az órigenészi gondolkodás antropológiai, kozmológiai és eszkatológiai összefüggésrendszerében értsék meg. A vizsgálat így nemcsak a tanítás eredetére és belső logikájára kérdez rá, hanem arra is, miként alakult annak patrisztikus és modern recepciója, illetve milyen teológiai tétje van mindennek a kortárs gondolkodás számára. A bevezetés vége a tanítás modern teológiai recepciójára irányítja a figyelmet, különös tekintettel a 20-21. századi eszkatológiai gondolkodás két nagy alakjára és azokra a kérdésekre, amelyekben az apokatasztaszisz ma is termékeny – vagy éppen provokatív – gondolkodási kihívást jelent. Ennek a megalapozásnak célja nem egy végleges ítélet kimondása, hanem annak megmutatása, hogy Órigenész nyitva hagyott kérdései miként válhatnak a kortárs teológiai reflexió erőforrásaivá.

Az első nagy egység (*1. fejezet*) az apokatasztaszisz előzményeit és ellenpontjait tárja fel: bemutatja a tanítás bibliai, rabbinikus és apokrif háttérét, a korai patrisztikus hagyományban jelen lévő helyreállítás-motívumokat, valamint azt a hagyományvonalat is, amely következetesen hangsúlyozza az ítélet és a kárhozat realitását. Ezt filológiai és hermeneutikai kiindulópontok egészítik ki, amelyek az apokatasztaszisz terminológiai tisztázására, a kutatástörténetben kulcsszöveggként kezelt helyek újraolvasására, Órigenész tudományelméletére, valamint az apokatasztaszisz eltérő teológiai sémáinak módszertani elkülönítésére irányulnak.

A második nagy egység (*2. fejezet*) Órigenész recepciótörténeti helyzetét vizsgálja. Itt kerül sor az autenticitás kérdésének, az anti-órigénista polémia jellemzőinek, az apokatasztaszisz vitatott dimenzióinak elemzésére, valamint Methodiosz, Euszthatiosz és

más egyházi szerzők tanúságának értelmezésére. E szakasz célja annak a kimutatása, hogy az apokasztaszisz már a patrisztikus korban sem egységes tanításként, hanem feszültségekkel terhelt teológiai csomópontként jelent meg. Ezzel párhuzamosan ebben a fejezetben kerül sor az apokasztaszisz sajátosan órigenészi dimenzióinak feltárására is, valamint az ekpürószisz és a palingeneszisz fogalmain keresztül az idő, a ciklikusság és az üdvtörténet összefüggéseinek vizsgálatára. A fejezet lezárásaképp egy rövid *excursus* Szent Ágoston üdvösségfelfogását tárgyalja, mint a nyugati keresztény hagyományban meghatározó, lineáris és történeti üdvsémát, amelyhez képest Órigenész apokasztaszisz tanítása sajátos viszonyítási pontként szolgál.

A harmadik egység (3. fejezet) annak a kérdésnek antropológiai és angelológiai mélyrétegeit tárja fel, hogy üdvözülhet-e a Sátán és a démonok. A patrisztikus források elemzését itt már tudatosan kiegészíti egy rendszeres teológiai mérlegelés: sor kerül a lélek természetének, szabadságának és működésének vizsgálatára, valamint arra a radikális kérdésre, hogy az apokasztaszisz logikája kiterjeszthető-e az elbukott angyali létezőkre is. A trichotomikus antropológia, a pneumatikus reláció sérülésének és a démoni működés testteológiai vonatkozásainak elemzése nemcsak az 553-as anatómák árnyalt értelmezéséhez nyújt háttérrel, hanem lehetőséget teremt önálló, szintetikus következtetések megfogalmazására is a démonológiával összefüggő eszkatológiai kérdésekben.

Módszertan

E kutatási kérdések már önmagukban is jelzik, hogy a vizsgálat nem maradhatott meg a kezdetben kijelölt szűkebb eszkatológiai keretek között. A munka előrehaladtával olyan további problémák és összefüggések kerültek felszínre, amelyek szükségessé tették újabb szövegek bevonását és a vizsgálati irány folyamatos pontosítását. A dolgozat ezért nem csupán megválaszolja az eredetileg kitűzött kérdéseket, hanem reflektál azokra az újabb teológiai és történeti dilemmákra is, amelyek magának a kutatásnak a folyamatában merültek fel.

Jelen dolgozat műfaja szerint patológiai kutatás: kiindulópontját, gerincét és hivatkozási mezejét egy egyházatya, Órigenész teológiai és filozófiai gondolkodása adja. Ennek ellenére disszertációm mégsem kizárólag szerzőcentrikus értelmezésre törekszik, hanem az alexandriai egyházatya írásaiban megbúvó – vagy akár csak érintőlegesen

felvillanó – gondolati struktúrákat követi, és ezek továbbgondolásával építi fel érvelését. Ez a megközelítés – bár nem szokványos a klasszikus patrológiai diszciplínában – már jelen van olyan szerzők munkásságában, mint Henri de Lubac, Jean Daniélou, vagy Hans Urs von Balthasar, akik az egyházatyákat nem pusztán történeti és filológiai szempontból vizsgálták, hanem mintegy dialóguspartnerként kezelték. E megközelítés számomra is azt jelenti, hogy a patrisztikus szövegek nemcsak történeti és irodalomtörténeti források, hanem olyan teológiai inspirációk, amelyek a kortárs kérdésekre is képesek válaszolni. A patrológia ebben a megközelítésben nemcsak forráskutatás, hanem egy spirituális folyamat része, melyben a szakember az egyházatyákkal együtt egy időn kívüli térben szeretne találkozni és szemlélni az abszolútumot. Ezzel együtt hangsúlyozni kell, hogy a történeti hűség és a filológiai pontosság elsődleges mérce marad: a spirituális dimenzió nem helyettesíti, hanem kiegészíti a tudományos vizsgálódást.

Az ókeresztény szerzőtől való „elmozdulás” tehát nem a történeti hűség elhagyása, hanem annak kiegészítése azzal a meggyőződéssel, hogy a patrológia nem csupán múlt, hanem a jövő lehetőségeinek forrása is. Ez a felfogás jól összhangban áll a II. Vatikáni Zsinat szellemiségével és a *ressourcement* mozgalom célkitűzésével, amely a forrásokhoz való visszatérést sürgeti. Habár igaz, amit Hérakleitosz mond: „nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba”, s így lehetetlen kétezer év távlatából pontosan látni, hogy mi, és hogyan történt, mégis kiegészíthetjük ezt azzal, hogy a forrásokhoz újra és újra visszatérve új inspirációt nyerhetünk. Az Anyaszentegyház hagyománya éppen ilyen: távoli múltban gyökerező, életető csatorna, amelyet őrizni kell, tisztán tartani és hozzáférhetővé tenni egy olyan korban, mely boldogság-szurrogátumaival igyekszik teletömni és eldugítani az „élő víz kútjait”.⁷ Az egyházatyák által szolgáltatott írások és az ezekben fellelhető gondolatok tehát a mai kor kérdései között új megvilágításba kerülhetnek. Különösen is érdekes ez egy olyan szerző esetében, akinek a megítélését későbbi zsinati döntések – például az 553-as konstantinápolyi zsinat – vitatható módon megváltoztatták.

Munkámban interdiszciplináris analógiákat is alkalmazok, amelyek nem a tudományos meggyőzés helyét foglalják el, hanem a gondolati mélység érzékeltetését szolgálják. Az ilyen képek célja kizárólag az illusztráció és a metaforikus párhuzam, semmiképpen sem a tudományterületek összemossa. Az összehasonlító vallástudományi megközelítés lehetővé teszi, hogy a társtudományok – mint például a szövegkritika, a

⁷ Lásd Órigenész *HomGen.* XIII. homíliája. ÓRIGENÉSZ, *A betű öl, a szellem életet. Tizenhat homília a teremtés könyvéhez* (ford. Heidl György), Paulus Hungarus Kiadó, Budapest 1999, 173-185.

filozófia, vagy a fenomenológia⁸ – eredményeit integrálva árnyaltabb és valószínűleg igazabb képet rajzolunk a patrisztikus gondolkodás vallási és intellektuális környezetéről. Az egyházatyák írásai nem csupán teológiai állásfoglalások, hanem reakciók, melyek egy komplex szellemi közegben születtek. Ebben a közegben a hellenista filozófiai iskolák, a misztériumvallások, a népi hiedelmek és az asztrológia is valós alternatívaként jelentek meg, így a patrisztikus reflexió mindig párbeszédben állt más világképekkel. Ezért sem tekinthetünk el attól, hogy legalább kitérőként ne ismertessem őket, mint befolyásoló tényezőket.

Az interdiszciplináris megközelítés már licenciadolgozatom megírása során is eredményesnek bizonyult, amikor Alexandriai Kelemen Dionüszosz-kultuszra vonatkozó értelmezését vizsgáltam. A patológia ezért számomra főként az a kérdés, hogyan formálódik a keresztény gondolkodás saját történeti és szellemi kontextusában, és hogyan viszonyul azokhoz a vallási és filozófiai rendszerekhez, melyeket háttérbe szorított, vagy magába olvasztott.

Előrehaladva a kutatásban egyre jobban látszódott, hogy Órigenész teológiai gondolkodásában – a patrisztikus hagyományon belül egy sajátos teológiai „víziót”⁹ képviselve – a keresztény gondolkodás sohasem redukálta a problémákat egyszerű válaszokra, hanem merte nyitva hagyni a misztériumot. Ez a nyitottság a mai olvasó számára is üzenet: a hit nem a gyors és végleges megoldások keresésében, hanem a kérdések hűségese és alázatos hordozásában, valamint az igazság állhatatos keresésében mutatkozik meg.

A kortárs Órigenész-kutatás az apokatasztaszisz kérdését élénk és sokszor polarizált viták keretében tárgyalja. Egyes szerzők amellet érvelnek, hogy Órigenész koherens és következetes univerzális helyreállítás-tant képviselt, amely szerves egységet alkot krisztológiájával, kozmológiájával, szabadság-antropológiájával és írásértelmezésével. Más kutatók ezzel szemben hangsúlyozzák az alexandriai teológus szövegeinek töredezettségét, a későbbi recepció torzító hatását, illetve azt, hogy Órigenész spekulatív kijelentései nem minden esetben emelhetők dogmatikai státuszba. A vita középpontjában

⁸ LIVINGSTONE, J. C., *Bevezetés a vallástudományba* (ford. Lukácsy, D.), Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2021, 31-53. Livingstone segédtudományként említi a következőket: irodalomkritika, szövegkritika, keletkezéstörténet-kutatás, történettudomány, antropológia, szociológia, pszichológia, filozófia, fenomenológia. Azért sem tekinthetünk el ettől az interdiszciplináris szemlélettől, mert „a teológus munkájának tudományos értéke arányban áll azzal, hogy a kapcsolódó tudományos módszerek iránt mennyire elkötelezett”. Uo. 33.

⁹ QUASTEN, J., *Patrology. Volume II. The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*, Christian Classics, Westminster–Maryland 1986, 87.

különösen a démonok és a Sátán esetleges helyreállítása, a szabadság végső szerepe, valamint az apokasztaszisz és az eszkatológiai ítélet viszonya áll. A kutatás máig nyitott kérdése marad, hogy Órigenész gondolkodásában az apokasztaszisz szükségszerű kozmikus végpontként, vagy inkább reményként értelmezendő; továbbá, hogy tanítása mennyiben tekinthető egységes rendszernek, illetve mennyiben hipotetikus teológiai kísérletnek. Reményeim szerint munkám hozzájárul e kérdések árnyaltabb megközelítéséhez

Jelen dolgozat nem egy radikálisan új tézis megfogalmazására törekszik, hanem arra, hogy a nemzetközi szakirodalom eredményeit és Órigenész saját szövegeit egymással szoros dialógusba állítva szintetikus értelmezési keretet alakítson ki. A magyar nyelvű teológiai recepcióban eddig nem született olyan átfogó munka, amely az apokasztaszisz problémáját patrisztikus rekonstrukció, filológiai elemzés és rendszeres teológiai reflexió egységében tárgyalná. A disszertáció újdonsága ezért elsősorban abban áll, hogy integrált módon mutatja be Órigenész eszkatológiai gondolkodását, különös tekintettel annak kozmológiai, antropológiai és szabadságelméleti összefüggéseire, valamint arra, miként értelmezhető mindez a modern teológiai viták horizontján.

A vizsgálat tudatosan Órigenész teológiai rendszerére és annak közvetlen recepciójára korlátozódik. Az apokasztaszisz későbbi patrisztikus fejlődését csak annyiban érintem, amennyiben az közvetlenül visszavezethető Órigenész gondolkodására, illetve annak korai értelmezéseire és kritikáira. Terjedelmi és módszertani okokból nem vállalkozom az apokasztaszisz későbbi, szélesebb patrisztikus recepciójának részletes bemutatására, mivel e hagyományok már önálló teológiai szintéziseket képviselnek.

A dolgozat témájának egyes részeit korábban már több szakmai fórumon is ismerttettem. A Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológiai Karán – Erasmus+ oktatói mobilitás keretében – tartott előadás alkalmával a kutatás egy részét hallgatói szemináriumi kontextusban mutattam be, elsősorban Órigenész apokasztaszisz tanításának összefüggéseire összpontosítva. Emellett a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Ortodox Teológiai Karán egy nemzetközi konferencia keretében is ismerttettem a köztes létre vonatkozó patrisztikus nézőpontokat, ahol a különböző felekezeti (ortodox, katolikus, református) és kulturális háttérű résztvevők kérdéseire adott válaszaim további szempontokkal gazdagították ezt a munkát.

A héber szentírási szövegek esetében a *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) kritikai kiadását¹⁰, az újszövetségi görög szövegek tekintetében a *Nestle–Aland Novum Testamentum Graece* 28. kiadását¹¹ vettem alapul. A *Septuaginta* olvasatakor a Rahlfs–Hanhart-féle *editio altera* szolgált forrásul.¹² A magyar nyelvű szentírási idézetek esetében több fordítást használtam; minden alkalommal külön jelzem az alkalmazott változatot.

A kutatás jelenlegi státusza

Mielőtt a patrisztikus hagyomány értelmezési kereteinek feltárását megkezdeném, szükséges kitérni arra is, miként jelent meg az apokatasztaszisz kérdése a modern teológiában. Kutatástörténetileg Kránitz Mihály: *Órigenész. A hit nagy mestere* c. monográfiája egészen 1992-ig sorolja fel az Órigenész-kutatás legfontosabb eredményeit, neveit és eseményeit.¹³ Az elmúlt évtizedek Órigenész-kutatása is látványosan megerősödött, amit jól mutatnak azok a grandiózus:

(1.) *szintézisek és monográfiák*, amelyek a patrisztika egészén belül központi pozícióba emelték az alexandriai mestert. A korszak meghatározó összefoglalója a *The Oxford Handbook of Origen* (2022)¹⁴, amely tematikus fejezeteiben újraértelmezi Órigenész helyét a korai kereszténység szellemi történetében, különös tekintettel filozófiai teológiájára, exegézisére és recepciójára. Ezt egészítik ki azok a nagy tanulmánykötetek, mint például az *Origeniana Decima* (2011) vagy az *Origeniana Tertia Decima* (2022), amelyek az Origeniana-sorozatban jelennek meg, és nemcsak e nagy horderejű nemzetközi konferenciák anyagait gyűjtik egybe, de egyúttal nemzetközi kutatási mérleget is vonnak. Joseph W. Trigg: *Origen* (1998)¹⁵ c. műve átfogó és kiegyensúlyozott szintézist ad Órigenész életéről és teológiájáról, Mark J. Edwards: *Origen against Plato* (2002)¹⁶ c. munkája pedig Órigenészt mind teológiai, mind filozófiai horizonton értelmezi újra, bemutatja,

¹⁰ *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 5th rev. ed. (eds Ellinger, K.–Rudolph, W.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997.

¹¹ *Nestle–Aland. Novum Testamentum Graece* 28th rev. ed. (eds Aland, B. et al.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012.

¹² *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera recognovit et emendavit* (eds Rahlfs, A. rev. Hanhart, R.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2019.

¹³ KRÁNICZ, M., *Órigenész. A hit nagy mestere*, Kairosz Kiadó, Budapest 2008, 82–86.

¹⁴ HEINE, E. R. – TORJESSEN, J. K. (eds), *The Oxford Handbook of Origen*, Universaity Press, Oxford 2022.

¹⁵ TRIGG, W. J., *Origen*, Routledge, London–New York 1998.

¹⁶ EDWARDS, J. M., *Origen against Plato*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot 2002.

hogy Órigenész nem elsősorban platonista, hanem keresztény szerző volt. John A. McGuckin szerkesztésében megjelent *The Westminster Handbook to Origen* (2004)¹⁷ című lexikona tematikusan vizsgálja a teológiai szakkifejezéseket Órigenésznél.

(2.) A teológiai és dogmatörténeti értelmezések területén kiemelkedő szerepet játszik Ilaria Ramelli monumentális munkája, *The Christian Doctrine of Apokatastasis* (2013)¹⁸, amely több mint nyolcszáz oldalon vizsgálja a végső helyreállítás gondolatát Órigenésztől a késő antikvitáson át a modern teológiáig. Benjamin P. Blosser *Become Like the Angels* című monográfiája (2012)¹⁹ Órigenész antropológiáját vizsgálja, és kimutatja, miként oldja meg Órigenész a görög filozófiai irányzatok egyes kérdésekkel kapcsolatos apóriáit a keresztény tanítás fényében. Értelmezésével bekapcsolódik a kutatástörténet új irányvonalába, amely Órigenészt inkább misztikus teológusként értelmezi, semmint szinkretikus filozófusként. Panayiotis Tzamalikos *Origen. Philosophy of History&Eschatology* (2007)²⁰ című terjedelmes munkája az órigenészi időfelfogásról szól, érintve a számunkra fontos kérdéseket. Műve azért is fontos, mert nagyon sok téves kutatási eredményt elemez, még Crouzel – az Órigenész-tanulmányok „atyjának” (*patriarch*)²¹ – értelmezéseit sem kímélve. Andrew Louth a patrisztikus misztika és a korai keresztény teológiai hagyomány összefüggéseit vizsgáló művében (2007)²² rendszeresen számol az órigenészi teológia dogmatörténeti implikációival. Brian E. Daley eszkatológiai és reményteológiai fókuszú alapműve (2003)²³ pedig különösen fontos jelen vizsgálódás szempontjából, mivel az apokatastasis és a korai keresztény eszkatológiai gondolkodás kapcsolata nála kapta meg az egyik legárnyaltabb történeti-teológiai értelmezést. Reményeim szerint jelen disszertáció hasznos módon járul hozzá az Órigenész-kutatás magyar nyelvű szakirodalmához. A munka alapvetően teológiai és dogmatörténeti értelmezésként kívánja meghatározni önmagát, amely nem egy szintetizáló monográfia

¹⁷ MCGUCKIN, A. J. (ed.), *The Westminster Handbook to Origen*, Westminster John Knox Press, Louisville–London 2004.

¹⁸ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena* (Supplements to Vigiliae Christianae 120) (ed. Boeft, J. et al.), Brill, Leiden–Boston 2013.

¹⁹ BLOSSER, P. B., *Become Like the Angels. Origen's Doctrine of the Soul*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2012.

²⁰ TZAMALIKOS, P. *Origen. Philosophy of History&Eschatology* (Supplements to Vigiliae Christianae 85) (eds den Boeft, J. et al.), Brill, Leiden–Boston 2007.

²¹ Állítja Robert J. Daly nyomán KRÁNICZ, M., i. m., 83.

²² LOUTH, A., *A keresztény misztikus hagyomány gyökerei. Platónról Dionüszosz Areopagitiszig* (ford. Görfföl, T.), Sarutlan Kármelita Nővérek, Magyarszék 2019. Vö. SOMOS, R., Andrew Louth. *A keresztény hagyomány gyökerei. Platónról Dionüszosz Areopagitiszig* (recenzió) in *Vigilia* LXXXV. (2020/5), 396–398.

²³ DALEY, E. B., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Hendrickson Publishers, Peabody–Massachusetts 2003.

igényével lép fel, hanem egy meghatározott tanítás – az apokatasztaszisz – belső teológiai logikáját vizsgálja történeti összefüggéseiben. Az exegézis és hermeneutika nem önálló tárgyként, hanem módszertani réteggént jelenik meg, a teológiai és dogmatörténeti értelmezés pedig végigkíséri és strukturálja az elemzést.

(3.) Az *exegézis és a hermeneutika* kutatása hasonló súlyt kapott. Ronald E. Heine: *Origen. Scholarship in the Service of the Church* (2008)²⁴ című monográfiája alapvető új értelmezést kínál az órigenészi allegorézisről. A *The Fathers of the Church* sorozatban megjelent fordítások, valamint a kritikai apparátusban megjelenő magyarázatok a filológiai megalapozottságot erősítették meg. A magyar Órigenész-kutatásban nélkülözhetetlen azoknak a kutatóknak és fordítóknak a munkája, akik hozzájárultak ahhoz, hogy az alexandriai mestertől fennmaradt művek magyarul is olvashatóvá váljanak. Ebben a tekintetben Somos Róbert – *Kelszosz ellen* (2008); *Kommentár János evangéliumához* (2017); *Zsoltárhomíliák* (2020); *Kommentár a Római levélhez* (2024) és *A princípiumokról* (2025) második, revideált és egységesített kiadása, hogy csak a legnagyobb munkáit említsen –, Vanyó László, Kránitz Mihály, Simonné Pesthy Monika és Heidl György fordítói tevékenysége meghatározó.

Órigenész gondolati mintázatainak feltárásában jelentős szerepet játszott Hans Urs von Balthasar klasszikus, de máig ható kötete, az *Origen. Spirit and Fire*²⁵, amelynek recepciója az elmúlt évtizedekben újra fellendült – részben a balthasari eszkatológia iránti érdeklődés miatt. Somos Róbert *Logika és érvelés Órigenész műveiben* c. munkája (2011)²⁶ pedig azért fontos, mert megmutatja, hogy Órigenész logikai és érveléstechnikai eszköztára nem önálló filozófiai érdeklődés, hanem az írásmagyarázatot megalapozó és irányító hermeneutikai struktúra szerves része. A monográfia Órigenész tudományelméletéről szintén fontos információt nyújt.

(4.) A *receptiótörténet* területén az *Origen and the History of His Reception* (2019)²⁷ című tanulmánykötet átfogó képet ad arról, hogyan alakult Órigenész megítélése

²⁴ HEINE, E. R., *Origen. Scholarship in the Service of the Church. Christian Theology in Context* (eds Goringe, T.–Jones, S.–Ward, G.), Oxford University Press, Oxford–New York 2010. Vanyó László műve továbbra is megkerülhetetlen ebben a vonatkozásban. VANYÓ, L., *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, Jel Kiadó, Budapest 2002.

²⁵ BALTHASAR, H. U. V., *Origen. Spirit and Fire. A Thematic Anthology of His Writings* (trans. Daly, J. R.), The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1984.

²⁶ SOMOS, R., *Logika és érvelés Órigenész műveiben* (Catena 13) (szerk. Heidl, Gy.–Somos, R.), Kairosz Kiadó, Budapest 2011.

²⁷ FÜRST, A. (ed.), *Perspectives on Origen and the History of his Reception* (Adamantina 21), Aschendorff Verlag, Münster 2021.

a késő antikvitástól a modern teológiáig. Ezen kívül Avery Dulles *The population of hell* (2002)²⁸ és *Who can be saved?* (2007)²⁹ című írása is kiváló összefoglalása a kérdés recepciótörténetének.

Összességében tehát az elmúlt harminc év kutatása számos meghatározó műben rajzolta át Órigenész képét. A nagy szintézisek mellett kiemelkednek azok a filológiai-teológiai elemzések, amelyek az órigenészi exegézist, a kozmológiai rendszert és az apokatastaszisz teológiáját új összefüggésekbe helyezték. Ezek a munkák mára nem csupán a patrisztika egy részterületét, hanem a teljes korai keresztény gondolkodást értelmezik újra Órigenész személyén és művein keresztül.

Joseph W. Trigg szerint a kutatók főként két táborba oszlanak: az egyik tábor Órigenészt szisztematikus teológusként, a másik inkább exegetaként és misztikusként értelmezi.³⁰ E kutatómunka után úgy gondolom, Órigenész alakjában nem két egymást kizáró szerep rajzolódik ki, hanem egyetlen integrált teológiai habitus: a rendszeralkotó gondolkodó és az Írást misztikus mélységében értelmező exegeta egysége, aki számára a tanítás és az üdvtörténeti remény elválaszthatatlanul összefonódik.

Optimizmusba hajló tendenciák a 20. században

A 20. század teológiai gondolkodása újraértelmezte a korai egyház³¹ eszkatológiával kapcsolatos állásfoglalásait is. Ezért a következőkben alapvonalaiban tekintem át az apokatastaszisz modern recepcióját két olyan reprezentatív szerzőn keresztül, akik különböző felekezeti keretek között gondolták újra a megváltás egyetemességének és a kárhozat realitásának viszonyát.

Hans Urs von Balthasar nézetei a katolikus teológiában heves vitákat generáltak.³² A svájci teológus tanításait gyakran félreértelmezik, ezért most vessünk egy pillantást

²⁸ DULLES, A., *The population of hell*, in *Church and society. The McGinley Lectures. 1988-2007*, Fordham University Press, New York 2008, 387-399.

²⁹ UŐ, *Who can be saved?* in uo. 522-534.

³⁰ TRIGG, W. J., i. m., 64.

³¹ Az „egyház” szót a dolgozatban *maiusculával* írom, ha teológiai, ekkleziológiai értelemben használom, és *minisculával*, ha történeti és intézményi síkon szerepel.

³² Avery Dulles *The Population of Hell* c. esszéje a kétezer éves dilemma teológiatörténeti tükrét adja, továbbá bővebben ismerteti a Baltasar *Mit szabad remélnünk?* című műve körül kirobbant vitát is. Az amerikai bíboros fenntartja a lehetőségét, hogy valaki megátalkodottságában a pokolra kerülhet, de felhívja a figyelmet arra, hogy Isten mindenkit képes bűnbánatra indítani. Dulles szerint két szélsőséget kell elkerülni, a tudatlan optimizmust és a pokol kínjainak szadista ábrázolásait. DULLES, A., *The Population of Hell*, 393-398.

arra, hogy mit is tanított valójában. Balthasar igyekezett az egész dogmatikát – annak minden traktátusával együtt – eszkatológiai látószögben kidolgozni. Az „eszkatológiai gondolkodásmód megújításában” később számos kiváló teológus követte, akik nem csupán e törekvéshez csatlakoztak, hanem alapvető felismeréseit is beépítették saját teológiai látásmódjukba.³³

A svájci teológus nagyszombat teológiája úttörőnek bizonyult abban a tekintetben, hogy Krisztus poklraszállását passzív eseményként: a megholtakkal való szolidáris gesztusként értelmezte. Anélkül, hogy ennek meglehetősen komplex gondolati ívét ismertetném, fontosnak tartok kiemelni két tényezőt: (1.) Balthasar számára egyedül Krisztussal találkozva jöhetnek létre a „végső állapotok”. (2.) Krisztus a *descensus* eseményében a poklot szemléli, mely nem irányulhat sem elbukott létezők kudarcára, sem tisztító-tűzben szenvedő teremtményekre: „Krisztus *visio mortis*-ának tárgya egyedül a »pokol« mint az »önmagában való bűn« tiszta szubsztancialitása lehet”.³⁴ Üdvös paradigmaváltást láthatunk, melyben nyoma sincs az elkárhozott lelkek szenvedésén kárörvendő triumfalizmusnak. Krisztus megkapja az Atyától a teljes ítéletet (*Jn* 5,22), melynek során „kikutatja, felméri és szenvedésével” átfogja az egész poklot. Ezután „a bűnös, aki Istentől »elkárhozott« akar lenni, magányában újra Istenre bukkan.”³⁵

Balthasar újra felelevenítette azt – az egyébként órigenészi – gondolatot, hogy az ítéletben minden lélek valamiképpen saját magát ítéli meg. A Fiúisten lemond az ítéletről, és passzív szolidaritásában szegődik a pokol felé tartó létező mellé. Az általa kinyilatkoztatott szeretet intenzitása próba elé állítja a teremtményt: képesek vagyunk-e elfogadni és utánozni ezt a végletekig elmenő szeretetet? Ezért az ítélet tüze nem más, mint az önitélet tisztító tüze. Ez a folyamat fájdalommal, szabadulás utáni vággyal és bánattal jár, míg végül az ember képessé válik bekapcsolódni abba a szeretetkapcsolatba, amely Isten és a

³³ PUSKÁS, A., *Egyedül a szeretet. Metszetek Hans Urs von Balthasar teológiájából*, Szent István Társulat, Budapest 2025, 395-396.

³⁴ Uo. 406-407. Vö. A *pokol* „(délszláv eredetű szó, ősi jelentése »szurok, sötétség«) a kárhozat, a túlvilági büntetés helye. A kárhozat örök tartalmát az órigenisták ellen mondták ki (DS 211). A kárhozottak büntetése a halál utáni ítélettel megkezdődik, s nincs kitolva a végítéletre (DS 464). A büntetések mibenlétére nincsenek tekintélyi nyilatkozatok. [...] a kárhozatról szóló kinyilatkoztatás nem annyira a túlvilágról mond valamit, hanem a jelenben figyelmeztet, hogy a megígért üdvösséget el lehet veszíteni, ezért a dogma jelentőségét nem a túlvilági valóság megvilágításában kell látnunk, hanem annak hangoztatásában, hogy a bűn és a megátalkodottság révén a boldogságra váró ember célja egyszer s mindenkorra megghiúsulhat, s ebben benne van a bűn büntetése [...] a kárhozat lényege a »poena damni«, a kizárás az egyetlen célból, Isten színélátásából és abból a szeretetből, amely egyedül ad értelmet a létnek. [...] Hogy az emberi állhatatlanság és szenvedélyesség következtében ki jut el az ilyen megátalkodottságig, azt nem tudjuk.” *Magyar Katolikus Lexikon. XI. kötet Pob–Sep* (szerk. Viczián, J.), Szent István Társulat, Budapest 2006, 102-104.

³⁵ PUSKÁS, A., *Egyedül a szeretet*, 408.

megtisztult lelkek felől áramlik felé.³⁶ Balthasar tanítása az ítélet dialogikus jellegéről rokonságot mutat Órigenésszel³⁷ – amelyből kitűnik, hogy az egyházatyák tanítása képes megújítani a kortárs teológiai párbeszédet.

Balthasar szerint igenis létezik pokol, de elsősorban az istenellenes hatalom, a Sátán vonatkozásában, akire nem terjeszthető ki a teológiai értelemben vett remény.³⁸ Ezt a poklot nem Isten teremtette, hanem az ember, akinek megvan a lehetősége végérvényes nemmel visszautasítani az Isteni szeretetet. Balthasar számára ugyanakkor szentírási érvek szólnak amellett, hogy a teológiai reményt ki lehet terjeszteni minden emberre! A svájci teológus szerint Jézus Krisztus óta „fény terült el az ítéletről rajzolt ószövetségi, néhány kivételtől eltekintve szigorúan kétpólusú képen (a bíró ugyanis az, aki mindenkit megment).”³⁹ Az ember „végső dolga” nem más, mint a poklot értünk szenvedésével átfogó Krisztus, éppenezért reményünk is erősebb lehet, mint félelmeink.

Attól sem kell tartanunk, hogy a szabad akarat egy ilyen egyetemes remény által csorbát szenved, hiszen Balthasar trinitárius megközelítése szerint a Szentlélek is segítségünkre siet. A Fiúisten tétlen szolidaritásával minden embert helyettesít a pokolban, ezáltal lehetőségünk van önmagunkat is elfogadni. A Szentlélek pedig „ennek az elfogadásnak az értelmességét és a hozzá való kedvet is élénk tárja, sőt belénk oltja.”⁴⁰ A pokol állapota elvileg továbbra is lehetséges, de „egy ilyen állapot végérvényesítése roppant erőfeszítésbe kerül a bűnösnek, egyfelől állapotának önellentmondásossága miatt, másfelől az elhagyatott Jézus szolidáris alakjában leplezetlenül kinyilvánuló Isteni szeretet túlsúlya miatt.”⁴¹ Összefoglalva: „az isteni szabadság nem törheti meg és nem iktathatja

³⁶ Uo. 409-412.

³⁷ Minden egyes személyhez saját külön tüzet rendel büntetesképpen [...] e tűznek táplálékul és anyagául a mi bűneink szolgálnak [...] Így azután most már magát az öntudatot is zaklatják és szurkálják ezek a hatások, és önmaga vádlója s egyben tanúja lesz. [...] a tűzzel történő büntetés segítségnyújtásként értendő...” *Princ. II. 10,4-6* ÓRIGÉNÉSZ, *A princípiumokról*, 237-240.

³⁸ PUSKÁS, A., *Egyedül a szeretet*, 413.

³⁹ Uo. 416. Gerhard Hermes, Andreas Schönberger és K. Kessler mást olvas ki a bibliai szövegekből. Szerintünk a kárhozatra vonatkozó passzusokat a jövőben bekövetkező biztos eseményként kell értelmezni. Balthasar, Rahner és más katolikus teológusok szerint ezeket fenyegető, megtérésre felhívó, figyelmeztető prófétai beszédként kell értelmezni. Uo. 423.

⁴⁰ Uo. 418.

⁴¹ Uo. 420. „talán az a valaki, akinek a héja feltörhető, nincs is még valójában a pokolban, hanem Istennel szembeni ellenkezésében csak afelé tart” – idézi a *Theodramatik IV. 286*-ot Puskás. Uo. Kevin L. Flannery azért kritizálta Balthasart, mert szerinte a tévedhetetlen és meghiúsulhatatlan üdvözítő isteni akarat tanítása abszurd teológiai következtetésekhez vezetne. Daniela Engelhard azonban rámutat, hogy Balthasar sosem vallott ilyet, csupán a megváltó kegyelem túlsúlyáról beszél a bűnös ember vonatkozásában. Flannery azon értelmezése is hibás, miszerint Balthasar azt mondja, hogy Krisztus „kiüresítette a poklot”. Puskás idézi *A három nap teológiája* vonatkozó ellenérvét: „Az ellenkező végtelbe esnénk, ha ebből azt a következtetést vonnánk le, hogy már minden ember meg van váltva [...] Krisztus azzal, hogy megtapasztalta a poklot, üressé tette azt...” Az egész mondat kontextusát kell nézni. Uo. 425.

ki az emberi szabadságot, de az lehetséges, hogy mintegy túljár az eszén [...] a kegyelem kiterjeszkedésének nincsenek határai”.⁴²

A remény egyetemességéről alkotott véleményét Balthasar a keresztény egzisztenciára alapozott érvekkel erősíti tovább. Szenttamási alapokon a szeretet egyetemességéből vezeti le a remény egyetemességét. Hansjürgen Verweyen gondolatát követve ki mondja, hogy: „Aki azzal a lehetőséggel számol, hogy rajta kívül akár csak egyvalaki is örökre elkárhozik, az aligha tud fenntartások nélkül szeretni.”⁴³ Habár ezt a gondolatmenetet később Leo Scheffczyk mérsékelt kritikával illette – mivel szerinte „túlterjeszkedik a bibliai és teológiai remény fogalmán” –, Balthasar frappáns válasszal élt: „De kit zárjak ki akkor ebből a természetfeletti szeretetből, anélkül, hogy a szeretetparancs ellen ne vétkeznek?”⁴⁴ A remény ilyen radikális kiterjesztését ugyanakkor több kortárs teológus problematikusnak tartja, ezért Balthasar álláspontja élénk dogmatikai viták tárgyát képezi.

Összegezve az eddig elmondottakat, Balthasar nem azt tanítja, hogy nincsen pokol, vagy hogy a démonok is megmenekülhetnek: „az isteni szeretet és a kegyelem határtalanságába vetett hit a megváltás egyetemességébe vetett reményt is igazolja, jóllehet a kegyelemmel szemben tanúsított ellenállás elvileg továbbra is fennálló lehetősége miatt megmarad az örök kárhozat lehetősége is”.⁴⁵ Kiterjesztett reménye tehát összhangban áll a *Szentírás* szövegeivel és a Tanítóhivatali megnyilatkozásokkal is: **„Az Egyház reménykedve imádkozik azért, hogy »minden ember üdvözljön« (1Tim 2,4).”** (KEK 1821)⁴⁶ **„Az Egyház imádkozik, hogy senki el ne veszejtse önmagát: »Uram, [...] ne engedd, hogy valaha elszakadjak tőled«. Ha igaz, hogy senki sem üdvözítheti önmagát, az is igaz, hogy Isten »minden embert üdvözíteni akar« (1Tim 2,4), és Nála »minden lehetséges« (Mt 19,26).”** (KEK 1058)⁴⁷

⁴² BALTHASAR, H. U. V., *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a poklóról. Apokatasztaszisz*, 161.

⁴³ PUSKÁS, A., *Egyedül a szeretet*, 422.

⁴⁴ Uo. 424.

⁴⁵ BALTHASAR, H. U. V., *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a poklóról. Apokatasztaszisz*, 161.

⁴⁶ KEK, 485. A remény „(héb. *tikvah*, gör. *elpisz*, lat. *spes*) általános értelemben az akarat válasza egy olyan, az értelem által meglátott jóra, amelynek elérése nem csak tőlünk függ; szeretnénk birtokba venni, és bízunk abban, hogy a szükséges segítséggel a vágyott célt el is fogjuk érni. Teol. értelemben erény, mely készséggé teszi akaratunkat arra, hogy megtéve mindent, ami üdvösségünkhöz szükséges, bizalommal várjuk Isten segítségét, mellyel eljuttat természetfölötti, végső célunkhoz, Önmagához. Hiánya a reménytelenség (végső formája a kétségbeesés), esztelen túlzása a vakmerő bizakodás.” *Magyar Katolikus Lexikon. XI. kötet Pob–Sep*, 550.

⁴⁷ *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (Szent István Kézikönyvek 6) (ford. Diós, I.) Szent István Társulat, Budapest 2013, 297. Habár nem nyer bocsánatot, aki a „Lelket káromolja” (Mt 12,31), nem feledhetjük, hogy „csak Isten képes átlátni az akarat belső formája és a konkrét cselekvések közötti összefüggést. [...] Ezért remélhetjük, hogy minden ember életének hamujában ott izzik a szeretet parazsa, amelyet Isten lángra

Balthasar teológiájában ugyan több kritikus és további kidolgozást igénylő pont azonosítható – így (1.) a bűnös ember lehetséges végső kudarca és Isten szeretetének „verése” közti összefüggés kérdése; (2.) a halál utáni végérvényes döntés lehetősége és módja; valamint (3.) a szentek és misztikusok pokollal kapcsolatos látomásainak teológiai értelmezése⁴⁸ –, mindezek ellenére életműve egyházi recepciója figyelemre méltó. Bíborossá való kinevezése – még ha nem is jelent doktrinális jóváhagyást egyes tételeire nézve – mindenképpen arra utal, hogy teológiai munkásságát a Katolikus Egyház legitim és jelentős hozzájárulásként ismerte el.

Az ortodox teológiában is megfigyelhető a kérdés iránti fokozott érdeklődés, ahol az apokatasztiszis gondolatát gyakran a keleti kereszténység remény-orientált eszkatológiájával hozzák összefüggésbe. Reprezentatív forrásként tekintünk rá Bulgakov saját maga által „univerzális purgatóriumként” elnevezett gondolatkísérletére. Az orosz teológus a patrisztikus hagyomány előtérbe helyezésével – Órigenész és Nüsszai Szent Gergely nyomán – a végítéletben inkább ontológiai fordulatot, s nem külsőséges jogi aktust látott. Számára a feltámadás nem valamiféle utópisztikus elképzelés – mint kortársánál, Nikolai F. Fiodorovnál, aki a tudományos fejlődéstől várta a halottak feltámasztását –, és nem is az isteni cselekvés ráerőltetése egy passzív létezőre. Szinergisztikus megközelítésének alapja, hogy minden egyéni lélek Istennel egyazon cselekvésben vesz részt, Isten csak azt az energiát adja meg, amely a folyamathoz szükséges.⁴⁹

Bulgakov szerint Isten nem pusztítja el saját teremtett létezőit, mivel akkor az azt jelentené, hogy tévedett velük kapcsolatban. A létezők sem tudnak önmegsemmisülni, mivel egyedül Istennek van hatalma a semmiből valamit teremteni vagy adott esetben a teremtést megsemmisíteni. Ezért a létező sorsa nem lehet más, mint hogy elfogadja a feltámadást, mint elkerülhetetlen eseményt. A Szentháromság kenózisa a parúziakor végérvényesen megszűnik, mindenki felismeri Krisztust, az istenembert: „Az ítélet és az elkülönülés abban áll, hogy minden emberi létező saját, Krisztusban létező örökkévaló képe előtt fog állni Krisztus előtt. És ebben a képben meg fogja látni saját valóságát, és ez az összehasonlítás lesz az ítélet [...] a feltámadásban nem marad többé hely hamis

lobbanthat.” MÜLLER, G. L., *Katolikus dogmatika. A teológia tanulmányozásához és alkalmazásához* (ford. Hegyi, M.) (szerk. Puskás, A.), Kairosz Kiadó, Budapest 2007, 545.

⁴⁸ PUSKÁS, A., *Egyedül a szeretet*, 423–429.

⁴⁹ GAVRILYUK, L. P., *Universal Salvation in the Eschatology of Sergius Bulgakov*, *Journal of Theological Studies*, Vol. 57, Pt 1 (2006), 116.

önsajnálatra, spirituális vakságra, vagy önbecsapásra [...] nem lesz többé lehetőség anti-kereszténynek lenni” – állítja Bulgakov *Neviesta Agntsa* c. 1945-ös munkájában.⁵⁰

A Keleti hagyományhoz kapcsolódva a túlvilági kínzásokat inkább belső és spirituális, semmint külső és fizikai kínokként értelmezi. Úgy gondolja lehetetlen lesz a gonoszság felé fordulni, mivel a *2Kor* 3,18 értelmében pusztán a „kegyelemről kegyelemre” való haladás az egyetlen lehetőség.⁵¹ Mivel a pokol az angyali bukás és az ember bűnbecsapásának következménye, nem lehet ugyanolyan valóságértéke mint Isten teremtésének, és nem lehet az Isten országával ellentétes tükör-valóságként értelmezni – ez ugyanis lábens manicheizmus lenne.

Bulgakov azt is kifogásolja, hogy egy olyan döntés, amely az időbeli bűnökre örökkévaló büntetést helyez kilátásba antropomorf, bosszúszomjas és vérengző isten képzetéhez vezet.⁵² Még emberi viszonylatban is igazságtalan lenne, ha ez előfordulna, ráadásul célja sincs ezeknek a szenvedéseknek, ha nincs lehetőség a javulásra. A létezők ilyen módon statikusan jéggá dermednek, semmiféle dinamika nem történik az öröklétben.⁵³ Felvetődik az is, hogy miként képes a morális egységben és a testi valóságban közösen részesedő emberiség közönyösen elviselni, hogy kettészakadt üdvözltekre és kárhozottakra? Ha a pokol örök, akkor az igazak továbbra is szenvednek, együtt szenvednek az elbukottakkal.⁵⁴ Ezért Bulgakov szerint mivel minden lélekben van bűn, senki nincs, aki ne égne a benne lévő pokol miatt, és mindenkinek a lelkében ott ég a paradicsomi fény, mégha csak egy kicsiny pont vagy távoli visszfény is.⁵⁵ Az *1Kor* 3,15 értelmében – mely, mint még látni fogjuk, az apokasztaszisz tanításában egyfajta interpretációs kulcs sokak számára – mindenki megmenekül, de „csak mintegy tűz által”.

Bulgakov mint ortodox szerző nem a tisztítótűzön való áthaladásról beszél, hanem minden létező saját pokoljárásáról. Az is látszik mindebből, hogy az apokasztaszisz radikális formái ténylegesen problematikussá teszik, illetve implicit módon tagadják a pokol tartós vagy végleges realitását. Éppen ezért az apokasztaszisz tanítását vallók és az

⁵⁰ Uo. 118-119. (ford. tőlem)

⁵¹ Uo. 122.

⁵² GAVRILYUK, L. P., *Universal Salvation in the Eschatology of Sergius Bulgakov*, 110-132.

⁵³ Uo. 123.

⁵⁴ Ezt a kérdést Balthasar is nyitva hagyta. BALTHASAR, H. U. V., *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a pokorról. Apokasztaszisz*, 145-148. A katolikus álláspont a következő: „A szentek a mennyben nem ingadoznak a boldogság tapasztalata és a kárhozottakkal való együttézés között, hanem mindent Isten igazságosságának fényében látnak. Teljesen azonosulnak Isten akaratával [...] Emiatt nem szomoríthatja meg őket semmiféle ezzel ellentétes tapasztalat. A pokol mint eltorzult szabadság a »gonoszság« kifürkészhetetlen »titka kell«, hogy maradjon (*2Tessz* 2,6).” MÜLLER, G. L., *Katolikus dogmatika*, 548.

⁵⁵ GAVRILYUK, L. P., *Universal Salvation in the Eschatology of Sergius Bulgakov*, 124.

ortodox/római katolikus felfogás között jóval jelentősebb a teológiai távolság, mint amekkorá az eltérés a keleti és a nyugati hagyomány között a tisztítótűz értelmezését illetően. Mindazonáltal „ma már nem tekinthetjük ezeket az eltéréseket egyházakat szétválasztó különbségnek, mivel mindkét egyház vallja a szentek közösségét és a közbenjáró ima értékét. Nincsen szükség arra sem, hogy minden áron ugyanannak a modellnek a keretében gondoljuk el az egyéni és az egyetemes eszkatológia kapcsolatát” – állítja Gerhard L. Müller.⁵⁶

Bulgakov a bukott angyalok és a Sátán számára is kiterjesztette ezt a reményt, és azt állította, hogy a tökéletes bűnbánat és megtérés számukra is elkerülhetetlen: „Képes a Sátán önmagával végtelenül – s ilyen értelemben örökké – harcolni ebben a negatív örökkévalóságban, vagy végül elveszíti erejét ebben a csatározásban és egy bizonyos ponton leeresztett kézzel vallja meg tehetetlenségét?”⁵⁷ Bulgakov szerint Krisztus áldozata még a démonok világát is felöleli. Ez a megbocsátás véleménye szerint semmiképpen sem mond ellent az isteni igazságosságnak, hiszen ezek a létezők valamilyen módon úgyis leróják majd büntetésüket.

Érvelésének megvannak a gyenge pontjai is: számára ugyanis a teremtmények szabad akarata bármennyire is messze távolodott Istentől a lázadásban, nem képezhet akadályt Isten ereje és jósága számára. Bergyajev is abban látta Bulgakov tévedését, hogy üdövről-determinisztikus nézete még csak lehetőséget sem hagy a létezők számára, hogy Istent végérvényesen elutasíthassák.⁵⁸ Még látni fogjuk, hogy a szabad akaratra használt kifejezés a latin változatot megelőző görögben pontosan a létező ön-determinálásra, adott esetben önsorsrontásra való képességét jelöli. Gavrilyuk hangsúlyozza, hogy a bűnbeesés és a rossz eredete nem kevésbé paradox, mint a lehetőség, hogy a létező végérvényesen ellene mondjon teremtményének: „Ha az első cselekedetet a mindenható és tökéletesen jó Isten megengedte, akkor szintúgy lehetséges, hogy ugyanez az Isten szintén megengedi a végső elutasítás aktusát”.⁵⁹ Ami pedig az Istenben létező kép hasonlatosságára való alakulást illeti, attól még, hogy tudjuk a jót – és ez a jó lehet akármilyen meggyőző – még nem biztos, hogy tenni fogunk ezért a jóért – gondolhatunk itt a megátalkodott bűnösökre.

⁵⁶ MÜLLER, G. L., *Katolikus dogmatika*, 505.

⁵⁷ GAVRILYUK, L. P., *Universal Salvation in the Eschatology of Sergius Bulgakov*, 126. (ford. tölem)

⁵⁸ Uo. 129.

⁵⁹ Uo. 130. (ford. tölem)

Talán a legnagyobb kérdés az, hogy ha minden jóra fordul, akkor vajon Isten szemébe hűny-e az emberi történelem megannyi tragikus és szégyenteljes eseménye fölött? A kérdés körüli feszültségek rámutatnak: a végső helyreállításról folytatott viták mélyén a keresztény istenkép koherenciájának és az emberi szabadság értelmezésének problémája húzódik meg. Éppen ezért a továbbiakban szükséges visszalépni a modern recepció történeti és tartalmi keretéből ahhoz az alapkérdéshez, amely mindezen vitákat lehetővé tette: milyen szentírási és hagyománytörténeti előfeltevések teszik egyáltalán értelmezhetővé az apokatasztaszisz gondolatát?

1. A végső helyreállítás teológiai alapjai

1.1 Az üdvösség univerzalitása a *Szentírásban* és a rabbinikus hagyományban

Ez az alfejezet a dolgozat egész érvelésének hermeneutikai keretét adja meg. A szentírási, rabbinikus és apokrif hagyomány vizsgálata nem kiindulópontként, hanem értelmezési horizontként szolgál: annak előzetes feltérképezésére, hogy az Órigenész által kidolgozott tanítás milyen lehetőségek és feszültségek között értelmezhető a szentírási hagyomány tágabb eszkatológiai keretében. A cél nem a végső helyreállítás bibliai „bizonyítása”, hanem annak megvilágítása, hogy a végső helyreállítás gondolata miként jelenik meg – vagy éppen hol ütközik határba – a vizsgált szövegek eszkatológiai diskurzusában.

Általában elmondható, hogy az örök üdvösségre vonatkozó ígélet a *Szentírás* lényegi mondanivalóját képezi. Érdekes példát nyújt erre Órigenész, aki az *LXX* fordítását alapul véve értelmezte Jeremiás 15,19 versét. A görög mondat különleges jelentőségre tesz szert, amikor azt a lélek végső állapotára vonatkoztatjuk: *’Εὰν ἐπιστρέψῃς, καὶ ἀποκαταστήσω σε, καὶ πρὸ προσώπου μου στήσῃς...* A magyar fordítások azonban csak részben tükrözik ezt az anagogikus értelmezést. Például a SzIT változata szerint: *Ha visszatérsz, engedlek visszatérni, hogy szíнем előtt állhass.* A RUF szövege hasonlóan fogalmaz: *Ha megtérsz, megengedem, hogy újból szolgálatomba állj.* Az eredeti görög változat azonban egy mélyebb értelmezési lehetőséget is felkínál: az *ἀποκαθίστημι* ige nem csupán a visszatérést, hanem egy helyreállított, tökéletes állapotot is sugall, amely Órigenész gondolkodásában a lélek végső megdicsőülésére utal. Talán bátoríthatunk így is fordítani: *Ha visszatérsz (meghalsz), helyreállítalak téged, és a szíнем előtt állsz.*⁶⁰

Az örök üdvösség univerzalista értelmezését számos ószövetségi szöveghely is alátámasztja. Izajás próféta például így fogalmaz: *Szabadításom örökre megmarad.* (Iz 51,6) Ugyanez a gondolat jelenik meg az *Izajás* 66,18–22-ben: *eljövök, hogy összegyűjtsék minden nemzetet és nyelvet [...] mert ahogyan az új ég és az új föld, amelyet én alkotok, fennmarad szíнем előtt – mondja az Úr –, úgy marad fenn a ti ivadékok és*

⁶⁰ A héber változat alapján (תָּשִׁיב נַפְשִׁי בְּרִיךְ לִפְנֵי תַעֲמִיד) is megengedhető, hogy helyreállításként/megújításként fordítsuk a שָׁוָה ige hífil alakját. Lásd SZABÓ, M., *Bevezetés a bibliai héber nyelvbe*, Szent István Társulat, Budapest 2017, 165.

nevetek.⁶¹ Ezekielnél ezt olvashatjuk: *Életemre mondom, én, az Úr Isten, nem akarom az istentelen halálát, hanem azt, hogy az istentelen megtérjen útjáról és éljen* (Ez 33,11). A *Siralmak* 3,32–33 szerint: *Mert nem taszít el örökre az Úr, ha megszorított is, irgalmaz nagy kedvessége szerint.* A *Bölcsesség könyve* 11–12 pedig meghatóan ábrázolja Isten irgalmasságát:

mégis könyörölsz mindenen, mert módodban áll minden, s elnézed az emberek bűneit a bűnbánatért, mert szereted mindazt, ami van, semmit sem utálsz abból, amit alkottál. Mert ha gyűlöltél volna bármit is, meg sem teremtetted, s meg sem alkottad volna. Hogy is maradhatna meg bármi, ha te nem akarnád, és hogyan maradhatna fenn, amit nem hívtál létre? Kímélsz mindent, mivel a Tiéd, Uram, s az élőben leled örömet! [...] Nem mintha nem lett volna erőd... egy kemény igével egyszeriben kiirtani őket. Mégis apránként büntetted őket, hogy alkalmat adj a bűnbánatra. [...] hogy mikor ítélsz alkalmat adsz a megbánásra.

S habár így végződik a fejezet magyar fordítása: *ezért jött el végső pusztulásuk* (Bölcs 12,27), az *LXX* szövegében csak ennyit olvashatunk *τὸ τέρας τῆς καταδίκης ἐπ’ αὐτοὺς ἐπῆλθεν* – *ezért fokozott elítélés/elmarasztalás jött rájuk* – így is lehetne fordítani. Végső és örökkévaló kárhozatról nincs szó, az igeidők sem engedik meg az ilyen értelmezést.

Vizsgáljuk most meg az isteni irgalom kimeríthetetlenségének témáját a zsidóság későbbi tanfejlődésének fényében is. Alapszövegnek tekinthető a *Kiv* 34,6-7 és a *Mik* 7,18-20 – ugyanis mindkét részlet olyan tulajdonságait jelöli Istennek, melyek, ha nem is istennevek, de néhány rabbi szerint mindenképpen olyan elnevezések, melyek emlékezetbe idézése, az azokon való mindennapi kontempláció, valamint a tulajdonságok begyakorlása szavatolhatja a teremtmények üdvösségét.

A recitálás segítségével Yohanan rabbi szerint elnyerhető Isten megbocsátása:

Valahányszor Izrael népe vétkezik, cselekedjenek így előttem: a közösség előimádkozója öltse magára az imasálat, és nyilvánosan mondja el az irgalom tizenhárom tulajdonságát, és én megbocsátok nekik. (Talmud Bavli Rosh Hashanah 17b)⁶²

⁶¹ Azért az idézet folytatása azt a nézetet erősíti meg, hogy lesznek létezők, akik elenyésznek: *látják majd azoknak az embereknek a holttestét, akik elpártoltak tőlem; mert fergük nem pusztul el, és tüzük nem alszik ki, s iszonyattá lesznek minden ember számára.* (Iz 66,24)

⁶² https://www.sefaria.org/Rosh_Hashanah.17b.5?lang=bi (Utolsó megtekintés ideje: 2026. 01. 07.)

De mely szavakat kell ismételgetni? A rabbinikus tanításban és a középkori zsidó miszikában alapvető tanítás, hogy Istennek van tizenhárom attribútuma (שְׁלוּש־עָשָׂר מִדּוֹת), melyek mintegy csatornaként, árnyalatként, megnyilvánulási formaként szolgálnak az irgalom (חֶסֶד) világbajövetelére. Az isteni igazságosság és irgalom közötti feszültség élénken foglalkoztatta a zsidóságot is, tehát fontosnak tartom „idősebb testvéreink” mondanivalóját legalább alapvonalaiban ismertetni a kérdéskörrel kapcsolatban.

Habár alapvetően folyószövegről van szó, az eredeti héber nyelv megengedi, hogy felsorolásszerűen különválasszuk a tulajdonságokat. Az Isteni irgalom attribútumait esetenként máshogy osztják fel, de a rabbinikus konszenzus⁶³ szerint a következők:

<i>Kiv</i> 34,6-7	Fordítás	<i>Mik</i> 7,18-20	Fordítás
1. יְהוָה	1. Jahve	1. מִי-אֵל	1. Ki olyan, mint te?
2. יְהוָה	2. Jahve ⁶⁴	כְּמֹנֶךְ	
3. אֵל	3. Isten	2. נִשָּׂא עֵינַי	2. Elveszi a bűnt
4. רַחוּם	4. Irgalmas	3. וְעָבַר עַל	3. Megbocsátja a vétket
5. וְחַנוּן	5. Kegyes	פָּשַׁע	
6. אֲפִים אֶרֶךְ	6. Lassan gyúlik haragra	4. לְשֹׂאֲרֵית	4. Öröksége maradékához
7. וְרַב-חֶסֶד	7. Gazdag a szerető kegyelemben	5. לֹא הִתְזַיַּק	5. Nem haragszik mindörökre
8. וְאַמֶּת	8. Igazság	לְעַד אָפוֹ	
9. חֶסֶד נֶצֶר	9. Szerető kegyelmét ⁶⁵ megtartja ezrek számára	6. כִּי חָפֵץ	6. Kedvét leli az irgalomban
לְאֵלִים		חֶסֶד הוּא	
10. עֵינַי נִשָּׂא	10. Megbocsátja a bűnt	7. יָשׁוּב	7. Visszatér irgalma hozzánk
11. וְנִפְשָׁע		יִרְחָמֵנוּ	
12. וְחִטָּא	11. Megbocsátja az áthágásokat	8. יִכְבֹּשׁ	8. Elnyomja vétkeinket
13. וְנִקְהָ		עֲוֹנוֹתֵינוּ	
			9. Tévedéseinket a tengerbe veti

⁶³https://www.chabad.org/parshah/article_cdo/aid/3609722/jewish/What-Are-the-13-Attributes-of-Mercy.htm#footnote12a3609722 (Utolsó megtekintés ideje: 2025. 06. 26.)

⁶⁴ A tetragrammaton („aki van”) duplikációja Isten marandóságát jelképezi és a következetességet várja tőlünk erényes és megbocsájtó szeretetünk gyakorlásában.

⁶⁵ Mivel nincs egy felesleges szó sem a „mennyei Írásban” a חֶסֶד kettős említése is jelentőségteljes, Isten irgalma minden képzeletet felülmúl. KLEIN, F. M., *The Thirteen Attributes of the Divine. Toward a Theology of Forgiveness and Reconciliation in the Third and Fourth Generations*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014, 109. A szerző gondolatait érdemes napjaink generációs konfliktusainak fényében elolvasni, ismertetni.

	12. Megbocsátja a céltévesztést 13. Megtisztít	9. וְתִשְׁלַח בְּמַצְלוֹת יָם כָּל חַטָּאתָם 10. תִּתֵּן אֶמֶת לְיַעֲקֹב 11. חֶסֶד לְאַבְרָהָם 12. אֶשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבְתָּיִנוּ 13. מִיְּמֵי קֶדֶם	10. Jákobnak igazságot ad 11. Ábrahámnak kedvességet ad 12. Melyet hajdanán atyáinknak ígértél 13. A legrégebbi napoktól
--	---	---	---

A Kiv 34 így folytatódik:

וְנִקָּה לֹא יִנָּקֶה פֶּקֶד עֲוֹן אֲבוֹת עַל-בָּנִים וְעַל-בְּנֵי כְּנִים עַל-שְׁלֵשִׁים וְעַל-רִבְעִים

(*de nem hagyja egészen büntetés nélkül, hanem az atyák vétkeit számonkéri fiaiktól és unokáiktól harmad- és negyedízig.*) A וְנִקָּה לֹא יִנָּקֶה negatív értelmet erősítő *infinitivus absolutus*, tehát így fordítható: *bizonyosan nem bocsátja meg...* (vö. Joel 4,19-21).⁶⁶ Yohanan Muffs úgy gondolja, hogy azok a bibliai történetek, melyek az azonnali büntetés elnapolásáról beszélnek (például 1Kir 21,28-29; 2Kir 22), szintén az isteni kegyelemről és megbocsátásról tanúskodnak.⁶⁷ Orit Malka azonban nem ért ezzel egyet, szerinte ez az elnapolás inkább a szigor attribútuma (מַנְת הַדִּין). Különösen megnehezíti az értelmezők dolgát, hogy az irgalmasság tizenhárom attribútuma az aranyborjú imádatáért leölt háromezer (nem pedig huszonháromezer stb. [SzIT] vö. ApCsel 2,41) ember halála után szerepel. Ezért a kutató inkább a szövetség-teológiába ágyazva, a közel-keleti vazallusszerződések mintájára értelmezi a Kiv 34-et. Eszerint Isten a népnek mint kollektívumnak megkegyelmez, de az egyéni létező vétké magával vonja az arányos büntetést. A *Talmud Bavli Rosh Hashanah* 17b az Iz 6,10 nyomán szintén az Izrael mint korporatív személy számára fenntartott, szövetség betartásából eredő lehetőségekről beszél.

⁶⁶ SZABÓ, M., i. m., 104.

⁶⁷ ORIT, M., *The Thirteen Attributes of Mercy? On the Possible Meanings of Repentance*, Ateret Zvi Prize essay, Hadar Institute, 5781 (2020/21), 5.

Ezzel szemben a rabbik a megtérés szerepét hangsúlyozzák, amennyiben az ember megbánja vétkeit, bocsánatot nyer. Akik nem bánják meg bűneiket, nem nyernek bocsánatot – állítja Rabbi Elazar a babilóniai Talmudban (*Yoma* 86a)⁶⁸. Habár a bibliai multigenerációs kapcsolat modell párhuzamosan együtt él a rabbinikus perszonális modellel, ne feledjük, hogy az utolsó napon egy szövetség által egybekovácsolt közösség tagjaiként esünk ítélet alá. Ez a megközelítés az eszkatológia és az ekkleziológia közötti kapcsolat mélyebb vizsgálatára sűrget minket.⁶⁹

Ami a Mikeásnak kinyilvánított attribútumokat illeti, ezek Isten mélyebb misztériumait tárják fel, magasabbrendűek, mint a Mózes által bemutatottak, mivel nincs olyan sok szó bennük a szigorról és a távolságtartó hideg igazságosságról.⁷⁰ A tizenhárom szám Izrael tizenhárom törzsét jelképezi – amennyiben József két fiát Efraimot és Manassét különválasztjuk (tegyük hozzá, hogy ez a szám Jézusra és a Tizenkettőre is oda mutat). Ne feledjük azt sem, hogy a zsidó gyermekek tizenhárom évesen vállalják a Tóra megtartását (בת מצוה/מצוה בר).

Kabbalisztikus értelmezésben tizenhárom szirom védi a rózsát/liliomot (שושנה), ami Isten jelenlétét és Isten népét jelképezi a világban.⁷¹ A tövis (חור) a világban lévő gonoszsgot jelentik. Az isteni irgalmasság tizenhárom attribútuma a tövis felett helyezkedik el, ami azt is jelképezi, hogy mindennapjaink során ítélkezésünket „édesíteni” kell az irgalmasság által. Zárójelben jegyzem meg, hogy az ítélkezés feloldása a megbocsátó szeretetben Jézus Krisztus egyik legfőbb erkölcsi tanítása. Ha a tövis eltakarja a rózsát, az olyan, mint amikor az isteni fény és jelenlét elrejtőzik. Az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlása azonban közel hozza a világba az isteni fényt. Az sem véletlen, hogy Isten nevének első említésétől a második előfordulásig tizenhárom szó van a *Teremtés könyvében*:

אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֶּהוֹ וְנָהוּ וְחָשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וּרוּחַ אֱלֹהִים

A *Szentírásban* ezek után a fény teremtése következik. A tizenhárom attribútum valójában Isten egyazon cselekedete felénk, és ezt az is megerősíti, hogy a tizenhárom az „egy” (אֶחָד) szó összesített száértéke (1+8+4). A *petiha* nevű rabbinikus exegetikai

⁶⁸ <https://www.chabad.org/torah-texts/5446498/The-Talmud/Yoma/Chapter-8/86a> (Utolsó megtekintés ideje: 2025. 11. 21.)

⁶⁹ Uo. 6–12.

⁷⁰ https://www.chabad.org/parshah/article_cdo/aid/3609722/jewish/What-Are-the-13-Attributes-of-Mercy.htm#footnote12a3609722 (Utolsó megtekintés ideje: 2025. 06. 26.)

⁷¹ CSILLAG, D.–MIKLÓS, T. (szerk.), *Zohár. A Teremtés könyvéről* (ford. Uri, A.), Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 2014, 23.

technika alapelve, hogy nem Tórából vett résszel magyarázzák a Tórát. A *Zóhárban* jelen esetben az *Énekek éneke* szolgál bevezetőként a *Teremtés könyvében* rejlő titkos tanítások kibontásához. Ne feledjük, hogy Órigenész számára is ez a könyv volt „a misztikus élet, a lélek és Isten között kialakuló egység csúcspontjának könyve”.⁷² Talán ezért is érdemes volt számot vetni a rabbinikus koncepciókkal, még akkor is, ha Krisztusról ezekben látószólag kevés szó esik.

Talán kimondhatjuk, hogy már az ószövetségi tanítás is Isten megbocsátó szeretete felé mutat. Hozzá kell azonban tenni, hogy Órigenész elsődleges forrása az *LXX* volt, melyből nem rajzolódik ki ilyen szépen ez a szakrális aritmetikára épülő felosztás, csak a rabbinikus értelmezések választják szét ezt a tizenhárom tulajdonságot. Azt azonban elmondhatjuk, hogy míg Órigenész a *Septuagintából*, addig a zsidó írásmagyarázók a héber alapszövegből olvasták ki ugyanazt a tanítást: hogy Isten nem haragszik örökre, irgalma túlterjed haragjánál. Az isteni irgalom tizenhárom attribútuma reményem szerint kibővíti az apokatasztaszis tanításának hermeneutikai horizontját, hiszen vizsgálódásom nemcsak az újszövetségi kinyilatkoztatás és a görög filozófia, hanem a zsidó teológiai reflexió irányából is megkísérelte körüljárni a kérdést. Nem feledhetjük ugyanis, hogy Órigenész kapcsolatban állt rabbikkal, műveiben szép számmal hivatkozik zsidó magyarázatokra és apokrif iratokra is – állítja Daniélou.⁷³

Ezek után vizsgáljunk meg néhány olyan újszövetségi mondatot, amelyek Isten mindenkit érintő üdvözítő tervéről tanúskodnak. Jézus arra hívja tanítványait, hogy életükkel tükrözzék mennyei Atyjuk jóságát: *Így lesztek fiai mennyei Atyátoknak, aki fölkelte napját jókra is, gonoszokra is, esőt ad igazaknak is, bűnösöknek is (Mt 5,45)*. Keresztelő János így mutatott rá Jézusra: *Nézzétek, az Isten Báránya! Ő veszi el a világ bűneit (Jn 1,29)*.⁷⁴ Jézus ítéletének isteni logikája a következő: *Nem azért küldte el Isten a Fiát a világba, hogy elítélje a világot, hanem hogy üdvösséget szerezzen a világnak (Jn 3,17)*. Jézus önmagáról szólva kijelenti: *Én vagyok a feltámadás és az élet. Aki hisz bennem, még ha meghal is, élni fog. Az, aki úgy él, hogy hisz bennem, nem hal meg örökre (Jn*

⁷² LOUTH, A., *A keresztény misztikus hagyomány gyökerei*, 99.

⁷³ DANIÉLOU, J., *Origen* (trans. Mitchell, W.), Sheed and Ward, New York 1955, 174-178.

⁷⁴ Már Órigenész idejében is voltak, akik a „világ” szót kizárólagosan az egyházra értették. Órigenész úgy gondolta, hogy ha a végidőben vett Egyházra értjük ezt, akkor megengedhető ez az értelmezés, ha azonban a jelenben lévő zárandok egyházra értjük ezt, akkor ez elsősorban feladatot jelent a többi ember felé. Vö. ÓRIGENÉSZ, *Kommentár a János evangéliumához* (ford. Somos, R.) (Catena 13) (szerk. Hidl, Gy.–Somos, R.), Kairosz Kiadó, Budapest 2017, 236-237.

11,25). Amikor pedig Jézus a kereszthaláláról beszél, ezt mondja: *Én meg, ha majd föl-magasztaltatom a földről, mindenkit (πάντας) magamhoz vonzok (Jn 12,32).*

A János-evangélium további tanúságtétele is az egyetemes üdvösségről szól: *„mert hiszen nem azért jöttem, hogy elítéljem a világot, hanem hogy megváltsam a világot.” (Jn 12,47)* Isten hatalmának terjedelmét Jézus így mutatja be: *Hatalmat adtál neki minden ember (πάσης σαρκός) fölött, hogy akiket neki adtál, azoknak örök életet adjon. (Jn 17,2).* Itt a „minden hús” kifejezés a bibliai antropológia szerint nem lekicsinylő értelemben, hanem arra utal, hogy Isten az ember gyenge, halandó és látható részét is üdvözíteni akarja a Szentlélek által.⁷⁵ *Láttuk és tanúságot teszünk róla, hogy az Atya elküldte a Fiút a világ Üdvözítőjéül (1Jn 4,14).* Isten célja, hogy minden ember – „πάντας άνθρωπος” – üdvözüljön és eljusson az igazság ismeretére.

Erről tanúskodik Pál apostol is: *egy az Isten, egy a közvetítő is Isten és ember között: az ember Krisztus Jézus, aki váltságul adta magát mindenkiért és tanúságtételül a meghatározott időben (1Tim 2,4–6).* *Azért fáradunk és küzdünk, mert bízunk az élő Istenben, aki minden embernek üdvözítője, kivált a hívőnek (1Tim 4,10).* Az apostol gyakorlati tanácsaiban is megjelenik ez az üdvözítő szándék: *adjuk át az ilyet a sátánnak testének romlására, hogy lelke üdvözüljön az Úr napján (1Kor 5,5).* Ugyanebben a levélben Pál így fogalmaz: *Mindenkinek mindene lettem, hogy mindenkit (πάντας) üdvözítsek (1Kor 9,22).* Az üdvösség egyetemes volta különösen hangsúlyos a Római levélben. *Ahogy egynek vétke minden emberre kárhozatot hozott, ugyanúgy egynek üdvösséget szerző tette minden emberre kiárasztotta az életet adó megigazulást (Róm 5,18).*⁷⁶ *Továbbá: Isten ugyanis minden embert az engedetlenségben fogott össze, hogy mindenkin könyörüljön (Róm 11,32).*

Isten ugyanis Krisztusban kiengesztelődött a világgal, nem tartja számon vétkeinket, sőt ránk bízta a kiengesztelődés igéjét (2Kor 5,19). Azért történik ez, *hogy Jézus nevére hajoljon meg minden térd a mennyben, a földön és az alvilágban, s minden nyelv hirdesse az Atyaisten dicsőségére, hogy Jézus Krisztus az Úr (Fil 2,10–11).* *Ő azzal az erővel, amellyel mindent hatalma alá vethet, átalakítja gyarló testünket, és hasonlóvá*

⁷⁵ Vö. MCGREGOR, P. J., *Bevezetés Joseph Ratzinger teológiai antropológiájába a Gaudium et Spes 14. pontjához írt kommentárja alapján* (ford. Gájer, L.) in *Vigília* (2025/1), 17.

⁷⁶ Úgy gondolom, van egy fontos tanítás ebben és az ezt követő mondatban: *Ahogy egy embernek engedetlensége miatt sokan bűnössé váltak, egynek engedelmességéért sokan (πολλοί) meg is igazultak (Róm 5,19).* Amíg Krisztus áldozata kegyelemből mindenki számára üdvöt hozó, a megigazulás már a kegyelem erőterében meghozott praktikus döntéseinket, a szeretet által formált hitet feltételezi.

teszi megdicsőült testéhez (Fil 3,21); mert nem akarja, hogy valaki is elveszen, hanem hogy mindenki bűnbánatot tartson (2Pét 3,9); és a Jel 19–22 fejezetének tüzes és kénköves tavaról szóló része.⁷⁷ Ezt a kis katalógust nyugodtan nevezhetnénk az evangélium summájának.

Az ekpürózissal összefüggő rész: *Az (Úr) napja ugyanis nyilvánvalóvá teszi, mivel tűzzel érkezik, és a tűz majd megmutatja, kinek mit ér a munkája. Akinek építménye megmarad, jutalomban részesül. De akinek műve elhamvad, az kárt vall. Maga ugyan megmenekül, de csak mintegy tűz által (1Kor 3,13–15).* Konkrétan az apokasztazisról szóló helyek pedig a következők: *Az egybegyültek erre megkérdezték: – Uram, mostanában állítod helyre (ἀποκαθιστάνεις) Izrael országát? – Nem tartozik rátok – felelte –, hogy ismerjétek az időpontokat és a körülményeket. Ezeket az Atya szabta meg saját hatalmában (ApCsel 1,6–7); hogy eljöjjön az Úr színétől a megenyhülés ideje, és elküldje az elsősorban nektek rendelt Megváltót, Jézust, akit az égnek kell befogadnia egészen a minőség megújulása (ἀποκαθαστάσεως πάντων) idejéig, ahogy az Isten réges-rég megmondta szent prófétái ajka által (ApCsel 3;20–21); hogy elérkezik az idők teljessége, és Krisztusban, mint Főben, újra egyesít mindent (πληρώματος τῶν καιῶν ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα), ami a mennyben és a földön van (Ef 1,10).*

Krisztusban mindenki életre is kel. Mindenki, amikor sorra kerül: először Krisztus, majd az ő eljövetelekor mindnyájan, akik Krisztushoz tartoznak. Azután következik a vég, amikor is (Krisztus) átadja az Istennek, az Atyának az uralmat, miután minden felsőbbséget, hatalmat és erőt megsemmisített. Addig kell ugyanis uralkodnia, amíg ellenségeit mind lába alá nem veti. Utolsó ellenségként a halál semmisül meg, hiszen „mindent lába alá vetett”. Amikor arról van szó, hogy minden alá van neki vetve, természetesen kivétel az, aki mindent alávetett neki. S ha majd minden alá lesz

⁷⁷ Ramelli szerint a tűz mellett a kén János látomásában annak a jele, hogy ennek a tónak valamiféle tisztító funkciója is van, nem a pusztítás a célja. A kén ugyanis gyógyászati szer is volt hosszú évszázadokig, antiszeptikus, gombaölő és nyákoldó hatásáról ismert. RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 45–46. Órigenész nyomdokain haladva, allegorikus értelemben azt mondhatjuk, a tó fertőtlenít, kiöl minden gonosz által átszőtt hálózatot és oldja spirituális fellélegzésünk akadályait. Hozzáteszem, sokatmondó, hogy János nem említ konkrét személyeket a tóba vetettek kapcsán, mindössze megelégszik azzal a formulával, hogy „akiknek neve nincs az Élet Könyvében”. A minden rossz összefoglalásaként (ἀνακεφαλαιώσις πάσης ἀδικίας) megjelenő Bestia és a Hamis Próféta sem konkrét nevek, hanem egy látomás metaszintű alanyai. Ez megfelel a Katolikus Egyház azon tanításának, hogy senkiről nem állítja, hogy végérvényesen elkárhozott volna. Mindazonáltal a következő sorban lévő mondat: *A többi a Lovas kardja ölte meg, amely a szájából tört elő. És az összes madár jóllakott a húsból (Jel 3,21)* nem helyez kilátásba semmiféle tisztulást.

*neki vetve, maga a Fiú is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki,
hogy Isten legyen minden mindenben. (1Kor 15, 22–28)*

Ahol fontosnak tartottam, kiemelttem a kulcskifejezéseket, azért, hogy ez a valóban egyetemes jelleg kidomborodjon. Egy olyan egységes üzenet különböző darabjait illeszthettük össze, melyek ugyan a *Szentírás* különböző könyveiben találhatóak, mégis az örömhír mibenlétének páratlan kompozíciójává állhatnak össze.

1.2 Következetesség a *Szentírás* szóhasználatában: αἰώνιος vagy αἰῶδιος

Mindezek fényében tanítja-e a *Biblia* az örök kárhozat lehetőségét? Hans Urs von Baltasar azokat az újszövetségi passzusokat, amelyek a „külső sötétséget” és az „el nem pusztuló férget” említik, úgy értelmezi, hogy ezek nem az örök poklot jelentik. Szerinte „nem feltétlenül az örök pokol az a börtön, ahová az irgalmat nem ismerőket vetik, míg meg nem fizetik mindazt, amivel tartoznak (Mt 5,25; 18,34)”.⁷⁸ A szinoptikus evangéliumok minden esetben arra helyezik a hangsúlyt, hogy az embernek meg kell értenie és utánoznia kell ezt az abszolút és könyörtelen szeretetet: „az ember döntés elé van állítva” – vonja le a végkövetkeztetést a svájci teológus.⁷⁹ Tehát az Úr Jézus nem azzal a céllal beszél az ítéletről, hogy horrorisztikus képekkel paralizáljon minket, hanem hogy döntés elé állítson. Beszéde performatív erejű, a kimondott szavak címzettjeikben „folyamatok elindulását okozzák.”⁸⁰

A Mt 18,8 és 25,41 passzusokban szereplő „örök tűz” (πῦρ τὸ αἰώνιον) értelmezésében Ramelli rámutat arra, hogy a *Szentírás* az „örök” jelzőt éppen a földi tapasztalattal szembeállítva használja: míg az evilági tűz kialszik, ha elfogy a tápláléka, és a féreg elpusztul biológiai idejének leteltével, addig a másvilági tűz nem alszik ki, és a másvilági féreg nem pusztul el. Ezért az αἰώνιον-t helyesebb lenne „nem evilági” -ként fordítani. Alapos nyelvészeti vizsgálata szerint az αἰών-ból képzett αἰώνιος melléknév az LXX-ben számos helyen előfordul: például „örök szövetség” (αἰώνιος διαθήκη – Gen 9,16); a

⁷⁸ BALTHASAR, H. U. V., *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a poklóról. Apokatasztaszisz*, 24.

⁷⁹ Uo. 24-25.

⁸⁰ VINCZE, K., *Isten Igéje és a beszédre képes ember. Igeteológiai és nyelvfilozófiai érintkezési pontok*, in *A Szó szimfóniája. Teológiai horizont Isten Igéje vasárnapához* (szerk. Bagyinszki, Á.–Vida, M.) (Sapientia füzetek 39), L'Harmattan Kiadó, Budapest 2022, 202-203.

szombat mint „örök jel” (σημεῖον αἰώνιον – Gen 17,13;19); Tóbiás könyvében először túlvilági helyre vonatkoztatva „örök hely” (τόπος αἰώνιος – Tób 3,6); a feltámadás utáni örök életre (εἰς αἰώνιον ζωῆς – 2Makk 7,9).⁸¹ Mindez összhangban áll a héber עֲלֵי־הַיְוֵה jelen-téstartományával, amely egyaránt jelölhet a múltban lezárt, illetve a jövőben bekövetkező, de nem feltétlenül végtelen idejű valóságokat.

Úgy tűnik Balthasar következtetését erősíti meg Ramelli: „Bámulatos, hogy a Biblia csak az *αἰδῖος* szót használja a túlvilági élet vonatkozásában, valami, ami »abszolút örökkévaló« értelemben. Ez a melléknév a Bibliában soha nem fordul elő büntetés, halál, másvilági tűz összefüggésében, mert azokat *αἰώνια*-nak hívja a *Szentírás*.»⁸²

Ramelli idézi Peder M. Myhre-t, aki szenvedélyesen fogalmaz: „Mivel a teljes görög irodalomban – szent és profán szövegekben egyaránt – az *αἰώνιος* kifejezést túlnyomórészt véges dolgokra alkalmazzák, nem pedig halhatatlanokra, egyetlen tisztességes kritikus sem állíthatja akár csak valószínűséggel sem, hogy amikor a jövőbeli büntetést minősíti, akkor szükségképpen a metafizikai értelemben vett végtelenséget jelentené. Az a felfogás pedig, amely az örök kínzás eszméjét ezekbe a bibliai szavakba beleolvassa – egy olyan teológiai iskola részéről, amely teljes mértékben járatlan volt a görög nyelvben –, Istent kegyetlen zsarnokká tenné, akihez képest a modern koncentrációs táborok legleleményesebb kínzóeszközeinek kitalálói is csupán amatőröknek tünnének.»⁸³

Az *LXX* is megkülönbözteti a zsarnokra váró „örök tüzet” (*αἰώνιος πυρῖ*) a vértanúk „örökkévaló” (*αἰδῖος*) dicsőségétől a 4Makk 12,12-ben.⁸⁴ S bár a *Vg. ignis aeternus*-ként fordítja a *πῦρ αἰώνιον*-t, sehol sem fordul elő a *Szentírásban* a *πῦρ αἰδῖον* görög kifejezés!⁸⁵ Tehát nincs olyan textus, amelyre hivatkozni lehetne egy örökkévaló tűzzel

⁸¹ RAMELLI, I. L. E.–KONSTAN, D., *Terms for Eternity. αἰώνιος and αἰδῖος in Classical and Christian Texts*, in *Nuova Tellus* 24 (2006/2), 31-32.

⁸² RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 26.

⁸³ Uo. (ford. tölem)

⁸⁴ Uo. 28.

⁸⁵ Ramelli a *Júd* 6-ra hivatkozva megjegyzi, hogy az itt szereplő „örökkévaló bilincsek” (*δεσμοὶς αἰδῖοις*) nem emberi büntetésre, hanem bukott angyalokra vonatkoznak. Az *αἰδῖος* használata itt feltehetően nem a büntetés végtelen időtartamát jelzi, amit jól jellemez a szövegkörnyezet is: az angyalok *a nagy nap ítéletére* (*εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας*) vannak fogvatartva. Uo. 33. Ramelli magyarázata: „Talán azért, mert [ezek] az angyalok bebörtönzésének pillanatától – a világ kezdetétől – egészen addig az ítéletig tartanak, amely az új αἰών-ba való belépést jelzi; így a kifejezés az idő megszakítatlan folytonosságát jelöli ebben a világkorszakban. Ez azonban nem alkalmazható az emberi lényekre, akik nem élnek végig a jelen univerzum teljes időtartamát; rájuk inkább az *αἰῶνες*, vagyis a nemzedékek egymásutánja vonatkozik.” RAMELLI, I. L. E.–KONSTAN, D., *Terms for Eternity*, 35. (ford. tölem)

kapcsolatban.⁸⁶ Órigenész, kiváló filológusként minden bizonnyal felfigyelt erre a következetes terminológiára, és azt a következtetést vonta le belőle, hogy a büntetések csupán átmeneti jellegűek.⁸⁷ Nem zárhatjuk ki azonban, hogy a *Vg.* következetlensége (*ἀίδιος/αἰώνιον*=*aeternus*) közvetett módon hozzájárult az apokatasztaszisz-tan nyugati elutasításához.⁸⁸

Tzamalikos ugyanakkor nem fogadja el Ramelli *αἰώνιος*-fordítását: értelmezésében a kifejezés elsősorban nem időbeli végtelenséget jelöl, hanem azt fejezi ki, ami az aeónok rendjéhez, vagyis a teremtetett téridő valóságához tartozik. Büntetéshez kapcsolódóan nem időmértéket jelöl, hanem egy bizonyos egzisztenciális helyzet minőségét. Ebben az esetben az *αἰώνιος* nem az élettartam időbeli hosszára utal, hanem a gonoszság minőségének végtelenségét fejezi ki.⁸⁹ Mindketten egyetértenek azonban abban, hogy sem a *Szentírás* nem használja az *αἰώνιος* jelzőt végeláthatatlan büntetésekre, sem pedig Órigenész.

1.3 Az apokrifek nyújtotta többletinformáció

Az első évszázadok keresztény teológiáján tagadhatatlanul nyomot hagytak az apokrifek, „nélkülük a Konstantinus előtti keresztény hagyomány világának megközelítése szinte elképzelhetetlen”.⁹⁰ Már hivatkoztam munkám során a jánosi jelenésekre, azt azonban fontosnak tartom elmondani, hogy ennek az enigmatikus műnek az elfogadottsága évszázadokig vita tárgyát képezte. Nüsszai Szent Gergely „apokrif iratként” hivatkozik rá (vö. *Homília az Úr születésére*⁹¹) és Nazianzoszi Szent Gergely sem tekinti a kánon részének. A *Jelenések könyvéhez* írt első görög kommentár is csak a 6. században íródott. Mindezek

⁸⁶ „Hozzáteszem, hogy az örök kárhozat tanítása különösen azon az értelmezésen alapul, amely az *αἰώνιος* kifejezést „örökként” érti a túlvilági tűzre, büntetésre és halálra vonatkozó szentírási helyeken; ez azonban nyelvészetiileg tarthatatlan, amint azt több patrisztikus szerző is felismerte (amit a jelen munkában bemutattam).” Uo. 821. (ford. tőlem)

⁸⁷ Tzamalikos felhívja a figyelmet, hogy Órigenész még az *αἰών*-t is megkülönbözteti az *αἰώνιον*-tól. A két szó nála nem mosható össze. Az első a horizontális téridő, az ebből képzett *αἰώνιος* pedig „ami az aiónokhoz, a téridőhöz tartozik”. TZAMALIKOS, P., *i. m.*, 178; 194. A modern kutatók azonban mindkét szót össze-függésbe hozzák az örökkévalósággal, ami súlyos tévedés! Uo. 205.

⁸⁸ RAMELLI, I. L. E.–KONSTAN, D., *Terms for Eternity*, 33.

⁸⁹ TZAMALIKOS, P., *i. m.*, 230.

⁹⁰ *Apokrifek* (ÓÍ 6) (szerk. Vanyó, L.), Szent István Társulat, Budapest 1980, 19.

⁹¹ Ebben a szakaszban a *Jakab ősevangéliumáról* beszél Gergely ugyanolyan szókészlettel. Ebből is látszik, hogy a két irat megítélése azonos. Lásd NÜSSZAI SZENT GERGELY, *Homília az Úr születésére* (ÓÍ 18) (szerk. Vanyó, L.), Szent István Társulat, Budapest 2002, 220.

ellenére Órigenész már a 3. században a jánosi apokalipszis kanonicitásának védelmezője volt. A szentírási könyv szó szerinti értelmezése tagadhatatlanul millenarizmushoz/kilimushoz vezet, ezért szerinte ezt az iratot csakis allegorikusan lehet értelmezni.⁹²

Nyilvánvaló tehát, hogy az első évszázadokban egy-egy szentírási könyv kánoniságáról megoszlottak a vélemények. Számos olyan irat forgott közkézen és került nyilvános felolvasásra az istentisztelet keretében, melyet ma már egyértelműen apokrifként tartunk számon. Ilyen formán a kánoniság fokmérője az összegyházi elfogadottság volt. Az apokrifek kimutatható hatást gyakoroltak az ókeresztény egyházra, a hagyomány részét képezték a kánon megszilárdulásáig, s talán még ezután is. Habár az apokatasztaszis kifejezést hiába keressük bennük, teológiai mondanivalójuk nem egy ponton egybecseng Órigenész következtetéseivel. Módosítások is tetten érhetők az eszkatologikus koncepciókban, ezért a végső helyreállítás tanításának rekontextualizált olvasathoz számot kell vetnünk a legfrissebb kutatások eredményeivel.

Térjünk rá a valószínűleg Alexandriában keletkezett *Péter-apokalipszis* vizsgálatára. Zsidó nyelvezete alapján a péteri tradíció és az egyiptomi, Szent Márk nevével fémjelzett hagyományok találkozásában érdemes a mű keletkezését sejtenünk. Többek között az orfikus misztériumok túlvilágképével, az egyiptomi halottaskönyvvel való rokon nyelvezet, valamint a kortárs tudományos konszenzus alapján magam is az alexandriai keletkezést tartom valószínűnek.⁹³

Ez az irat egy az evangéliumoktól eltérő szóbeli hagyományokon alapuló pszeudoepigráf, amely középpontjába a „tükör büntetések” gondolatát helyezi.⁹⁴ Ez a tanítás azt sugallja, hogy a túlvilági büntetések az evilági bűnök tükörképeként, azok egyenes következményeként jelennek meg. A pokol bugyrainak ilyen a szemléletes ábrázolásával – a „pokoltúra” jelenségével leggyakrabban a középkori vizionárius irodalomban találkozhatunk, például Dante művében is. Számunkra azonban különösen jelentős, hogy ebben az apokrif iratban találkozunk legkorábban a túlvilági büntetések pontos és érzékletes leírásával.

A mű narratívája nem elsősorban az üdvösség ígéretére, hanem a kárhozat módzataira helyezi a hangsúlyt, kiemelve az egyéni lélek felelősségét. Úgy is fogalmazhatunk,

⁹² RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 49-50.

⁹³ *Péter-apokalipszis*, (ford. Pesthy, M.) (szerk. Simon, R.), Corvina Kiadó, Budapest 2009.

⁹⁴ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 68. Pesthy Monika szerint bizonyos, hogy jó módú keresztény közeg a célközönség, amire a bűnlajstrom karaktere alapján következtethetünk. Lásd *Péter Apokalipszis*, i. m., 135. Magyarul olvashatók még töredékek. Lásd *Apokrifek* (ÓÍ 6), 271-274.

hogy egy paradigmaváltás zajlik le szemünk előtt. A szöveg arra készítet bennünket, hogy mélyebben gondolkodjunk el a bűnök és a büntetések viszonyáról. Talán nem eléggé hangsúlyozott tény, de úgy vélem kiemelt jelentőségű, hogy a büntetések nemcsak a lelkeket sújtják, hanem a feltámadás után helyreállított test és lélek egységét. Carlos Olivares kutatásai is kiemelik, hogy az öt érzékelés milyen hangsúlyos szerepet játszik a büntetések leírásában: „A narratíva arra hívja az olvasót, hogy kontempláljon, hogy milyen lehet az összes érzékkel megtapasztalni a paradicsomot, és elkerülni a szenvedés és szégyen tapasztalatát a szenvedés helyén.”⁹⁵ Úgy vélem, két dologra következtethetünk ebből. Az egyik, hogy a kereszténység kezdettől fogva nagy figyelmet fordított a test és lélek közös rendeltetésére a megváltásban. A másik, hogy ez az irányultság pedig az apokrif szövegek pedagógiai céljaival is összefüggésbe hozható, mely gyakran egyfajta didaktikai eszközként szolgált.

Vizsgáljuk most meg ennek az apokrifnek a pseudo-klementin hagyományokkal való kapcsolatát. A többszörös redakciós folyamatokon átesett *Péter-apokalipszis* egyik központi tanítása az, hogy a bűnösök is részesülhetnek a megváltásban, *post mortem* megtérésüknek és az igazak közbenjárásának köszönhetően.⁹⁶ Fontos azonban, hogy az etióp változat alapján szó sem lehet a bűnösök megigazulásáról, ugyanis tudatos szerkesztés eredményeképpen megváltoztatták az eredeti szöveget: *És akkor megadom válaszottaimnak és igazaimnak a keresztséget és a megváltást... (Péter apokalipszis XIV. /etióp).* A többiekre vonatkozóan konzekvensen tanítja a ge'ez nyelvű szöveg a testből és lélekből álló létező örök elkárkozásának lehetőségét! Még Krisztus is sír a bűnösök sorsán (*Péter apokalipszis III.*).

Az ősbib, görög nyelvű verzió alapján – mely eredetileg a 2. század közepén keletkezett, de csak későbbi töredékeit találták meg – a javító büntetésekből való eltávolítás is kilátásba kerülhet: *Meg fogom adni elhívottaimnak és kiválasztottaimnak, akit csak kérek tőlem a büntetésből, és megadom nekik a szép keresztséget annak az üdvösségében, amit Akheruszia-tónak⁹⁷ neveznek az Elüsioni mezőn, az igazságosság osztályrészét szentjeimmel (Péter apokalipszis XIV/Rainer-fragmentum – 5. század).* Felmerül tehát a kérdés, vajon melyik változat áll közelebb az apokalipszis eredeti üzenetéhez – a görög

⁹⁵ OLIVARES, C., *Contrasting Places of Joy and Punishment in the Akhmîm Text of the Apocalypse of Peter through Sensory Experience Textual Lens*, in *The Apocalypse of Peter in Context* (ed. Maier, D. C. et al.), Peeters, Leuven 2024, 131.

⁹⁶ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 69.

⁹⁷ Érdekes, hogy a szír fordításban „eucharisztia tava” szerepel.

vagy az etióp. P. van Minnen és Adamik Tamás szerint az a tanítás, hogy a jók kikérhetik a bűnös lelkeket a kárhozatból, eredetileg nem volt része a görög fragmentumoknak.⁹⁸ Van Minnen a 14. fejezet kapcsán a következőt állítja: az *AKIT csak kérnek* (ὅν ἐὰν αἰτήσονται μὲ ἐκ τῆς κολάσεως) helyett talán azért is lenne érdekesebb *AMIT csak kérnek tőlem* (ὃ ἐὰν αἰτήσονται με) fordítás, mert az a görög összességében vett mondanivalójával is jobban összeilleszthető.⁹⁹ Felvetek azonban néhány ellenvetést ezzel kapcsolatban:

- Akkor miért nem az „amit” (ὃ) szó van a fragmentumban? Hiszen akkor így kellene fordítani: *Meg fogom adni elhívottaimnak és kiválasztottaimnak, AMIT csak kérnek tőlem a büntetésből, és megadom nekik a szép keresztséget annak az üdvösségében...* Tehát pontosan az igazakat és választottakat találnánk egy feltámadást követő tisztító büntetés helyzetében (ha csak az ἐκ τῆς κολάσεως nem későbbi, értelmező betoldás).¹⁰⁰ Miért kell az elhívottaknak és választottaknak tisztulniuk? Eszerint a kolaszisz, a keresztelés nem a végérvényesen pokolra szántak sorsa, hanem a még meg nem keresztelt igazaké? Nem ezt az értelmezést javaslom, hanem azt, hogy itt a bűnösökről van szó. Jobban megfelel ez az a mű összeségében vett mondanivalójának: *hogyan lesznek szétválasztva az igazak és gonoszok, és mi lesz az igazszívűekkel, és hogyan lesznek elpusztítva a gonoszok örökön örökre* (Péter-apokalipszis III.). Az iratban nincs szó javító célzatról és jövő orientált jelentőségről, a büntetés örökké tart, és a bűnösök kerülnek ezekre az igazságosságban előre elkészített helyekre és állapotokba. Michael R. Host összehasonlítja a qumráni töredékek (1QS; 4Q511; 1QH^a) végítéletre, pokolra és büntetésre vonatkozó tanítását, *Hénok első könyvének* ugyanilyen témájú információmorzsáival, valamint a *Péter-apokalipszissel*. Arra a végkövetkeztetésre jut, hogy az irat egy olyan hangsúlyeltolódás tanúja, ahol a megsemmisülésről való beszédet egyre inkább felváltotta a pokolban való szenvedésről való beszéd.¹⁰¹ Ez tehát az értelmező keret, és így van értelme a bűnösök kikérésének. Az igazak eleve bele sem kerülhetnek ezekbe a szörnyű állapotokba.

⁹⁸ Péter-apokalipszis, i. m., 86-87.

⁹⁹ Uo. 112.

¹⁰⁰ Uo.

¹⁰¹ HOST, M. R., *Judgement, Punishment, and Hell in the Dead Sea Scrolls and the Apocalypse of Peter*, in *The Apocalypse of Peter in Context* (ed. Maier, C. D.–Frey, J.–Kraus, J. T.), Peeters, Leuven–Paris–Bristol 2024, 151-152.

- Ha az eredeti mű alapgondolata is az lenne, hogy lesznek, akik menthetetlenül elkárhoznak, hogyan vonhatott volna le teljesen más következtetést belőle az „alexandriai iskola” két nagy tanítója? Avagy, miért idéznének egy olyan iratot, amely az örök kárhozat lehetőségét tanítja?
- Az *Oracula Sybillina* az *Epistula apostolorum*¹⁰² és az *Illés apokalipszis* is lehetségesnek tartja az igazak közbenjárását. Az *Oracula* II. 330-338 így beszél: *A mindenható és romolhatatlan Isten még egy dolgot biztosít a kegyeseknek, amikor azok kérlelik a romolhatatlan Istent. Szabadulást ad az embereknek az erőszakos tűztől és az örök (αἰώνιος) őrlőfogaktól. Ezt szintén megteszi: eltávolítja őket az olthatatlan tűztől, újra összegyűjti és máshová helyezi őket, elküldöm őket – köszönhetően népe könyörgéseinek – egy másik örök életre, a halhatatlanokkal egyetemben az Elűszioni mezőre, ahol az Akheruszion hosszú hullámai vannak, a mélyöblű tóé.*¹⁰³

Ezek az orákulumok az alexandriai kereszténységben nagy becsben álltak, hiszen Alexandriai Kelemen – feltételezhetően Pál apostol cselekedeteiből – idézi a buzdítást: *Vegyétek a görög könyveket is, ismerjétek meg a Szibüllát...* (Str. VI. 43).¹⁰⁴ A jóslatok egyik verziójában van egy lapszéli jegyzet, mely így szól: *Ez teljesen hamis, mivel a tűz sohasem szűnik meg kínozni a kárhozottakat. Imádkozom is, hogy így legyen, mert magam is azon kihágások mély sebeit hordom, melyek a legnagyobb kegyelemért kiáltanak. De szégyen Órigenészre hazudozó szavaiért, amiért azt gondolja vége szakad majd a kínzásoknak!*¹⁰⁵ Nem mindenki osztotta tehát az egyházatya optimizmusát.

- Az *Epistula apostolorum* 51. szerint: *Urunk, valóban szomorúak vagyunk miattuk. Ő azt felelte: helyesen teszitek, mert az igazak így fognak bánkódni a bűnösök miatt, imádkoznak és könyörögnek az Úrhoz, és kérlelik őt. Mi megkérdeztük: és hozzád, Urunk, senki sem fog könyörögni? De*

¹⁰² Habár Charles E. Hill amellel érvel, hogy az irat egy ázsiai szerző alkotása, több kutatót is megemlít, akik úgy tartják, hogy *Az apostolok levele* c. alkotás eredetileg Egyiptomban keletkezett. Lásd HILL, C. E., *The Epistula Apostolorum. An asian tract from the time of Polycarp*, in *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999/1), 2-3.

¹⁰³ FIORI, E. B., 'Close and Yet Faraway'. *The Apocalypse of Peter and Apocalypse of Paul* in *The Apocalypse of Peter in Context*, 247.

¹⁰⁴ ALEXANDRIAI KELEMEN, *Sztrómateisz. Szóttesek V-VI-VII-VIII. könyv*, 149.

¹⁰⁵ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 73.

*igen – mondta –, és hallani fogom, amikor az igazak értük könyörögnek.*¹⁰⁶

Ismét egy tanítványoknak tett ezoterikus kinyilatkoztatást olvashatunk, melynek üzenete világos: Jézus Krisztus meghallgatja a szentek közbenjárását. A fenti művekből vett idézetek alapján levonhatjuk azt a következtetést, hogy lehetséges egy üdv-optimista görög változat megléte.

- Pesthy kimutatja, hogy a *Bölcsesség könyve* a *Péter Apokalipszis* egyik legfontosabb forrása.¹⁰⁷ A korábbiakban azonban kimutattam a szentírási könyv alapvető üdv-optimizmusát.
- Az etióp változat a *Pseudo-Clementina*-nak nevetett kompozíció (egy trilogia) első részeként maradt fent. Az egész mű szerkezete az A) *igazságosság* (szemet szemért elv) – B) a *kegyelem felvillanása* – C) a *túláradó kegyelem* hármassémájára épül.¹⁰⁸ Péter apostol hittagadása tudatában, a legszörnyűbb büntetéstől való félelmében faggatja az Urat a bűnösök sorsáról. Fokozódó elkeseredésében újra meg újra nekiszegezi Jézusnak azt a kérdést, hogy egy ilyen sors tudatában *nem lett-e volna jobb, ha meg sem születik* (*Péter-apokalipszis* 3, 4-5 vö. *Mt* 26,24; *4Ezdr* 7). Jézus meggyőzi Pétert arról a kifogyhatatlan részvétről, mellyel a Teremtő viseltetik bűnbe esett teremtménye iránt. Ezt követően meghagyja az apostolnak, hogy hallgasson Isten tervéről: *Mivel azt mondtad nekem: fejtsd ki nekem, felfedem előtted, de nem kell elmondanod a bűnösöknek, hogy ne kövessenek el bűnöket, reménykedve a könyörületben...* (141 v^ob-141 r^oa – a Pseudo-Klementin Grébautnál szereplő kéziratszámozása).¹⁰⁹ Péter ezt a titkos tanítást átadja Kelemennek (Római Szent Kelemen), s megkéri, hogy zárja egy dobozba (35, 1-7). Ezt a tanítást el kell rejteni (*ἀποκρύπτειν*): *de ne fedd fel mindenkinek, csak azoknak a bölcs embereknek, akikben van tudás, mert titkos misztérium ez* (144 r^oa).

Az, hogy végül a krisztocentrikus alapállásnak megfelelően minden Jézust megvalló teremtmény elnyerheti a bocsánatot – a Sátán és a démonok kivételével(!) – egy Péter apostolnak tett ezoterikus kinyilatkoztatás. A trilogia logikájából is nyilvánvaló, hogy a *Péter-apokalipszis* jézusi

¹⁰⁶ *Epistula apostolorum* in *Apokrif levelek* (szerk. Dörömbözi, J.) (ford. Adamik, T. et al.), Telosz Kiadó, Budapest 1999, 59-60.

¹⁰⁷ Uo. 126.

¹⁰⁸ Lásd *Péter-apokalipszis*, i. m., 39.

¹⁰⁹ Uo. 34

kinyilatkoztatása csak rész-igazság, előkészítő funkciója van, azt mutatja meg, hogy mitől mentett meg minket Krisztus. Vallásfenomenológiai szavakkal a *tremendum* feloldódása a *mysterium fascinans*-ban.

- A már említett *Oracula Sybillina* számos párhuzamot mutat a *Péter-apokalipszissel*, épít annak mondanivalójára, de eltérő hangsúlyai vannak. Ami azonban közös, hogy mindkét irat Alexandriában született. Ide vehetjük még a jóval pesszimistább szemléletű *Péter 2. levelét* is. Tehát az egyiptomi kereszténységet már a 2. században megosztotta ez a kérdés.¹¹⁰
- Felvetődött az is, hogy hol született a *Pszeudo-Klementinnek* nevezett kompozíció, mely a *Péter-apokalipszis* egyfajta értelmező keretként, *Nachleben*-jeként fogható fel. Daniel C. Maier szerint a kompozíció eredetileg nem Etiópiában született – a ge'ez változat már a görög eredeti módosítása –, hanem Alexandriában. Meggyőzően bizonyítja ezt az alábbi érvekkel: (1.) a Nagy Sándorral összefüggésbe hozható passzusokkal; (2.) a *Substitutionschema*-val, azaz azzal a tanítással, miszerint vagy a Sátán vagy Ádám ül egy bizonyos mennyei trónuson; (3.) a zsidó holdnaptárról való átállás kapcsán. Ezek alapján az összeállítás alexandriai környezetet feltételez. A *Reiner-fragmentum* üdv-optimista 14. fejezete tehát nem későbbi szövegvariáns, inkább annak a tradíciónak egy változata, mely az etióp módosítások előtt cirkulált Egyiptomban.¹¹¹

Valószínűnek tartom a fentebb felsoroltak fényében, hogy az eredeti szöveg derűlátó volt a bűnbocsánattal kapcsolatban. Az is feltételezhető, hogy létezett több pozitív olvasata az eredeti alkotásnak. Azt a következtetést vonhatjuk le tehát, hogy Alexandriai Kelemen és Órigenész üdv-optimizmusa nem saját teológiai spekuláció, hanem egy tradícióáramlás része. Általában elmondható, hogy az egész kérdéskör nemcsak élénken foglalkoztatta, hanem egyúttal meg is osztotta az első századok véleményét az eszkatológiai spekulációira vonatkozóan. Talán azért sem olvasták fel mindenhol ezt az apokrifet, mert többféle verziója és értelmezése létezett.

Őszintén eltűnődhetünk, hogy az örök bűnhódás tanítása nem kifordítása-e az evangélium örömhírének? Gondoljunk csak arra, hogyan lenne tökéletes a felebaráti

¹¹⁰ BREMMER, J. N., *The Apocalypse of Peter, 2 Peter and Sibylline Oracles II. Alexandrian Debates?* in *The Apocalypse of Peter in Context*, 153-177.

¹¹¹ MAIER, D. C., *The Ethiopic Pseudo-Clementine Framework of the Apocalypse of Peter: Chances and Challenges in the African Transmission Context*, in *The Apocalypse of Peter in Context*, 179-213.

szeretetünk, és milyen lenne istenképünk, ha el tudnánk képzelni, hogy például valaki az örökkévalóságig azt ismétli végeláthatatlanul, hogy egy szakadékba ugrik és öngyilkos lesz? Igazabbnak éreznék magunkat az igazak? Mindaz, amit a *Szentírás* üzenetéből idáig kiolvastunk nem erre mutat, s talán nem véletlen, hogy az apokalipszis nem emelkedett kánoni rangra.¹¹² Úgy vélem ez főként az etióp *Péter-apokalipszis* trilógiából kiragadott, dekontextualizált és üdv-pesszimista olvasatának köszönhető.

Péter is így beszél Kelemenhez: *ne fedd fel (a misztériumot) az esztelenek előtt, akik nem képesek elviselni, és nem ismerik a magyarázatot... (144 v^oa)*¹¹³; *Ne mondd el annak, akivel találkozol, hanem rejsd el és zárd be egy ládikóba, hogy ne lássák az esztelen emberek, amit elmondtam [...] és tudtára adta a misztériumot, azzal, hogy ne fedje fel, hanem ijesztgesse őket a tűz lángjának ítéletével, hogy megbánják bűneiket (146 r^b-146 v^oa).*¹¹⁴ Pesthy Monika sajnálatosnak tartja, hogy a *Péter-apokalipszis* évszázadokig egy megfélemlítő pedagógia eszköze lehetett. „A kereszténységnek e korai, még formálódó szakaszában módja lett volna derűsebb túlvilágkép kialakítására is, sikerült azonban a legkegyetlenebb és legirracionalisabb (minden elkövetett bűnért örök szenvedés) megoldást megtalálnia”.¹¹⁵ A *Péter-apokalipszis* görög változatai talán azért is hagyhattak kikapukat a pokolban – például a szentek közbenjárását –, mert könnyen tévedhetett az olvasó/hallgató¹¹⁶ eszkatologikus vakvágányra, ha nem ismerte a péteri titkos kinyilatkoztatást.

A többi apokrif is inkább nevezhető üdv-optimistának, legalábbis számol a túlvilági lelkek dinamikus fejlődésének gondolatával. *Nikodémus evangéliuma* nem a szentek közbenjárására, hanem Krisztus pokolra szállására összpontosít. A *descensus ad infernos* a péteri iratok középponti tanítása. Habár ez a pszeudoepigráf evangélium a Kr. u. 5. században keletkezett, a mű tartalmának első felét valószínűleg a *Pilátus aktái* néven említett igen korai mű¹¹⁷ szolgáltatta. A Pilátushoz köthető peranyagokról Szent Jusztinosz

¹¹² Hozzátehetjük még a radikális, a pasztorációt csaknem lehetlenné tevő víziókat: ide tartozik a homoszexualitás büntetését leíró rész, az abortuszt és a gyermekek elhanyagolását(!) követő büntetés leírása, a házasság előtti szexualitást sújtó büntetés, valamint a gondolat, hogy angyalok hajtják végre (sötét ruhában) ezeket a büntetéseket...

¹¹³ *Péter Apokalipszis, i. m.*, 40.

¹¹⁴ Uo. 42-43.

¹¹⁵ Uo. 139.

¹¹⁶ Szózomenosz például az ötödik század közepén megemlíti olyan paleszinai közösségeket, akik nagypénteken felolvasták liturgia keretében a *Péter-apokalipszist*. RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 71.

¹¹⁷ SCHEIDWEILER, F., *The Gospel of Nicodemus. Acts of Pilate and Christ's Descent into Hell*, in *New Testament Apocrypha. Gospels and Related Writings* Vol. 1 (eds Schneemelcher, W., et al.), Louisville, John Knox Press 2003, 501-502.

is megemlékezik az *1Apológiában*: *Hogy mindez (ti. a keresztre feszítés) valóban így történt, azt megtudhatjátok a Poncius Pilátus idejéből való aktákban.*¹¹⁸ Az egyháztörténész Euszebiosz sem beszél még *Nikodémus evangéliumáról*, de az aktákat ő is ismeri: *régen pedig törvény írta elő, hogy a tartományok kormányzói minden új és rendkívüli dolgot jelentsenek az uralkodó császárnak, [...] Pilátus közölte Tiberius császárral, amit már mindenki jól tudott egész Palesztinában, Üdvözítőnknek, Jézusnak a halottak közül való feltámasztásáról.*¹¹⁹ Mindezek alapján tehát valószínűsíthető, hogy Órigenész idejében létezhetett egyfajta alapszöveg, ami a későbbi evangélium alapjául szolgált – függetlenül attól, hogy ez lehetett-e a hivatalos ügyirat. A keresztények számára fontos volt ez a hagyomány, talán éppen a historicitás miatt.

Az apokrif többször hangsúlyozza, hogy Krisztus mindenkit kihozott a pokolból: *a kereszt fája által ismét feltámasztalak mindnyájaitokat.*¹²⁰ A tátongó Hadész pedig így siránkozik: *egyetlen halott sem maradt számunkra*¹²¹; „*az a gyanúm ugyanis, hogy csak azért jön ide, hogy minden halottat feltámasszon [...] birtokunk, a sötétség rá a tanú, ha őt idehozod, hírmondó sem marad itt nekem a halottak közül.*”¹²² Láthatjuk tehát, hogy az apokrif minden ember megszabadulását hirdeti, s ennyiben tételezhető univerzalista szemléletűnek. Arról azonban nincs kimondottan szó, hogy mindenki üdvözlőne is, hiszen csak néhányan vannak nevesítve akkor, amikor Krisztus az édenkertbe vezeti a szenteket. Az istentelenek és bűnösök számára a szöveg nem kínál hasonló reményt. A Sátánnak bilincsbe verve kell megvárnia a második eljövételt. A katabaszisz megajándékozottjai talán csak az igazak és a szentek.

Ezt erősíti meg *Dán testamentuma* is: *Fölkél majd akkor miattatok Júda és Lévi nemzetségéből az Úr Szabadítása, meg fog küzdeni Beliárral [...] A Beliár által fogságban tartott szentek (!) lelkeit kiragadja [...] Akkor a szentek az édenkertben nyugalomra találnak...*¹²³ Ezért véleményem szerint *Nikodémus evangéliumát* nem szabad úgy olvasni, hogy az egyoldalúan vallaná minden ember üdvösségét. Anton Ziegenaus is figyelmeztet, a *descensus* csak a szenteket és a hívő bűnösöket érinti, mert áthidalhatatlan az a

¹¹⁸ *1Apol 35,9* SZENT JUSZTINOSZ, *1Apológia*, in *Második századi görög apologéták*, 145.

¹¹⁹ *Egyháztörténet II. 1* CAESAREAI EUSZEBIOSZ, *Egyháztörténet* (ford. Baán, I.) (ÓKI 3) (szerk. Boros, I.–Perendy, L.–Takács, L.), Szent István Társulat, Budapest 2020, 102.

¹²⁰ *Nikodémus evangéliuma 24,1* *Nikodémus evangéliuma* (ford. Adamik, T.), in *Csodás evangéliumok* (szerk. Adamik, T.), Telosz Kiadó, Budapest 1998, 142.

¹²¹ *Nikodémus evangéliuma 23* Uo. 141.

¹²² *Nikodémus evangéliuma 20,3* Uo. 140.

¹²³ *Dán testamentuma V. 10-11. Dán testamentuma* (ford. Ladocsi, G.), in *Apokrifek* (ÓI 2) (szerk. Vanyó, L.), Szent István Társulat, Budapest 1980, 221-222.

szakadék, ami közöttük, és az istentelen bűnösök¹²⁴ között van. A dogmatikus teológus bírálja Hans Urs von Balthasar elméletét, miszerint Krisztus pokolra szállása előtt nem létezett sem pokol, sem tisztítótűz. Vannak ugyanis olyan ószövetségi és újszövetségi iratokon kívüli kijelentések, melyek igenis azt tanítják, hogy kettős kimenetel van. A szerző *Dániel könyvét* idézi: *Akik a föld porában alszanak, azok közül sokan feltámadnak, némelyek örök életre, mások gyalázatra, örök kárhozatra (Dán 12,2).*¹²⁵ Az egész fejezetben igyekeztem ezt a tanítást kimutatni az apokrifekben is. Talán *Nikodémus evangéliumában* van egyfajta eszkatológiai következetlenség, hiszen a kánoni könyvekkel ellentétben túlságosan hangsúlyozza a pokol kiürítését, de mégsem beszél arról, hogy mi történik azzal a nagy sokasággal, amelyik nem megy be az édenkertbe. Úgy gondolom azonban, hogy van helyes értelmezési irány.

Az, hogy Jézus betörte a pokol kapuit még nem jelenti azt, hogy mindenki ki akar onnan jönni. Kevésbé metaforikusan megfogalmazva, az Istennel való kapcsolat helyreállítása immár a teremtmények dolga. Innentől már igazat adhatunk Balthasarnak, aki így fogalmazott: Isten „a világ alapszerkezetébe beoltotta az üdvösséget”.¹²⁶ S minthogy a mitológikus értelmezés megóv minket attól, hogy időbeli eseményként tekintsünk egy végső kérdésre, szabadon kimondhatjuk, hogy Krisztus alászállása most történik. Az örök mostban töri be a pokol kapuját, most nyújtja a kezét.¹²⁷ Megragadjuk? Az immár másodízben tanúskodó Keresztelő Szent János szintén megerősíti, hogy most kell tenni az üdvösségért: *Mert csak most van alkalmatok a bűnbánatra azért, mert a hiú felvilágon*

¹²⁴ Még ha csak a véletlen műve is, megfontoltnak tartom, hogy a „hívő bűnösökkel” párhuzamban nem a „hitetlen bűnösök” formula áll. Bernhard Welte ugyanis „létmegalapozó hitnek” nevezi azt a hitet, mely tulajdonképpen minden emberben megvan, lehetővé teszi a létezését, a kapcsolódást és bennfoglaltan hordozza magában az istenhit lehetőségét. Minden lélek hívő lélek tehát, csak még nem jutott el a szintézisre: a Jézusba vetett hiten keresztüli istenhitre. Hitetlen tehát nincs, Istentelen viszont van abban az értelemben, hogy valaki nem kezdi el keresni Istennel a kapcsolatot. Ilyenkor mondhatni, hogy a kapcsolat Isten részéről egyoldalú. Lásd WELTE, B., *Mit jelent hinni? Vallásfilozófiai megfontolások* (ford. Görgöl, T.) (Sensus Fidelium 2) (Várnai, J.–Bagyinszki, Á.), L'Harmattan Kiadó, Budapest 2013.

¹²⁵ ZIEGENAUS, A., *i. m.*, 171.

¹²⁶ Uo. 172.

¹²⁷ „A liturgikus év természetes alapja a kozmosz éves ciklusa, az örök visszatérés emberi tapasztalata. Az Egyház számára az idők közepe, vagy ahogyan Lukács evangélista mondja, az idők teljessége Jézus Krisztus eljövételével valósult meg. Az idő azóta nem végzetszerű körforgás, hanem az üdvösség ideje: az Isten, aki időtlen és örökkévaló, a megtestesüléskor magára vette az ember idejét, hogy abból az üdvösség ideje legyen: ez azt jelenti, hogy Jézus óta minden pillanat magában hordozza az Istenhez való közelséget [...] A jelen pillanat lesz a legfontosabb: ez Krisztus ideje, nem visszatérő körforgás többé [...] Az idők közepe, teljessége Jézus óta itt és most van.” FEHÉRVÁRY, J., *Hogy szívünk megegyezze szavunkkal. Szempontok egy élhető liturgiához*, Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó 2020, 226. Vö. „a krisztusi történet elsősorban nem egy esemény, mely valamikor kétezer éve megtörtént, hanem valami örök, minden időben és minden időn túl egyaránt létező.” WATTS, A., *Mitosz és rítus a kereszténységben* (ford. Umenhoffer, I.), Polaris Kiadó, Budapest, 2020, 10.

*bálványokat imádtatok, s azért, amit vétkeztetek. Máskor ez lehetetlen.*¹²⁸ Az üdvösség lehetősége nem automatikus, az egyetlen lehetőség a tanúság hatására mutatott megtérés *hic et nunc*. Ahogyan azt már sok apokrifben láthattuk, a Krisztus-eseményre adott személyes választól függ az üdvösség.

Egy másik érdekes példa a *Szent Pál apostol látomásainak* 22. fejezete, ami arról szól, hogy a paráznákat és istenteleneket Szent Mihály arkangyal egy tejnél is fehérebb folyóban megkereszteli, és úgy vezeti be őket Isten városába.¹²⁹ A szövegben ugyancsak az Akheruszia-tó szerepel, csakúgy, mint a *Péter apokalipszis* 14. fejezetében (*Rainer-fragmentum*) és az *Oracula Sybillina* II-ben. Habár a tó eredetileg a görög mitológiában egyfajta khtonikus tájelem volt, a kereszténység gyakran kölcsönzött mitológiai képeket, hogy aztán újszerű összefüggésekben tüntesse fel azokat. Ebből is látszik, hogy mennyire meghaladott az az elképzelés, ami a mítosz-logosz kettős sémával számol és a kereszténységet egyoldalúan ez utóbbi felségterületére számúzi.¹³⁰ A szövegben Ádám megkezdte az azért kulcsfontosságú, mert őt nyugodtan nevezhetjük korporatív személynek, mivel a mitikus tudat számára egy egyén lehet egy egész csoport, nemzetség vagy az akár egész emberiség szimbóluma is. Az első ember sorsa bizonyos értelemben minden ember sorsa, az áteredő bűn lemosása pedig a létkorruptió eltörlése és egy új ontológiai minőségre vonatkozó remény. Pál látomásai szerint Isten mindig kész megbocsátani, amennyiben az ember *megtérve bűnbánatot tart, és a bűnbánat méltó gyümölcseit termi.*¹³¹ A szöveg alapja valószínűleg egy görög nyelvű változat lehetett a Kr. u. 3. századból, tehát abból a korból származik, ami bennünket elsősorban érdekel.

¹²⁸ *Nikodémus evangéliuma* 18,2 *Nikodémus evangéliuma*, 138.

¹²⁹ *Szent Pál apostol látomásai* 22 *Szent Pál apostol látomásai* (ford. Adamik, T.), in *Apokalipszisek* (Apokrif iratok) (szerk. Adamik, T.), Telosz Kiadó, Budapest 1997, 84.

¹³⁰ Alan Watts a teljes keresztény tradícióra mitologikusként tekint: „megkíséreljük bemutatni az egyik leggyönyörűbb mítoszt, mely valaha is kivirágzott az emberi elméből vagy azokból a tudattalan folyamatokból, melyek alakítják, s melyek bizonyos értelemben többek az embernél [...] megkíséreljük majd értelmezni is a *philosophia perennis* egyetemes mértékei mentén, hogy kiemeljük a szimbólumok valóban katolikus, azaz egyetemes jellegét.” WATTS, A., *Mítosz és rítus a kereszténységben*, 33. Később így folytatja: „Mítoszának életerős volta ellenére a kereszténység abban a pillanatban haldokolni kezdett, mikor a teológusok az isteni történetet történelemként kezdték kezelni [...] a »teologizált« mítosz képtelen megszabadítani a nyugati embert a történelemtől, a múlt végzetes, önmagát mind gyorsabban ismétlő körforgásától, egy olyan élettől, mely a valósággal minden kapcsolatát elvesztve egyre növekvő mértékben szívódik fel az absztrakció sivár káprázatában. Az élő Isten ugyanis elvont Istenné lett [...] Így a megtestesülés hatásalan vagy jelentőség nélküli a ma élő emberek számára, ha csupán történelem; csak akkor válik »megváltó igazsággá«, ha egy örök, az emberben szüntelen zajló időtlen esemény feltárulása.” Uo. 79-95. Összevetnénk ezt Rowan Williams megtestesülésről való nézeteivel, vagy Paul Tillich elgondolásaival a demitologizálásról.

¹³¹ *Szent Pál apostol látomásai* 22 *Szent Pál apostol látomásai*, 84.

Az *Ádám és Éva élete* néven ismert irat görög verziójában találkozunk egy nagyon hasonló leírással: egy szeráf Ádámot elviszi az Akheruszia-tóhoz, és háromszor megmossa benne (*καὶ ἀπήγαγεν αὐτὸν εἰς τὴν Ἀχερουσίαν λίμνην καὶ ἀπέλουσεν αὐτὸν τρίτον*). A hármasság világos utalás a keresztelezésre. Az ötféle verzióban (görög, latin, szláv, örmény, grúz) fennmaradt műnek e verziója a legősibb. Marinus de Jonge és L. Michael White tanulmánya alaposan utánajár annak, hogy mit kell tudni erről a tóról, és hogy miért volt fontos a korai keresztény eszkatológiai spekulációk szempontjából.¹³² Mivel ilyen sok iratban előfordul a tó/folyó, járjunk most utána, hogy mi lehetett ennek az oka.

Platón elbeszélése (*Phaidón* 112e–114c) szerint az egyéni ítélet után az átlagos életet élő emberek (*οἱ μὲν ἂν δόξωσι μέσως βεβιωκέναι*) többsége a tónál marad a túlvilágon. Megtisztulnak, megfizetve bűneikért megszabadulnak, valamint jótetteikért itt nyernek tiszteletet. Azokat, akik szörnyű bűnöket követtek el, és akik ezért egész életükre lelkiismeretfurdalást éreznek, a Tartarosra vetik. Azon kárhozott lelkeket, akiknél még van remény a megbocsátásra, a Kókütosz és a Püriphlegetón folyó minden évben az Akheruszia-tóhoz sodorja, hogy áldozataikhoz esedezzenek megbocsájtásért. Ha kéréseik meghallgatásra találhatnak, szenvedésük véget ér. Az áldottak az Elüszioni mezőkön vannak, olyan gyönyörű hajlékon, melyet elmondani is képtelenség. Ezek a lelkek *kellőképp megtisztulnak, ettől fogva teljesen test nélkül élnek*.¹³³

Keresztény szempontból ez a testnélküliség a platonista felfogás legsebezhetőbb pontja. Onnan is látszik ez, hogy Caesareai Eusebiosz ezt a részt megváltoztatta *Praeparatio Evangelica* című művében: nem testetlen létezésről (*ἄνευ σωμάτων*), hanem gondnélküli létezésről (*ἄνευ καμάτων*) beszél.¹³⁴ Küroszi Theodorétosz, az antiokhiai iskola egyik legkiválóbb teológusa pedig azért kritizálta Platont erre a passzusra hivatkozva, mert ez a lélekvándorlásra okot adó nézet *közelebb áll Pithagoraszhoz, mint az apostolokhoz* (*Graecarum affectionum curatio XI, 19–39*). A későbbiekben látni fogjuk, hogy ennek a mitologémának nagyon is sok köze van a reinkarnációhoz. A több mint kétszáz évvel Theodorétosz előtt élt Antiokhiai Theophilosz már szintén bírálta Platont amiatt, hogy egyszer a lélek halhatatlanságát, egyszer meg a *metempsükhószisz* elméletét

¹³² DE JONGE, M.–WHITE, L. M., *The Washing of Adam in the Acherusian Lake (Greek Life of Adam and Eve 37.3) in the Context of Early Christian Notions of the Afterlife*, in *Early Christianity and classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe* (eds Fitzgerald, J. T. et al.), Brill, Leiden–Boston 2003, 609–635.

¹³³ PLATÓN, *Phaidón* (ford. Hamvas, E. Á.) (Helikon Zsebkönyvek 120), Helikon Kiadó, Budapest 2022, 139.

¹³⁴ DE JONGE, M.–WHITE, L. M., *The Washing of Adam in the Acherusian Lake*, 626.

vallotta.¹³⁵ Ugyanebben a műben azt is elismeri, hogy mivel a görögök jóval később éltek, mint a zsidók, azok a Törvényből és a prófétáktól vették tanításukat.¹³⁶ Érdekesség, hogy ugyanígy gondolta Alexandriai Kelemen is, aki az emlegetett *Phaidón* szakasz vizsgálatakor így ír: *A görög filozófia a barbártól lopott [...] a halál utáni büntetéseket s a tűz okozta kínszenvedéseket a barbár filozófiától vette az egész költészet, de a görög filozófia is.*¹³⁷ Ezt az elképzelést a szakirodalom lopás-elméletnek (*theft-theory*) nevezi.

Láthatjuk tehát, hogy Platón szövege az egész ókeresztény irodalomban éreztette hatását, mitöbb meghatározta azokat az eszkatológiai spekulációkat is, melyek a gazdag színvilágú apokrifekben nyertek kifejeződést. Ezért találkozunk lépten nyomon az Akheruszia-tóval és a tisztító büntetésekkel. Miután megvizsgáltuk a *Phaidón*-szakaszt, *Ádám és Éva életét*, valamint korábban *Szent Pál apostol látomásait*, elmondhatjuk, hogy a *Visio Pauli* szerzője folyamatosan harmonizálta a korábbi apokaliptikus elemeket Platón nézeteivel, így lett az Elűszioni mezőkből Krisztus városa, az Hádész folyóiból pedig a paradicsomkertet öntöző négy folyó. Habár a látomásokban nem szerepel megnevesítve az Akheruszia-tó, van egy tejnél is fehérebb folyó: *flumen currentem lac et mel cuius erant aquae candidae valde super lac.*¹³⁸ A folyó medrében üde fák terebélyesednek. A fehér nyár (*Populus alba*) görög neve *ἀχερωίς*, ezért az ókori olvasó akár erre a tóra asszociálhatott.

Új dimenziók is feltárulhatnak, ha a latin *lactis*-t a görögök régebbi tejre használt szavából, a *γάλα*-ból képzett birtokos esetét, a *γάλακτος*-t hozzuk összefüggésbe a szent várost körülölelő (*κύκλος*) folyókkal. Arisztotelész arra hívja fel a figyelmet, hogy a Tejút – *γάλακτος κύκλον* vagy gyakran rövidítve *τὸ γάλα* – a legkülső mennyei szféra, mely a Napnál is messzebb van. A legnagyobb körnek(!) nevezi, melyen különösen nagy és fényes csillagok vannak (*Mete.* 345^a).¹³⁹ Arisztophanész *Madarak* c. alkotásának főhősei a kozmikus hatalomátvételt magasztos, ám kissé gúnyos szóhasználattal így fejezik ki: (*ἐς βᾶθος κύκλον* ~az „égi” kör mélységeiből).¹⁴⁰ Szophoklész *Aiasz* című alkotása szintén hasonló értelemben beszél körről, melyet költőisége miatt idézek: *A méltóság elől; a*

¹³⁵ *Autolükhoszhoz III. 7* ANTIOKHIAI SZENT THEOPHILOSZ, *Autolükhoszhoz* in *Második századi görög apokrifek*, 597.

¹³⁶ *Autolükhoszhoz II. 37* Uo. 591.

¹³⁷ *Str.* V. 89–91 ALEXANDRIAI KELEMEN, *Sztrómatisz. Szöttek V-VI-VII-VIII. könyv*, 74–76.

¹³⁸ *Szent Pál apostol látomásai XXII. 1,5* DE JONGE, M.–WHITE, L. M., *The Washing of Adam in the Acherusian Lake*, 631.

¹³⁹ ARISTOTLE, *Meteorologica* (trans. Lee, H. P. D.) (eds Page, T. E. et al.), Harvard University Press–William Heinemann Ltd., Cambridge–Massachusetts 1952, 57–68.

¹⁴⁰ DE JONGE, M.–WHITE, L. M., *The Washing of Adam in the Acherusian Lake*, 633.

*hóban lépkedő Tél is hátrál a jógyümölcsű nyár előtt; s hogy a nap fehérlovú fogattal járva fényt gyűjthasson, visszalép az éj sötét köre.*¹⁴¹ A γαλαξίας – mely magyarul is galaxis – tehát az égi szférák egyfajta gyűjtőneve, melyet a görögök neveztek elsőként Tejútnak. A túlvilágra vezető út első lépése a tejnél is fehérebb folyón, a Tejúton keresztül vezet. E ponton érdemes a függelék (Appendix I.) is figyelembe venni, amely részletebben tárgyalja az apokatasztaszisz tanításának és az asztrológiai világképnek a konfliktusát, valamint azt az átalakulási folyamatot, amelynek során ez a kozmológiai-eszkatológiai feszültség a keresztény gondolkodásban új értelmezési keretet nyert.

Órigenész minden bizonnyal ismert egy másik művet is, a *Tizenkét pátriárka testamentumát*. Zebulun végrendelkezésében olvasható egy ígéret az Úrról: *Ő fogja megoldani az emberek fiainak összes bilincseit, amit csak Beliár*¹⁴² *rájuk rakott, ekkor majd eltipornak minden megtévesztő lelket. Az összes pogány egymást közt versengve megtér, és meglátják majd az Istent ember alakjában, azt, akit maga az Úr választott ki, az Ő neve Jeruzsálem lesz.*¹⁴³ Ramelli nagyon helyesen figyelt fel erre a mondatra, de módszertani hibát követett el azzal, hogy nem nézte a szakasz folytatását, mely már korántsem annyira vidám: *De beszédek gonoszsága miatt újra magatokra fogjátok Őt haragítani, és perlekedni fogtok vele az idők végezetéig. [...] Az istentelenekre pedig örök tüzet (!) fog majd bocsátani az Úr, és minden írmagjukat kipusztítja.* Talán meglepő, hogy az együttérzést és kegyelmet megtestesítő Zebulun ennyire negatívan látja a dolgok végét.

Nem tudjuk pontosan, hogy az idézett szakasz az eredeti zsidó alapréteghez tartozott-e – Vanyó László például az egész művet ószövetségi apokrifként emlegeti¹⁴⁴ –, csak azt, hogy az egész műben számos keresztény interpoláció van.¹⁴⁵ Meggyőzőnek tartom

¹⁴¹ SZOPHOKLÉSZ, *Aiasz* (ford. Kerényi, G.), in *Szophoklész drámái*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1979, 30.

¹⁴² Beliál valószínűleg minden olyan dolog démoni perszifikációja, ami azokat dolgokat jeleníti meg, amelyek nem értékesek (bálvány, szövetséges) nem illőek/érdemesek (cselekedet). Erre Pedersen és Gasser szerint a szó etimológiája enged következtetni, de az egész kérdés rendkívül vitatott és sok elképzelés létezik. Beliár már egy későbbi átírata Beliál nevének, s alakja feltűnik még *A tizenkét pátriárka testamentumában*, a qumráni *Háborús tekercsben* (1QM) és a *Hálaadási tekercsben* (1QH). Ezekben a tekercsekben Beliál és követői sorsa a megsemmisülés lesz. Az egyetlen bibliai hely, ahol Beliál neve előkerül a *2Kor* 6,14-15. Ezen kívül a név megjelenik még a *Szibüllákban* is, utalásként Néró császárra. Lásd Sperling, S. D. on *Belial*, in *DDD*, 169-171. *Dán testamentumában* az „Úr szabadítása” felkel majd Beliár ellen, és kiszabadítja az Úr szentjeit. Érdemes ezt összevetni *Nikodémus evangéliumának* katabasziszával.

¹⁴³ *Zebulun testamentuma IX. 8. Zebulun testamentuma* (ford. Ladocsi, G.), in *Apokrifek*, 217. Érdekesség, hogy az Úr választottjának neve egy konkrét város neve. Zebulun törzse földrajzi értelemben északon helyezkedett el, de számukra is ez a város volt a spirituális élet középpontja, a lelki megújulás- és az isteni jelenlét kitüntetett helye. Az egész gondolat tehát a törzsek közötti egység jegyében fogant.

¹⁴⁴ Uo. 7.

¹⁴⁵ SCHÜRER, E., *The Literature of the Jewish People in the Time of Jesus* (trans. Christie, P.–Taylor, S.) (ed. Glatzer, N.), Schocken Books, New York 1972, 118-120.

M. De Jonge véleményét, aki ebből a témából írta meg disszertációját, és a végrendeletekről szóló számos tanulmány szerzője. A kutató abból indul ki, hogy a testamentumok eszkatológiája mennyire egységes. Véleménye szerint ezek olyan keresztény művek, melyek hagyományos zsidó témákra építenek.¹⁴⁶ Keletkezési idejük a Kr. u. 2. század második fele, az az időszak, amikor a kereszténység a zsidó iratokra már sajátjaként tekintett.¹⁴⁷ A datálást megkönnyíti az is, hogy a mű krisztológiája adopcionista és patripasszionista, tehát az első egyetemes zsinat előtti: „Az ősatyák pontos terminológiájánál sokkal fontosabb volt az a valaki, akiről az egyház úgy beszélt, mint uráról és mesteréről.”¹⁴⁸

A keletkezésnél azonban fontosabb, hogy egy egységes irodalmi mű áll előttünk, melyben nem szakíthatjuk szét a redakciós rétegeket.¹⁴⁹ Azért sem válogathatók ki a Krisztusról szóló jövendölések, mert az egyházatyák szerint a krisztológiai, visszafele történő exegézis az *Ószövetség* megértésének egyetlen járható és gyümölcsöző útja. Ilyen formán okafogyottá válik a kérdés, hogy az örök tűz tanítása zsidó reziduum-e vagy már keresztény tanítás. *Zebulun testamentuma* megengedi az örök kárhozat lehetőségét, de valóban dinamikus túlvilágképpel számol. Ugyanez igaz *Lévi testamentumára* is, hiszen ott is kettős végkimenetel van: *vagy az Úr törvénye, vagy Beliár cselekedetei!*¹⁵⁰ Ennek megfelelően az igazak *az Úrban lelnek nyugalomra*, míg a törvény megszegői *kárhozatra jutnak*.¹⁵¹

Kifejezetten fontos szövegrészlettel találkozunk *Benjamin testamentumában*, itt ugyanis szintén kettős végkimenetelről van szó, de egy találkozássra adott válaszreakciótól függően:

Ekkor majd mi is feltámadunk, mindegyikünk a maga kormánypalcájához, és leborulunk az egek királya előtt, aki itt a földön az alávalóság emberi alakjában jelent meg. Mindazok, akik itt a földön hittek benne, együtt örvendeznek vele. Akkor mindenki feltámad, egyesek dicsőségre, mások a

¹⁴⁶ DE JONGE, M., *The Main Issues in the Study of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, in *New Testament Studies* 26 (1979-1980), 508–524. vö. UŐ, *The Future of Israel in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, in *Journal for the Study of Judaism* 17 no. 2 (1986), 198. A kutató egy kivételével az összes végrendeletben kimutatja Krisztus kulcsszerepét a bűn/fogság/visszatérés-sémában (*Sin/Exile/Return*). A Lévi-Júda passzusok központi témája is Jézus Krisztus örök papsága és királysága. Uo. 200-207.

¹⁴⁷ Uo. 210.

¹⁴⁸ DE JONGE, M., *The Transmission of the Testaments of the Twelve Patriarchs by Christians*, in *Vigiliae Christianae* 47 (1993), 18.

¹⁴⁹ HOLLANDER, H. W., *The Testament of the Twelve Patriarchs*, in *Outside the Old Testament* (ed. De Jonge, M.), Cambridge University Press, Cambridge, 1986, 73-74.

¹⁵⁰ *Lévi testamentuma* 19. *I Lévi testamentuma* (ford. Ladocsi, G.), in *Apokrifek*, 195.

¹⁵¹ *Lévi testamentuma* 18. 9 Uo. 194.

*szégyenre. [...] mert bár megjelent az Isten testben szabadulásunkra, ám nem hittek benne.*¹⁵²

Habár doketistának tűnik a szöveg szóhasználata, Jákob legkisebb fia szerint a Krisztus-eseményre adott személyes válaszon múlik az üdvösség. Sok más apokrifnek is ez a végkövetkeztetése.

Egy másik végrendelkezés, *Simeon testamentuma* szintén beszél az inkarnálódott Istenről, valamint érdekes dolgokat árul el a rossz sorsáról:

*az egész pogányság elpusztul [...] az Úr, Izrael hatalmas istene megjelenik a földön emberi alakban, és megszabadítja benne Ádámot. Ekkor a tévelygés minden lelkét eltaposásra adják, és az emberek uralkodni fognak a gonosz lelkek felett.*¹⁵³

Felhívnám a figyelmet a szöveg univerzalista karakterére, és az uralkodás motívumára, mely idáig nem jelent meg olyan hangsúlyosan egyetlen szövegben sem. Ramellivel ellentétben nem az a célom, hogy az üdvoptimista szövegeket talán kissé egyoldalúan kivonatoljam, hanem az, hogy felvillantsam, hogy mennyire megosztó volt az örök kárhozat lehetőségének kérdése az első évszázadokban. Észrevehettük már ezt a *Péter apokalipszis* etióp változatánál, és a *Szibüllák* mellé írt jegyzetből is. Ezekben az ősatya-végrendelkezésekben talán minden korábbinál nagyobb disszonanciát kellett finomra hangolnia a feltételezett keresztény redaktoroknak, még akkor is, ha tekintetbe vesszük, hogy a hellenista-zsidó és a keresztény intelmek között mekkora folytonosság van.¹⁵⁴ Annak, aki a zsidó-keresztény apológia exegetikai dimenzióiba szeretne bepillantást nyerni, ajánlom tanulmányozásra Szent Jusztinosz *Párb.* című művét, mivel Jusztinosz és a testamentumok szerzőinek eszkatológiája szoros párhuzamban áll.¹⁵⁵

¹⁵² *Benjamin testamentuma* 10. 7-8 *Benjamin testamentuma* (ford. Ladocsi, G.), in *Apokrifek* (ÓÍ 2) (szerk. Vanyó, L.), Szent István Társulat, Budapest 1980, 254.

¹⁵³ *Simeon testamentuma* 6. 4-6. *Simeon testamentuma* (ford. Ladocsi, G.), in Uo. 182.

¹⁵⁴ DE JONGE, M., *The Transmission of the Testaments of the Twelve Patriarchs by Christians*, 20.

¹⁵⁵ Van ugyanis szövegszintű kapcsolat a testamentumok szóhasználata és a római vértanú írása között. Például érdemes összevetni a következő szakaszokat: *Benjamin testamentuma* 10. 11 *Benjamin testamentuma* (ford. Ladocsi, G.), in *Apokrifek*, 254. vö. *Párbeszéd a zsidó Trüphónnal* 80,1; 130,2 SZENT JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Trüphónnal*, 310; 377. Jusztinosz szerint a MTörv 32,43-ban Mózes erről a végső ítéletről beszél. Az apologéta elmondja, hogy kikre vonatkozik az öröm és kikre nem: *nem értjük rajta jelen népetek minden tagját, miután Izajás révén tudjuk, hogy a bűnösök tagjait férgek és olthatatlan tűz fogja gyötörni, halhatatlanok maradnak, hogy minden test látványossága legyenek.* (*Párb.* 130,2) SZENT JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Trüphónnal*, in *Második századi görög apologéták* (ÓKÍ 7) (szerk. Perendy László et al.), Szent István Társulat, Budapest 2024, 377.

A 2. század végén keletkezhetett *Pál apostol cselekedetiben* az előkelő származású szüzet, Theklát arra ítélik, hogy vadállatok elé vessék. Miután a nőtényoroszlán hátára kötik, a vadállat Thekla lábait kezdi nyalogatni. Ezután Tryphania, egy gazdag királynő hazaviszi őt és elbeszéli neki a következőket:

Lánya, a halott Phalkonilla ugyanis megjelent álmában és ezt mondta neki: – Ez a magányos, idegen nő, Thekla lesz helyettem a lányod, hogy imádkozzon értem, és így átkerülhessek az igazak helyére [...] Második gyermekem, Thekla, imádkozz leányomért, hogy örökké éljen! Mert ezt láttam álmomban. Ő nem is habozott, hanem hangját felemelve nyomban így kezdett imádkozni... (Pál apostol cselekedetei 28-29).¹⁵⁶

A folytatás Thekla csodálatos megmeneküléséről szól, egyetlen vadállat sem volt képes megölni a szüzet. Eddig a számunkra fontos szakasz. Két dologra hívom fel a figyelmet, egyrészt a halott lányért való közbenjáró imádságra, másrészt a kérésre adott azonnali, hezitálás nélküli válaszra. Mintha az Egyház tudatában eleve benne foglaltatott volna az efféle könyörgés hasznossága. Thekla habozás nélkül teljesíti a királynő akaratát. Arról sajnos nem értesülünk, hogy mi lett az eredménye kérésének, mivel azonban Isten csodálatosan megmentette Theklát, kicsi az esélye, hogy közbenjáró imádságát ne hallgatta volna meg. Az iratban megjelenik az örök kárhozat lehetősége is, erről azonban Ramelli megint hallgat: *Az élő Isten szolgálója vagyok [...] Hittem a Fiúban, akiben Isten kedvét lelte [...] aki nem hisz benne, az nem az életbe, hanem az örök halálba jut majd (Pál apostol cselekedetei 37).¹⁵⁷* Thekla tehát tudja azt, hogy van halottakért végzett közbenjáró ima, de örök kárhozat is. Az üdvösség kérdése ismét csak a Fiú személyére adott egzisztenciális viszonyuláson múlik.

Az apokrifeken kívül, az „igazság vérrel írt levéltárában” (KEK 2474) is találkozunk egy sok szempontból érdekes művel: *Perpetua és Felicitas szenvedésével*. Itt már a közbenjáró ima hatásáról is értesülünk. A mű azokról a megpróbáltatásokról szól, amelyeket egy római polgár édesanyának és egy gyermekágyas rabszolganőnek kellett kiállnia Karthágóban, 202/203 tavaszán.¹⁵⁸ A teljes elbeszélés az ÓKÍ sorozat 6. kötetében

¹⁵⁶ *Szent Pál apostol cselekedetei* (ford. Adamik, T.), in *Az apostolok csodálatos cselekedetei* (Apokrif iratok) (szerk. Adamik, T.), Telosz Kiadó, Budapest 1996, 86.

¹⁵⁷ Uo. 88.

¹⁵⁸ LADOCSEI, G., *Keresztényüldözés a Római Birodalomban*, Szent István Társulat, Budapest 2018, 83.

elolvasható¹⁵⁹, ezért most csak a témánk szempontjából legfontosabb részt emelem ki. Jóllehet az egész elbeszélés enyhén montanista színezetű – mivel a mű női főszereplője karizmatikus tekintélyként kerül bemutatásra – összességében mégis ez „az egyik legszebb, legművészebb irat a vértanúkor emlékei között...”¹⁶⁰ Perpetua bibliai szimbolizmussal átszőtt látomásaiban így ír:

Azt láttam, hogy Dinocrates felbukkan egy sötét helyről, ahol többen is voltak, nagyon felhevülve és szomjasan, sápadt volt, a ruhája mocskos, arcán ott volt a seb, olyan volt, mint amikor meghalt. Ez a Dinocrates vér szerinti testvérem volt, hét évet élt meg, arcrákja volt [...] érette imádkoztam tehát, s köztem és közte nagy szakadék volt, úgyhogy nem tudtuk egymást megközelíteni. [...] Azon a helyen, ahol Dinocrates állt, volt egy vízzel teli halastó, de párkánya magasabb volt a gyermek termeténél. Dinocrates ágaskodott, mintha inni akarna. Sajnáltam, hogy a medencében van ugyan víz, de a magas szegély miatt nem ihat belőle. Fölébredtem, s megértettem, hogy testvérem szenved. Bíztam azonban benne, hogy kínjaiban segítségére lehetek. Mindennap imádkoztam is érte [...] éjjel-nappal imádkoztam Dinocratésért, sóhajtoztam és sirtam, hogy kérésem teljesüljön. [...] Láttam azt a helyet, amelyet korábban is láttam, és Dinocratest, tiszta testtel, jól öltözötten, kipihenten, ahol a sebe volt, ott forradást láttam. Láttam már a korábban is látott medencét, de alacsony szegéllyel, mely a gyermek köldökéig ért, s ő szüntelenül merte belőle a vizet. A medence párkányán meg aranyváza állt, vízzel tele. Dinocrates ahhoz ment, inni kezdett belőle, de a váza nem ürült ki. Miután jól teleitta magát, elment a víztől, örvendezve játszani kezdett, mint a gyermek. Én meg fölébredtem.¹⁶¹

Perpetua naplószövege egy hétéves, éppen csak értelemre eszmélődő kisfiú szörnyű szenvedéseiről szól. A szentéletű nővér életen és halálon átívelő hatalma által öccse végül megszabadul. Fontos üzenet, hogy a családi kötelék és a szeretet (στοργή) nem szűnik meg még a halálban sem. Az a tény, hogy a látomás a közelgő vértanúhalál előtt történik,

¹⁵⁹ Perpetua és Felicitas szenvedése (ford. Vanyó, L.), in *Szenvedéstörténetek és vértanúakták* (ÓKI 6) (szerk. Boros, I.–Perendy, L.–Takács, L.), Szent István Társulat, Budapest 2023, 301-318.

¹⁶⁰ Uo. 301. Egyébként a korábban bemutatott *Pál apostol cselekedetei* című műről is azt mondják, hogy montanista, mivel a nőket kedvező színben tünteti fel. VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház irodalma* I., 175.

¹⁶¹ Perpetua és Felicitas szenvedése 7.4-8.4. Uo. 307-308.

már önmagában is sokatmondó, megfontolásra érdemes szempont. Az oldó-kötő hatalom megjelenése a szövegben szintén figyelemreméltó gondolat. Nem gondolom, hogy ez speciálisan papi hatalmat jelentene, ugyanis a nőknek juthatott komolyabb vezetői szerep is a kisközösségek vezetésében, még a 3. században is!¹⁶²

2005-ben, Megiddóban egy börtön padlója alatt találtak egy 1800 éves mozaikot. Az archeológusok az ásatás során előkerült leletekből és a feliratok betűtípusából arra következtettek, hogy ez az egyik legkorábbi keresztény imaház volt, a 3. század elejéről. Az *Akeptusz-felirat* nemcsak Jézus Krisztus istenségének a niceai hitvallást megelőző tanúja (a 2018-ban megtalált *frankfurti ezüsfelirat* mellett), hanem annak a tanúbizony-sága, hogy az izraeli közösség oltárát egy befolyásos nő állíttatta. Egyébként meggyőző-nek tartom Judith B. Perkins véleményét, aki szerint nem annyira az egyház hierarchikus, férfiközpontú szerkezetére adott válaszreakcióban látja a szenvedéstörténet újdonságát, hanem abban, ahogyan az igazi és hatóképes tekintély elnyerését ábrázolja a patriarchális társadalomban. A mű ezért is kezdődik a fiatal nő és édesapja párbeszédével.¹⁶³

Perpetua szenvedése nem logikátlan, passiója és könyörgései által mások is képesek üdvözülni. Dinocrates szenvedésének az égvilágon semmi értelme sincs, ezzel szemben Perpetua passiója lehet értelmes, amennyiben még tehet valamit másokért.¹⁶⁴ A cse-csemőjétől elszakított Perpetua gondoskodását a fizikai korlátozás miatt világfeletti régi-ókba emeli. Szépen összeér ez azzal, amit Franz-Jozef Nocke mond: „A közbenjáró imádságban az imádkozó mintegy annak a közelségébe kerül, akiért imádkozik, és ennek hatása van [...] Isten üdvözítő közelségét mindig emberek közvetítették számomra”.¹⁶⁵ Nocke az egymástól való kölcsönös függésből vezeti le a közbenjáró imádságot, és afféle lelki mellészegődésként értelmezi. Hozzáteszi, hogy nemcsak az élőknek a halottakért

¹⁶² A korai kereszténység formálódó hierarchikus szerkezete szempontjából ezen prófétanőkre néha a gyanú jogos árnyéka vetült. Monanosz követői között is találunk prófétanőket, Maximillát és Priszkillát. Őket az egyház „álprófétáknak” tarotta. Maximilla ugyanis nem vértanú lett – mint Perpetua –, hanem Euszebiosz szerint felakasztotta magát, életében pedig gonosz szellem szállta meg, nem pedig a Szentlélek. Elvált férjétől, adományokat, például ékszereket fogadott el követőitől, összességében tehát prófétához méltatlan módon élt. *Egyháztörténet V. 14-17 CAESAREAI EUSZEBIOSZ, Egyháztörténet*, 305-314. Véleményem szerint a montanisták prófétái a frígiai misztériumkultuszok vezetőinek jellegzetességeivel enyhe párhuzamot mutatnak.

¹⁶³ PERKINS, J. B., *The Passion of Perpetua. A Narrative of Empowerment*, in *Latomus* 53 (1994), 837-847. Uo. 842.

¹⁶⁵ NOCKE, F.-J., *Eszkatológia* (ford. Válóczy, J.), in *A dogmatika kézikönyve* 2. köt. (szerk. Schneider, T.), Vigilia Kiadó, Budapest 1997, 487-488. Vö. „Az ember halálát követően [...] az emberek közösségéhez szótériológiai viszonyul [...] Ezért lehetséges, hogy a mennybe jutott szentek és a hívek között kapcsolat álljon fenn, s az üdvözültek közbenjárjanak a zárandók állapotban lévő hívőkért, ezek pedig imádságot kérjenek az üdvözültektől.” MÜLLER, G. L., *Katolikus dogmatika*, 539.

mondott imájára kell gondolnunk, de a halottaknak az élőkért mondott imájára is.¹⁶⁶ Talán Perkinsnek nincs teljesen igaza, s talán Dinocrates is tud segíteni nővérének az aréna homokjában. Perpetua lelkében a szenvedések közepette egy mély és „Isten elrejtettségében” megvalósuló összefüggés tudata tárul fel. Ezt a teológia *communio sanctorum*-nak nevezi.

Mivel olyan sok korábban felsorakoztatott apokrifben megtalálható ez a gondolat, ezért kimondhatjuk, hogy a lelkek túlvilági tisztulásának gondolata bűvópatakként vonult végig az egyházatyák korán, egészen addig, míg végül az egyház explicit módon is megvallotta, hogy a tisztítótűz valóságos állapot. Erre legkorábban a Firenzei Zsinaton, majd a Trienti Zsinaton került sor a reformáció nyomán megfogalmazott ellenvetésekre is reagálva. Az egyház tanítja, hogy: **„Akik Isten kegyelmében és barátságában haltak meg, de még nem tökéletesen tiszták, örök üdvösségük felől ugyan biztonságban vannak, de a halál után tisztuláson mennek át, hogy elnyerjék azt a szentséget, melyre szükségük van, hogy a mennyország örömébe beléphessenek. Az Egyház a választottaknak ezt a végső tisztulását, ami teljesen különbözik a kárhozottak büntetésétől, purgatóriumnak, tisztítóhelynek nevezi.”** (KEK 1030-1031).¹⁶⁷

Őszintén elcsodálkozhatunk, hogy az Egyház több mint ezer évig megvolt anélkül, hogy ezt a katolikus dogmát¹⁶⁸ kinyilvánította volna, azonban: „Létezik megannyi dolog, ami a keresztény hit legbenső magjához tartozik, ám formálisan soha nem lett dogmaként definiálva” – állítja Michael Seewald.¹⁶⁹ Habár a dogmafejlődésnek nagyon sokféle modellje van, a „letéteményi típusúnak” nevezhető modellhez ragaszkodva azt is mondhatnánk, hogy a fejlődésben kinyilvánul valami, ami valamilyen módon kezdettől fogva a hitletétemény (*depositum fidei*) része volt.¹⁷⁰ A *Perpetua és Felicitás szenvedésében* ábrázolt közbenjáró ima része ennek a hitletéteménynek, ahogyan ezt Joseph Ratzinger is megerősíti: „ha úgy véljük, hogy Lyon, Firenze és Trient kész meghatározásai jelentik, a maguk teljes kiterjedésében, a tisztítótűz fogalmának egyetlen lehetséges meghatározását [...] ezzel egyszersmind megfosztjuk magunkat annak a lehetőségétől, hogy

¹⁶⁶ Uo. 488.

¹⁶⁷ KEK, 290.

¹⁶⁸ Michael Seewald dogmafejlődésről szóló könyve öt újkeletű dogmameghatározásából a tisztítótűzre vonatkozó dogma a második csoport tagja. Ezek a típusú felekezeti tételek megkülönböztetik a Katolikus Egyházat minden más keresztény csoportosulástól, nem korlátozva ezt a különbségtételt az egyháztan területére. SEEWALD, M., *Változó dogma. A hittételek fejlődése* (Napjaink Teológiája 34) (ford. Török, Cs.) (szerk. Dejcsics, K.), Pannonhalmi Főapátság, Pannonhalma, 2024, 236-238.

¹⁶⁹ Uo. 238.

¹⁷⁰ Uo. 242.

bármit is megértsünk a gondolat szerkezetéből, s elemeinek lépésről-lépésre történt történeti összekapcsolódásából”.¹⁷¹ Így folytatja: „A segítés és az ajándékozás lehetőségei a keresztény ember számára nem érnek véget a halállal, hanem átkarolják a teljes *communio sanctorum*ot, a halál küszöbén innen és túl. Ennek a síron túl is fennálló szeretetnek a lehetősége és feladata tekinthető az erre a témára vonatkozó hagyomány őslényegének”.¹⁷²

Anton Ziegenaus is megerősíti eszkatológiai traktátusában, hogy: „az ókori Egyház hite tartalmazza a halál utáni tisztulás gondolatát”.¹⁷³ A szerző szerint úgy a purgatórium a hitgazságok hierarchiájában nem foglal el központi szerepet, de „elhagyása meglepő eszkatológiai elmozdulásokhoz vezetett”.¹⁷⁴ Talán az egyházatyák is érezték ezt a kellemetlen hiányt, és korukat megelőzve kutattak a megfelelő válaszok után. Számunkra most az volt a fontos, hogy megállapítottuk, hogy az első évszázadokban megfogalmazódik az a gondolat, hogy az igazak, szentek és mártírok képesek megváltoztatni jobb létre szenderült testvéreik túlvilági sorsát. A *Perpetua és Felicitas szenvedéstörténetében* megjelenő dinamikus túlvilágkép – amelyben a közbenjáró imádság, a szenvedés és a *communio sanctorum* valóságos hatékonysággal formálja a halálon túli sorsot – már túlmutat az egyes lelkek üdvösségének kérdésén. E ponton válik indokolttá annak vizsgálata, hogy az egyházatyák teológiájában miként tágul ki ez a gondolat az üdvösség egyetemesebb távlatává, vagyis hogyan jelenik meg az a remény, hogy Isten üdvözítő akarata nem csupán egyesekre, hanem az egész teremtett rendre irányul.

1.4 Az apokatasztaszis előzményei a patrisztikus hagyományban

Már Órigenész előtt is sokan megkíséreltek reflektálni a *Szentírásban* megtalálható „helyreállítás” gondolatára.¹⁷⁵ Az apostoli atyák korából Antiokhiai Szent Ignácnál kifejezetten

¹⁷¹ RATZINGER, J., *Végidő. A halál és örök élet kérdései* (ford. Török, Cs.), Jel Kiadó, Budapest 2017, 230-321.

¹⁷² Uo. 240.

¹⁷³ ZIEGENAUS, A., *i. m.*, 137.

¹⁷⁴ Uo. 142.

¹⁷⁵ A patrisztikus források elemzésénél részben a Ramelli által idézett egyházatyákat veszem szemügyre, részben egyéni kutatómunkára támaszkodok. RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 62-66; 89-136.

hangsúlyos, hogy a megváltás minden gonoszságot és tudatlanságot letöröl a föld színéről:

*megsemmisült a rossz minden bilincse. Lerontatott a tudatlanság, a régi királyság összeomlott, amikor megjelent Isten emberi módon az örök élet újdonságában. Elkezdődött az, ami Istennél már eldöntött volt. Ettől fogva minden a halál lerombolására szövetkezett.*¹⁷⁶

A gonoszság és tudatlanság legyőzése tehát nem pusztán erkölcsi fordulat, hanem kozmikus jelentőségű esemény. Ignác teológiájában ugyanis Krisztus keresztdozata nemcsak az emberiség, hanem minden teremtmény számára egyformán fontos – még az angyalok is a megváltó vérbe vetett hit alapján lesznek megítélve: *Ne áltassa magát senki: még az égiek és az angyalok dicsősége, a látható és láthatatlan fejedelemségek is ítéletre kerülnek, ha nem hisznek Krisztus vérében! Aki fel tudja fogni, fogja fel!*¹⁷⁷ Ezzel összefüggésben figyelmezteti püspöktársát is: *ints mindenkit(!), hogy eljusson az üdvösségre!*¹⁷⁸ Mindez jól mutatja, hogy az üdvösség egyetemességének tanítása már az apostoli atyáknál is jelen van, noha még nem rendszerezett, teológiai formában.

A 2. századi apologéták közül Szent Jusztinosz műveit ismerhette Órigenész, hiszen a *Párb.* minden bizonnyal ott volt a Caesereai könyvtár polcain.¹⁷⁹ Jusztinosznál is található az üdvösség egyetemességére utaló gondolat: *a Felkent is egészen a kereszt szolgátságáig szolgált a minden nemből való sokféle és igen különböző emberért, vére és a kereszt misztériuma által megszerezve őket.*¹⁸⁰ Ez az egyetemeség azonban nem Jusztinosz saját újítása, hanem magukból az evangéliumokból következik. Fontossága mégis abban áll, hogy az apologéta következetesen a Krisztus esemény egyetemes hatályából vezeti le az üdvösség lehetőségét.

Jusztinosz tanítványa, Tatianosz jóval érdekesebb szerző ebből a szempontból, hiszen arról beszél, hogy Istennek hatalma van a *csak neki látható valóságot eredeti állapotában helyreállítani* (πρὸς ἀρχαῖον ἀποκαθίστημι).¹⁸¹ Tatianosz szerint az ember ezt az állapotot a démonok ármánykodása miatt veszíti el, de amint megszűnik befolyásuk,

¹⁷⁶ *Levél az efezusiakhoz 19,3* ANTIOKHIAI SZENT IGNÁC, *Apostoli atyák* (ÓKÍ 1) (szerk. Perendy László), Szent István Társulat, Budapest 2018, 183.

¹⁷⁷ *Levél a szmirnaiakhoz 6,1* Uo. 206.

¹⁷⁸ *Levél Polikárhoz 1,2* Uo. 210.

¹⁷⁹ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 64.

¹⁸⁰ *Párb. 134,5* SZENT JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Trüphónnal*, 383.

¹⁸¹ *Beszéd a görögök ellen 6,4* TATIANOSZ, *Beszéd a görögök ellen* (ford. Vanyó, L.), in *Második századi görög apologéták*, 401.

az ember visszanyerheti eredeti méltóságát.¹⁸² E gondolat újdonsága abban áll, hogy a kozmikus helyreállítást a morális megtisztulással kapcsolja össze. Így a végső apokatasztaszis nem pusztán kozmológiai, hanem antropológiai és etikai folyamat is. Az apokatasztaszis előfeltétele a totális megszabadulás – az újjáalkotott teremtmény már soha többé nem eshet a démonok kelepccéjébe. Tatianosz ezzel olyan alapkövet rak le, melyre Órigenész és Nüsszai Szent Gergely bátran építkeznek majd. Eszerint a feltámadás nemcsak a test és lélek titokzatos újraegyesítése, de egyúttal a lélek eredeti tisztaságának nagyszerű helyreállítása. Elcsodálkozhatunk azon is, hogy vajon az ún. „Tatianosz-jelenség” – azaz, hogy Caesareai Euszebiosz egyoldalú beszámolója Irenaeus nyomán évszázadokig heretikus szerzőként kezelték Tatianoszt – nem növelte-e az egész kérdés körüli bizonytalanságot. Reményt keltő, hogy a legújabb kutatások az antignosztikus polémia kiemelkedő alakjaként méltatják a szír szerzőt.¹⁸³

Antiokhiai Szent Theophilosz az Ígéret földjére való visszatérést (*ἀπεκατέστησεν εἰς τὴν Χαναάν γῆν*) úgy értelmezi, mint a végső helyreállítás előképét.¹⁸⁴ Sajnos ez a magyar fordításból nem derül ki. Van egy másik egyedülálló kozmológiai tanítás is, amely az állatokra vonatkozik. Theophilosz szerint: *Mikor tehát az ember újra természetéhez méltó lesz, s nem vétkezik tovább, azok visszatérnek* (*καθεῖνα ἀποκατασταθήσεται εἰς τὴν ἀρχῆν ἡμερότητα*) *majd eredeti szelidségükhöz.*¹⁸⁵ Theophilosz értelmezése újdonságaként kiterjeszti az apokatasztaszis fogalmát a teljes teremtet világra, még az állatok birodalmára is. Hozzátehetjük, hogy ez a szemlélet összhangban van az *Ószöveget* végidőkre vonatkozó próféciáival is (például *Iz 11,6–8*). Miként azt még látni fogjuk, az állatok „megjavulása” az apokrifek közkedvelt témája volt.¹⁸⁶

A másik szembetűnő dolog egy visszatérő séma, a kezdet (*ἀρχή*) hasonlósága a véghez (*τέλος*). Idézzük most emlékezetünkbe Órigenész tanítását: *Mindig hasonló a vég*

¹⁸² *Beszéd a görögök ellen* 18,7 Uo. 415.

¹⁸³ PERENDY, L., *Antiokhiai katekézis a II. század végén. Theophilosz püspök munkássága* (Litteratura Patristica 4.) (szerk. Babarczy-Györffy, A. et al.), Jel Kiadó, Budapest 2012, 83–92.

¹⁸⁴ *Autolükoszhoz III. 9* ANTIOKHIAI SZENT THEOPHILOSZ, *Autolükoszhoz* in *Második századi görög apologeták*, 601. Érdekességgént jegyezném meg, hogy az egyházi tanítás Izrael földjét mindig spirituálisan értelmezte, hiszen egy földi állam legitimitásának elfogadása nem az egyház feladata, a muszlim országokkal folytatott vallásközi dialógusban egyenesen kontraproduktív. Az egyház számára Izrael lelki valóság, egy misztikus értelmezés szerint Izrael földje (ארץ ישראל) értelmezhető így is: ארץ ישראל, azaz „futok egyenesen Istenhez”.

¹⁸⁵ *Autolükoszhoz II. 17* Uo. 565.

¹⁸⁶ Az állatokat emberi viselkedések szimbólumaiként értelmezte Alexandriai Kelemen és Antiokhiai Theophilosz is, de maga Órigenész is (például Noé bárkájának exegézisének lásd ÓRIGENÉSZ, *A betű öl, a szellem él*. Tizenhat homília a teremtés könyvéhez, 46.

a kezdethez.¹⁸⁷ Theophilosz Kr. u. 180 körül halt meg, körülbelül akkor, amikor Órigenész megszületett. Tehát kettejük tanítása között feltételezhető direkt kapcsolat nincs, inkább egy közös hellenisztikus-vallási háttérben gyökerező gondolati minta sejthető. Habár jogosan mondhatnánk, hogy a kezdet és a vég egymásra vetülésének tanítása az archaikus emberiség valóságfelfogásából is levezethető¹⁸⁸, azonban a keresztény teológia azzal a többletinformációval egészíti ki ezt az állítást, hogy a kezdetet és véget a megtestesült Ige személyével, Jézus Krisztussal kapcsolja össze, aki az alfa és az ómega (*Jel* 21,6). Többé nem pusztán kozmológiai párhuzamról – mely talán másodlagos és hiábavaló, az az élet aktuális teendőivel nem összefüggő kérdés volna¹⁸⁹ –, hanem teológiai állításról, mitöbb hitvallásról van szó. Ezért a kezdet-vég motívuma nem mellékes spekuláció, hanem az élet értelmének központi kategóriája.

A világegyetem egészéről alkotott töprengéseknek egzisztenciális jelentősége van, hiszen: „A kozmológia [...] szoros kapcsolatban áll azokkal a döntéseinkkel, hogy mit tekintünk igaznak, mi a világ alapvető rendje, mi az emberek helyzete és feladata, és mi az istenek/Isten célja”.¹⁹⁰ Ezért sem véletlen, hogy a *Szentírás* is a kezdet eseményeivel, a genezissel nyitja meg a kinyilatkoztatás történetét. A nagy monoteista vallások egyhangú tanítása szerint ezek a kérdések nem pusztán emberi spekulációk eredményei, hanem Isten önkinyilatkoztatásának szerves részei. Ezek nemcsak a világ, hanem az emberi lét végső értelmét is feltárják. Így tehát a kozmológia sem pusztán elvont filozófiai vizsgálódás, hanem az emberi lét mélyebb dimenzióinak feltárása, a „világegész megragadására irányuló vállalkozás”.¹⁹¹ Ezért fontos tehát a kezdet és a vég.

A szír keresztény filozófus és teológus Edesszai Bardeszanész a kutatás mai állása szerint az eszkatológiai apokatastasisz tanának Órigenészt megelőző első koherens és kidolgozott teoretikusa.¹⁹² Bár műveinek csak töredékei maradtak fenn, különösen a *Liber legum regionum* tanúsága alapján világosan kirajzolódik egy olyan eszkatológiai

¹⁸⁷ *Princ. I. 6,2* ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról*, 126.

¹⁸⁸ ELIADE, M., *Az örök visszatérés mítosza. Avagy a mindenség és a történelem* (Helikon Zsebkönyvek 132) (ford. Pásztor Péter), Helikon Kiadó, Budapest 2023.

¹⁸⁹ Vö. LIVINGSTONE, J. C., *Bevezetés a vallástudományba*, 264. Gótama Buddha például így fogalmazott: „mindebből (ti. a hasonló kérdésekből) nem származik haszon, nem vezet lemondáshoz, vágytalansághoz, önuralomhoz, megnyugváshoz, felismeréshez, megvilágosodáshoz, kialváshoz (nirvánához)”. Uo. Nyugaton tévesen úgy gondolják, hogy Buddha ezekre a kérdésekre nem tudott válaszolni, ezért maradt csendben. Csong An Szunim zenmester azonban több dharmabeszédében is helyreigazította ezt a vélekedést: Buddha ezekre a kérdésekre a csenddel válaszolt.

¹⁹⁰ Uo.

¹⁹¹ BAGYINSZKI ÁGOSTON, *Apóriák. Természettudomány és teológia párbeszédben* (Sensus Fidei Fidelium 7) (szerk. Mészáros Lukács), L'Harmattan Kiadó, Budapest 2018, 121.

¹⁹² RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 110.

koncepció, amely feltűnő hasonlóságot mutat Órigenész későbbi rendszerével. A Bardeszanész és Órigenész közötti párhuzamok nem pusztán párhuzamos fejlődésre utalnak. Bardeszanész művei tanítványai révén viszonylag korán görög fordításban is hozzáférhetővé váltak, ami több lehetséges közvetítő csatornát is felvet. Ramelli szerint ilyen csatorna lehetett mindenekelőtt Alexandriai Kelemen, aki keleti utazásai során szír keresztény tanítókkal került kapcsolatba (*Str. I. 11*); továbbá Julius Africanus, aki hosszabb időt töltött Edesszában, személyesen ismerte Bardeszanészt, és később levelezett Órigenésszel; végül Porphüriosz is, aki Bardeszanészt idézi, Órigenészt pedig személyesen ismerte, és közvetve vagy közvetlenül hozzájárulhatott Bardeszanész eszméinek terjesztéséhez.¹⁹³ E párhuzamokat a szakirodalom csak az utóbbi évtizedekben ismerte fel kellő súllyal.

Bardeszanész az antignosztikus polémia jegyében tanítását kifejezetten a szabad akarat védelmére építi. Érvelésének kiindulópontja egyrészt az asztrológiai determinizmus elutasítása, vagyis annak a felfogásnak a cáfolata, amely szerint az ember cselekedeteit és erkölcsi sorsát a csillagok és bolygók szükségszerű hatásai határozzák meg. Ezzel szemben Bardeszanész hangsúlyozza, hogy Isten minden értelmes lényt valódi szabad akaratral ruházott fel, amely nem redukálható sem kozmikus szükségszerűsége, sem előzetes elrendelésre:

Mert miként az emberi szabad akaratot nem a Hetek – vagyis a bolygók – szükségszerűsége irányítja [...] Amikor azonban Isten úgy akarja, minden akadály nélkül megtörténhet, mert semmi sem képes útját állni annak a nagy és szent akaratnak. Még azok sem saját erejükből állnak ellen Istennek, akik meg vannak győződve arról, hogy ellenállnak neki, hanem a rosszban és a tévedésben vannak; ez azonban csak rövid ideig tarthat, mivel Isten jóságos és szelíd. [...] El fog azonban jönni az az idő, amikor még ez a megmaradt ártó képesség is megszűnik az oktatás révén [...] és amikor ez az új világ létrejön, minden gonosz mozgás megszűnik, minden lázadás véget ér, a balgák meggyőzöttek, a hiányok betöltetnek, és biztonság és béke lesz – mindez a minden természet Urának ajándékaként.¹⁹⁴

¹⁹³ Uo. 115.

¹⁹⁴ Uo. 112-113. (ford. tölem)

Ez a gondolatmenet világosan mutatja, hogy az apokatataszisz nem a szabadság megszüntetése, hanem annak beteljesedése: a végső helyreállításkor az értelmes lények végül szabadon ragaszkodnak a Jóhoz, vagyis Istenhez.

Bardeszanész – Órigenészhez hasonlóan – szókratészi-platonikus etikai intellektualizmust vall: úgy véli, hogy a rossz oka a tudatlanság, ezért a megváltás útja az ismeret és a belátás.¹⁹⁵ A bűnösök nem külső erőszak hatására változnak meg, hanem belátásra jutnak. Ez a szemlélet tükröződik *De India* című művének töredékeiben is, ahol a „bölc” indiaiak elutasítják a halálbüntetést, és neveléssel, böjttel, imával vezetik jóra a vétkezőket. A büntetés minden esetben terápiás jellegű.

A szír szerző szerepe az apokatataszisz tanának kialakulásában alapvető és eddig alulértékelt. Az általa kidolgozott rendszer:

- a szabad akarat védelmére épül;
- elutasítja a predestinációt és asztrológiai determinizmust;
- az isteni jószág és igazság egységéből indul ki
- a végső üdvösséget pedagógiai-terápiás folyamatként érti;
- végül az apokatatasziszt Isten kegyelmi ajándékaként írja le. Ezek a tételek szinte változatlan formában jelennek meg Órigenésznél.

Ha áttérünk az úgynevezett alexandriai iskolára, megállapítható, hogy Órigenész valószínűleg ismerte Pantainoszt¹⁹⁶, akitől egy töredékszöveget Alexandriai Kelemen őrzött meg. A fragmentum így szól:

Mindazok, akik ugyanabból a nemzetségből származnak, és ugyanazt a hitet és igazságosságot (vagy megigazulást) választották, egy és ugyanazon testté lesznek (ἐν σῶμα), amennyiben ugyanabba az egységbe állítatnak helyre (εἰς τὴν αὐτὴν ἐνότητα ἀποκαταστησόμενοι). ”¹⁹⁷

A töredék jelentősége túlmutat önmagán. Pantainosz nem pusztán Kelemen mestere volt, hanem az alexandriai keresztény filozófiai tanítás egyik legkorábbi meghatározó alakja, akit Euszebiosz kifejezetten a „műveltségéről igen híres” tanítók közé sorol, és akit

¹⁹⁵ Uo. 113.

¹⁹⁶ Uo. 108.

¹⁹⁷ Uo. 109. (ford. tölem)

filozófiai stúdiumai miatt sztoikus filozófusként is jellemez.¹⁹⁸ Kelemen saját bevallása szerint tanításainak lényeges elemeit mesterétől kapta, és műveit részben Pantainosz élő, szóbeli exegézisének lejegyzéseként értelmezte.¹⁹⁹ Ez azt jelenti, hogy a fragmentumban megjelenő nyelvhasználat nem elszigetelt gondolat, hanem egy élő, alexandriai szellemi közeg része, amelyben a Szentírás allegorikus értelmezése, a filozófiai műveltség és az eszkatológiai egységgondolat szorosan összekapcsolódott.

Ebben a kontextusban különösen figyelemre méltó az „egységbe való helyreállítás” (*εἰς τὴν αὐτὴν ἐνότητα ἀποκαταστησόμενοι*) kifejezése, amely egyszerre idézi meg a páli „egy test” (*IKor 12,12*) és az „egységre jutás” (*Ef 4,13*) motívumait, és egy olyan végső állapot felé mutat, ahol az üdvösség nem pusztán individuális, hanem ekkleziológiai és kozmikus dimenzióval is bír. Mindez megerősíti azt a feltevést, hogy az apokatastasisz fogalmi nyelve nem Órigenésznél keletkezik *ex nihilo*, hanem egy már meglévő alexandriai teológiai diskurzusban formálódott ki, amelyet Kelemen közvetített tovább, és amelyet Órigenész később rendszerszerű teológiai keretbe foglalt.

Alexandriai Kelemen szerint a végső cél (*τέλος*) az apokatastasisz, melynek elsődleges értelme az, hogy az üdvösségre jutott létezők az örökkévalóságban részesednek Isten megismerésében, vagyis a róla való megszakítatlan szemlélődésben (*τῇ θεωρίᾳ τῇ αἰδίῳ*):

A szeretet megtapasztalása pedig annak szemlélésére vezet, aki egész önmagára a tudás szeretetével, a szemlélődéssel tekint [...] Ez pedig akkor történik, amikor valaki a hit, a tudás és a szeretet kötelékével kapcsolódik az Úrhoz [...] Ez a tudás célba juttatja a tökéletlent és a tökéletest [...] miután megszabadultunk minden fenyeztéstől és büntetéstől, amiket üdvös nevelési céllal szenvedünk el bűneink miatt. E megváltás után a tökéletessé váltak megkapják a kiváltságot és a tisztségeket. Megszűnik számukra a tisztulási folyamat [...] ezután a tisztaszívűekre, mivel közel vannak az

¹⁹⁸ Egyháztörténet V. 10 CAESAREAI EUSZEBIOSZ, *Egyháztörténet*, 301.

¹⁹⁹ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 107. Vö. *Kitartó keresgélés után Egyiptomban bukkantam rá arra, akinél végül kikötöttem, aki a legkiválóbb képességű volt. Valójában szicíliai méhecske, aki a próféták és az apostolok mezejének virágait szaggatván a vegyítetlen tiszta tudásból ültetett el valamit az öt hallgatók lelkébe. (Str. I. 11) ALEXANDRIAI KELEMEN, Sztrómateisz. Szóttesek I. könyv (Ókeresztény Örökségünk 23/1) (ford. Tóth, V.), Jel Kiadó, Budapest 2021, 65.*

*Istenhez, végérvényes elhelyezés vár (ἀποκατάστασις) az igazság örök szemléléséhez.*²⁰⁰

Ez a szakasz értelmezhető úgy is, hogy mindenki eljut ide, de úgy is, hogy csak az igazi gnózis birtokosai.²⁰¹ Egyéb szakaszokat figyelembe véve azonban nem zárható ki, hogy Kelemen univerzális távlatban gondolkodik, és reményei szerint mindenki el fog jutni a teljességre.²⁰²

A Str. VII. szövege így folytatódik:

*könnyen át is telepíti az embert lelkének isteni és szent rokoni világába, valamint saját fényével átjuttatja a misztikus előmeneteleken, míg a nyugalom helyének legfőbb magaslatára állítja (ἀποκαθίστημι), miután megtanította, hogy a tisztaszívű színről színre, tudományosan és megértésre képesen, a legtökéletesebben szemléli Istent. Ezen a ponton valósul meg ugyanis a gnosztikus lélek tökéletessé válása. Minden tisztulási folyamatból s liturgiától megszabadulva az Úrral lesz, ahol közvetlen alárendeltjeként él.*²⁰³

Ezekkel az idézettel is megerősíthetjük azt a következtetést, hogy a végső helyreállítás Kelemennél elsősorban antropológiai és ismeretelméleti fogalom, a gnózis szabadító tevékenységének eredménye, amely – Ramellivel egyetértve – minden emberre vonatkozik. Ez az emelkedés valamiféle előmenetel is egyben, a „legfőbb magaslat” kifejezés pedig analóg módon egy misztikus élményről beszél. Fontosnak tartom tisztázni az idézet utolsó mondatát: a tisztulás és liturgia időlegessége semmiképpen sem jelent értékcsökkentést.

²⁰⁰ Str. VII. 56 ALEXANDRIAI KELEMEN, *Sztrómateisz. Szóttesek V-VI-VII-VIII. könyv* (Ókeresztény Örökségünk 23/3) (ford. Tóth, V.), Jel Kiadó, Budapest 2024, 254; 293.

²⁰¹ Ezért amikor a gnosztikus az általános igazságok szemlélésével (θεωρία) foglalkozik, vagyis tisztán érintkezik az isteni világgal, részese a szent lényeknek [...] többé nem birtokol tudományt és nem tesz szert tudásra, hanem maga lesz a tudomány és a tudás. (Str. IV. 40) ALEXANDRIAI KELEMEN, *Sztrómateisz. Szóttesek II-III-IV. könyv*, 245-246. A keletkezés és pusztulás szükségszerűen benne van a teremtésben a teljes szétválásig és a kiválasztottak helyükre kerüléséig, ami által a világban elkeveredett egyedi létezők is a rokonsághoz kapcsolódnak [...] Az isteni üdvrend természetéből fakadóan szükségképpen követi a születést a halál [...] Ha pedig a tanulás és megismerés érdekében van a születés, a helyre kerülés (ἀποκατάστασις) érdekében a szétválás. (Str. III. 63) Uo. 178-179.

²⁰² Ekkleziológiai értelemben: A törvény s vele együtt a próféták az evangéliummal együtt Krisztus nevében egyetlen tudásba »gyűlnek össze«. (Str. III. 70) Uo. 183. Ramelli döntő szakaszként értelmezi a következőt: az a dolgunk, hogy eljussunk az örök célhoz, vagyis az Istenhez. A cél a helyes értelelemhez történő lehetőség szerinti hasonulás és a Fiú által végbe vitt tökéletes örökbe fogadás megvalósítása (ἀποκατάστασις). (Str. II. 134) Uo. 114. Ramelli megjegyzi, hogy az idézett szakaszban Kelemen a Róm 6,22-t idézi, ami azt jelenti, hogy a végső cél, amelyet mindannyian remélünk a végső helyreállítás (τέλος διδάσκει τὴν τῆς ἐλπίδος ἀποκατάστασιν). RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 134.

²⁰³ Str. VII. 57 ALEXANDRIAI KELEMEN, *Sztrómateisz. Szóttesek V-VI-VII-VIII. könyv*, 293.

Semmiképpen sem a keresztény életforma sarkalatos tevékenységeinek relativizálásáról van szó, hanem arról, hogy az önmagunk megtisztulása és a mások javára végzett munka (*λειτουργία*) közötti evilági feszültség végső soron Isten örök szolgálatába merül majd el. Az apokatastaszisz kérdésében ezért érdemes is elidőzni ennél az az apóriákat feloldó üzenetnél, hiszen megmutatja, miként válhatnak a keresztény élet ellentmondásosnak tűnő dimenziói a végső helyreállításban komplementer valóságokká.

Egy másik szövegrészből világosan kirajzolódik, hogy Kelemennél a lelki tisztulás és a tudás (*γνώσις*) megszerzése áll a középpontban:

*Amint a testi betegségben szenvedőknek orvosra van szükségük, úgy a lélekben gyengéknek nevelőre, hogy szenvedélyeinkre gyógyulást hozzon, majd pedig a tanításhoz vezessen, lelkünket megerősítve és a tudásra készséggé téve, hogy az képes legyen befogadni az Ige kinyilatkoztatását. Siet hát teljessé tenni bennünk üdvösségre hivatott méltóságunkat, és ezért az eredményes nevelés érdekében alkalmas, legjobb üdvözítő tervet (oikonomia) használja fel...*²⁰⁴

Az alexandriai tanítónál a Logosz jobbító szándéka tehát elsősorban az emberiségre vonatkozik (*Λόγος Φιλάνθρωπος*), és nem elsősorban kozmológiai, hanem teológiai-ismeretelméleti értelemben jelenik meg. Az Kelemen számára ez a kettős séma: a Logosz tisztító és megvilágosító szerepe középponti gondolat – mely Órigenész számára is fontos gondolatnak bizonyult²⁰⁵:

*Senki sem döbbenne meg úgy más szentek buzdításának hatására, ahogy magának az Úrnak emberszeretete láttán, mert egyedüli cselekedete az, hogy üdvözíti az embert.*²⁰⁶

Kelemen szemben állva a valentiniánusokkal azt az álláspontot képviseli, hogy nincs kettős predesztináció, azaz eleve kárhozatra rendelés: *Ami pedig az embert illeti, az a szándéka, hogy jusson el az Isten ismeretére [...] az Isten alkotta ember önmagáért jó.*²⁰⁷

²⁰⁴ *Paed. I. 3* ALEXANDRIAI KELEMEN, *Paidagógosz. A nevelő* (Ókeresztény Örökségünk 18) (ford. Tóth Vencel) (szerk. Babarczy-Györffy, A. et al.), Jel Kiadó, Budapest 2013, 33-34.

²⁰⁵ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 125. Vö. LÉVAI, Á., *Portrét az Emberszerető Fiúistenről. Alexandriai Kelemen és az apologéták színes logosztana*, in *Teológiai Tanulmányok a Pázmány Péter Katolikus Egyetem alapításának 30. évfordulójára* (szerk. Gárdonyi, M.), Szent István Társulat, Budapest 2023, 77-101.

²⁰⁶ *Protr. IX. 87* ALEXANDRIAI KELEMEN, *Protrepitosz. Buzdítás a görögökhöz* (Ókeresztény Örökségünk 10) (ford. Tóth, V.), Jel Kiadó, Budapest 2006, 145.

²⁰⁷ *Paed. I. 7-8* ALEXANDRIAI KELEMEN, *Paidagógosz. A nevelő* (Ókeresztény Örökségünk 18) (ford. Tóth, V.), Jel Kiadó, Budapest 2013, 38-39.

Másik művében is ugyanezt fogalmazza meg, tehát számára ez nem pillanatnyi vélekedés: *Isten akarata pedig Isten megismerése, ami a romolhatatlanságban való közösség (κοινωνία).*²⁰⁸ Brian Daley szerint ezt figyelemre méltóan következetes eszkatológiának tekinthetjük.²⁰⁹ A kiválogatott idézetek mozaikja kirajzolja, hogy Alexandriai Kelemen gondolkodásában a megváltás és a megismerés lehetősége az emberiség egészére kiterjedő univerzális remény.

Közvetlenül a végső helyreállítással összefüggésbe hozható további szakaszok a következők:

*Még, ha meg is szűnik valahol a büntetés²¹⁰ az egyes ember bűnhődésének és megtisztulásának teljesültével, igen nagy bánat marad azokban [...] mégpedig amiatt, hogy nem lehetnek együtt azokkal, akik az igazságosság miatt részesültek dicsőségben.*²¹¹

Elméletileg tehát van lehetőség egyfajta jóvátételre, de még ezután is tisztán meg fog látszani, hogy kik azok, akik az igazság, és kik azok, akik kegyelem szerint üdvözültek. Fontos azonban látni, hogy megfogalmazása inkább spekulatív, mintsem dogmatikus természetű. A lelkek bánkodhatnak is a közöttük lévő távolság miatt, mivel Kelemen szerint más akolba (vö. *Jn* 10,16; 10,27) valók azok, akik *gnosztikus módon értik meg a parancsokat.*²¹² A mennyei hajlékban van tehát valamiféle megkülönböztetés: *a hívők lakhelye is érdem szerint változatos.*²¹³ Feltehetjük a kérdéseket, hogy akkor hogyan valósul meg a tökéletes egység – az Egyház? Ha annyi ember vágya, hogy a mennyben együtt legyen hozzátartozóival, és mégis mindenki el lesz különítve érdemei szerint, akkor mi az alapja ennek a belénk öntött vágnak? Talán egyfajta világon túli „szent rendezettségéről” (*ἱεραρχία*) beszélhetünk. A modern „demokratikus” egyenlőségeszme hajlamos azt sugallni, hogy minden különbség igazságtalanság, de Kelemen, és őutána Órigenész is inkább azt vallották, hogy mindenki egyenjogú az üdvösség tekintetében, de a dicsőség mértéke érdem szerinti hierarchiában különbözik. Az üdvösség egyetemes tehát, de nem homogén (vö. *IKor* 15,41).

²⁰⁸ *Str. IV. 27* ALEXANDRIAI KELEMEN, *Sztrómateisz. Szóttések II-III-IV. könyv*, 235.

²⁰⁹ DALEY, B. E., *i. m.*, 44.

²¹⁰ Kelemen itt a *τιμωρία* szót használja, ami olyan büntetést jelöl, melynek motivációja akár a bosszú is lehet, szemben a javító célzatú *κόλασις* kifejezéssel.

²¹¹ *Str. VI. 109* ALEXANDRIAI KELEMEN, *Sztrómateisz. Szóttések V-VI-VII-VIII. könyv* (Ókeresztény Örökségünk 23/3) (ford. Tóth, V.), Jel Kiadó, Budapest 2024, 197-198.

²¹² *Str. VI. 108* Uo. 196-197.

²¹³ *Str. VI. 114* Uo. 201.

Kelemen ugyanebben a művében utal arra, hogy a büntetés *az értelem szerinti nevelés területe*.²¹⁴ Ugyanez a gondolat később is visszaköszön a VII. könyvben:

*Az Isten nem áll bosszút – de mégis fenyítést alkalmaz, hogy hasznára legyen a fenyítés alatt állóknak mind közösségileg, mind pedig egyénileg.*²¹⁵

Ha elolvassuk ugyanennek a fejezetnek az elejét, akkor megtudjuk, hogy vannak bizonyos „süket áspisok”, akik a réges régi éneket nem hallják Istentől legalább kaphatnak nevelést, elviselve az atyai figyelmeztetéseket az ítélet előtt[!], de mégsem vonnának magukra végérvényes ítéletet megátalkodott engedetlenségük miatt.²¹⁶ Az Igazság mint „tűz és vas” képes levágni és kiégetni a hamis nézeteket,²¹⁷ s mindez a téves nézeteikben kitartó, csökönyös lelkekre vonatkoztatható. Felmerül a kérdés, hogy vajon Kelemen szerint van-e lehetőség tisztulásra a halál után. Bizonyos szövegek ugyanis egyértelműen arra mutatnak, hogy a megtérés mindig lehetséges:

*A megtérésnek két módja van. Egyrészt a közönségesebb, vagyis félelem a tettek miatt. Másrészt pedig a sajátosabb, vagyis a lélek lelkiismeretéből fakadó szégyenkezése. Akár itt, akár máshol történhet, mert egyik sem elhanyagolt területe Isten jótéteményének.*²¹⁸ [...] *A hatalom pedig sohasem lesz erőtlen. Úgy vélem, így bizonyosságot nyer, hogy az Isten jó, az Úr pedig képes üdvözíteni a megtérők iránti igazságossággal akár itt, akár másutt. Mert nem csupán itt működik előbb a tevékeny hatalom (), hanem mindenütt jelen van, és mindig munkálkodik.*²¹⁹

Mindez pedig azért lehetséges, Krisztus alvilágra szállása képes üdvöt hozni a halál után is. Habár Kelemen szerint a fenyítések nevelő célját a testtől elválasztva könnyebb tisztán látni – mivel platonista elképzelésben a test a szenvedélyek (παθός) forrása²²⁰, nem világos azonban, hogy a halálról van-e szó, vagy csupán a testiség és világi gondolkodás evilági felfüggesztéséről. Hiba lenne a *katabasziszból* arra következtetni, hogy Kelemen tagadja az örök pokol létét, mivel nem minden lélek tér meg és hisz akkor sem, ha Krisztussal találkozott.

²¹⁴ Str. VII. 16 Uo. 257.

²¹⁵ Str. VII. 102 Uo. 332.

²¹⁶ Str. VII. 102 Uo.

²¹⁷ Str. VII. 103 Uo. 333.

²¹⁸ Str. IV. 37 ALEXANDRIAI KELEMEN, Sztrómateisz. Szöttesek II-III-IV. könyv, 243.

²¹⁹ Str. VI. 47 ALEXANDRIAI KELEMEN, Sztrómateisz. Szöttesek V-VI-VII-VIII. könyv, 152.

²²⁰ Str. VI. 46 Uo. 151.

Az alvilági igehirdetés azok számára nyújt vigasztalást, akik az Úr születése előtt becsületesen, törvényesen és a Logosz szerint (*εὐλογος*) *éltek*, valamint azok számára, akik önhibájukon kívül sohasem ismerték/ismerik/fogják ismerni az evangéliumot (a rahneri „anonim keresztény” fogalommal analóg módon). Az ő vezető lélekreszük (*ἡγεμονικόν*) már most sötétségben tévelyegnek, afféle állatias létmódban – teljességgel a kinyilatkoztatás fényén kívül bolyonganak. Mindazonáltal a „béklyóban és a börtönben fogva tartottak” (*Str.* VI. 45). Ramelli szerint utalhat a pokolban lévőkre is (*IPét* 3,19)²²¹, amit azzal erősít meg, hogy Kelemen egyéb szövegeiből is kiderül, hogy Isten azért tekinthető mindenhatónak, mert a legrosszabból is képes valami jót kihozni. A *Str.* VII. 102 szerint még az eretnekek és a nem keresztények is képesek üdvözülni haláluk után, amennyiben megtérnek.²²²

A *katabaszisz* tehát egy olyan teológiai ikon, amely a világokat és létmódokat átörö, „feltartóztathatatlan” kegyelmet ábrázolja, s analóg értelemben minden teológus feladatát. A *Str.* VI. 44-51-ig tartó szakasz összességében véve a száműzetésből való kivetítő út – a személyes *exodus* – felvázolása. Isten üdvözítő ereje ebben az állapotban is hatékony, ezért nem szabad ítélkezni senkiről. Az alexandriai tanító azért hozzáteszi: *kivéve azokat, akik Krisztus megjelenése után visszaéltek Isten igazságosságával.*²²³ Joseph Ratzinger is felhívja a figyelmet, hogy Kelemen számára „a tulajdonképpeni megkülönböztető határ nem a földi élet és nem élet, hanem a Krisztussal való együttlét és a nélküle vagy ellene való lét között húzódik”.²²⁴ Jézus Krisztus az „üdvösség tengelye” (*sting of salvation*), az ő segít abban, hogy visszaautasítsuk a gonosztságot, és az Istenhez ragaszkodjunk.²²⁵

Kelemen ismerte a bibliai szóhasználat gondos megkülönböztetéseit az *αἰώνιος* és az *αἰδίο*s vonatkozásában (1.2 alfejezet).²²⁶ Számtalan helyet lehetne idézni (*Str.* V. 141;

²²¹ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 126-127. Habár a magyar fordításban az „alvilág” szó szerepel. A görög eredetiben az *ἐν ᾧδου* azt jelenti „a Hádészban”, az *ἐν φρουρᾷ* pedig „fogságban”. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* Buch I-VI. (ed. Stählin, O.) (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 15), J. C. Hinrichs, Leipzig 1906, 454-456. Ha tekintetbe vesszük *Szent Pál látomásai* 18. fejezetét, nem tartom kizártnak, hogy a „fogság” és „alvilág” szavak a pokolra vonatkoznak: *Ezt a lelket át kell adni a Tartarus kezébe. Le kell vinni az alvilágba. Vigyék el az alvilág börtönébe, küldjék le a kínzások közé, és maradjon ott az ítélet napjáig. Szent Pál apostol látomásai* 18 *Szent Pál apostol látomásai*, 82. Természetesen nem közvetlen függésről, hanem az alexandriai kereszténység közös imagináriumáról van szó.

²²² RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 128.

²²³ *Str.* VI. 48 Uo. 153.

²²⁴ RATZINGER, J., *Végidő*, 235.

²²⁵ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 129.

²²⁶ Uo. 130-132.

Str. VII. 57; Protr. 10,105; 12,121; Paed. 1,27) azonban az egyik legszebb megfogalmazás a következő:

*Mit gondoltok, emberek, mekkora lenne a hasznatok, ha eladásra kerülne az örök üdvösség (ἀϊδιος σωτηρία)? Ha kimélnénk az egész Paktólont, a mesebeli arany folyót, az sem érne fel az üdvösség értékével.*²²⁷

Ahogy azonban már láthattuk az apokatasztaszis az Isten megszakítatlan szemlélése (τῇ θεωρίᾳ τῇ ἀϊδίῳ), ami szintén örök. Ezzel szemben a kárhozatra Kelemen sehol sem használja az ἀϊδιος kifejezést. Az angyalok örök bilincsein kívül egyetlen helyen (*Paed. 1,74*) használja az „örök halál” (ἀϊδιον θάνατον) kifejezést, de azt is csak azért, hogy megmutassa, hogy mit kerülünk el Isten javító célzatú büntetéseivel. A másvilági tűz, a halál, a büntetés és a gonosz számára sosem olyan örökkévaló, mint a végső helyreállításban elnyert jutalom.

Alexandriai Kelemen alapvetően bizakodó, ugyanakkor nem tétlenül, hiszen egész életműve alvilágraszállás az eltévelyedettekért. Ezért Kelemen számára a halál nem egzisztenciális krízis, hanem lehetőség a fejlődésre: *a halál szabaddá tesz az Úr számára.*²²⁸ Órigenész nagyban épít Kelemen következő tanításaira:

- az isteni gondviselés abszolút jóságára és elsőbbségére;
- arra, hogy ez a gondviselés minden egyes individuumot és az emberiség egészét irányítja;
- az emberi szabad akarat autonómiájára, valamint arra, hogy Istennek ereje van a meggyőzésre;
- a büntetések pedagógiai és megtisztító céljára.²²⁹

Órigenész továbbá – a vádakkal ellentétben – valószínűleg nem tagadta a testi föltámasztást, ugyanis már Kelemen is azt vallotta, hogy a test egy „megfelelő formában” (*iuxta genus proprium*) támad fel: mivel a lélek keresi saját testét egyfajta rokonság/megfelelőség (*quadam congruentia*) miatt.²³⁰ *Adumbrationes* című műve Cassianus fordításában maradt fenn latin nyelven. Ezek a kelemen terminusok is nagyban növelik annak a valószínűségét, hogy az úgynevezett „alexandriai iskola” egyöntetűbb lehetett bizonyos eszkatológiai kérdések vonatkozásában. A lélek elérheti a végső helyreállítást, de csakis a

²²⁷ *Protr. 9,85* ALEXANDRIAI KELEMEN, *Protreptikosz*, 145.

²²⁸ *Str. VII. 80* ALEXANDRIAI KELEMEN, *Sztrómateisz. Szóttesek II-III-IV. könyv*, 273.

²²⁹ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 129.

²³⁰ DALEY, B. E., *i. m.*, 46.

tudás megszerzésével. Éppen ezért Órigenész tanításánál nagyobb figyelmet kell szentelni annak, hogy az apokatasztaszis-tan és az ismeretelmélet milyen kapcsolatban áll egymással. Vélhetően ez segít kibogozni azt a gordiuszi csomót, amely például a Sátán megválthatóságával kapcsolatban megmutatkozik. Ugyanakkor az alexandriai „optimum” e belső íve mellett már Kelemen és Órigenész környezetében is megőrződtek azok a hagyományelemek, amelyek kárhozat lehetőségét hangsúlyosabban tanítják. Vegyük most sorra ezeket!

1.5 A kárhozat realitását tanító hagyomány

Hiba lenne hallgatni az ellentétes értelmű idézetekről, melyek az örök kárhozat lehetőségével is számot vetnek. Ezek a szöveghelyek világosan megmutatják, hogy a patrisztikus gondolkodásban nem uralkodott kizárólag az üdvösség egyetemességének reménye, hanem ezzel párhuzamosan végig jelen volt a végső elutasítás realitásának tudata is.

Vizsgálódásunkat kezdjük az apostoli atyák korából vett irattal, Hermasz *Pásztor* című könyvével, mely az ikonikus toronyépítés-látomásban olyan kövekről is beszél, amelyeket ugyan elvetettek, de mivel szándékukban állt, hogy megtérjenek, nem kerültek messze a toronytól, azaz az Egyháztól:

*Ők azok, akik vétkeztek, és szándékukban volt, hogy megtérjenek, és ezért nem dobták őket messze a toronytól, mert ha valóban megtérnek, még alkalmasak lesznek az épületbe [...] de ha az építkezés befejeződik, akkor már nem marad ott hely számukra, és így kidobják őket. Csupán azt érik el, hogy a torony közelében maradhatnak.*²³¹

A látomásban szóba kerülnek a toronytól messze eldobott kövek is:

*Ők a bűn fiai [...] Nincs mentség számukra, gonoszságuk miatt az épületbe alkalmatlanok; ezért összetörték őket, és az Úr haragja miatt messzire dobták.*²³²

Vannak még megcsonkított kövek, kerek kövek, és – ami számunkra különleges vizsgálatot érdemel –, olyan kövek: *Amelyek pedig a tűzbe estek és égnek, ők azok, akik*

²³¹ *Pásztor III. 13* HERMASZ, *Pásztor in Apostoli atyák*, 285.

²³² *Pásztor III. 14* Uo.

végképpen elszakadtak az élő Istentől.²³³ A látomás alanya tovább faggatja úrnőjét arról, hogy van-e lehetősége ezeknek az elvetett köveknek sorsuk megváltoztatására:

*Van számukra megtérés, de ebbe a toronyba már nem illenek bele. Más, sokkal kisebb helyre kerülnek ők, de csak azután, hogy gyötrődtek, ha a bűneikért járó napok már beteltek. Áthordják őket [...] akkor sikerül majd kijutni a szenvedéseik közül, ha elhagyta szívüket minden gonosz cselekedetük, amit ők elkövettek; de ha nem hagyja el szívüket, keményszívűségük miatt nem fognak megmenekülni.*²³⁴

A szerkesztő lábjegyzete szerint Hermász pasztorális szempontból inkább a földi bűnbánattartásra gondolt. Ez azért is valószínűsíthető, mert a tűzben égő kövek már most szenvednek, és abban a felsorolásban olvashatunk róluk, amelyikben az összes többi körül van szó még az építkezés befejezése előtt. Az eredeti szövegben²³⁵ a *πίπτοντες εἰς τὸ πῦρ καὶ καιόμενοι* (akik tűzbe esnek és égnek)²³⁶ praesens participium alakjai a folyamatosságot, míg az *εἰς τέλος ἀποστάντες* (akik végleg elpártoltak), *οὐκέτι αὐτοῖς ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν* (többé nem támadt a szívükben), *τοῦ μετανοῆσαι* (hogy megtérjenek), *εἰργάσαντο* (elkövettek) az aoristos alakok a befejezett tényeket fejezik ki. Hermas az árnyalt igeidőkkkel azt mutatja, hogy a kárhozat képe nem csak a jövőre vonatkozó ígéret, hanem már most, a látomásban aktuális realitásként lejenik meg. A bűn visszafordíthatatlan, a megtérés lehetősége úgy látszik lezárt, a megátalkodottság pedig végső soron pusztuláshoz vezetett.

Egyrésről Hermász *Pásztor*a egyfajta proto-eszkatologikus szövegnek tekinthető, melyben ugyan még nincs teljesen kidolgozott teológiai rendszer, de már egyfajta átmenetnek tekinthető az apokaliptikus irodalom jövőorientált ítéletlátomásai és a későbbi patrisztikus eszkatológia között. A megtérés nyitottsága, a tűz, a kövek allegóriája és az Egyház eszkatologikus építménye a későbbi kereszténység végső sorsáról alkotott tanításának alapmotívumait készítik elő. Másfelől a szöveg a realizált eszkatológia elemeit hordozza: a bűn és az Egyháztól való eltávolodás már most megvalósult tény, az

²³³ *Pásztor III. 15 Uo. 287.*

²³⁴ *Pásztor III. 15 Uo.*

²³⁵ https://www.ccel.org/l/lake/fathers/shepherd_b.htm (Utolsó megtekintés ideje: 2025. 09. 16.)

²³⁶ Érdekes párhuzam, hogy a buddhista hagyományban is találkozunk az „égés” képével. Buddha tűzbe-szédében minden érzékszerv és érzéktárgy a vágy és szenvedés tűzében ég. *Buddha beszédei (Szemelvények)* (ford. Vekerdi, J.) (Helikon Zsebkönyvek 8), Helikon Kiadó, Budapest 2015, 7-9. Bár semmiféle történeti kapcsolat nem feltételezhető Hermas és a buddhista tradíció között, az „égés” motívuma jól mutatja e szimbolika egyetemes kifejezőerejét. A bűn/szenvedés tüze itt és most emészti az embert.

ítélet már most tapasztalható, nem csak a végidőben. Nem lehet túlbecsülni ezt az apostoli atyák korából származó művet, hiszen az alkotás Keleten évszázadokig olyan tekintélyes könyvnek számított, hogy olykor a *Szentírás* könyvei közé sorolták.²³⁷

Az apologéták közül Szent Jusztinosz összes írásában hangsúlyozta a Krisztus által megnyílt üdvösség egyetemességét, ugyanakkor világosan fenntartotta a kárhozat lehetőségét azok számára, akik tudatosan elutasítják az igazságot. A katolikus egyház legújabb megnyilatkozásai is sokat merítettek a vértanú egyházatya univerzalista szemléletéből, mely a logoszban gyökerezik.²³⁸ Ez a szemlélet ugyanakkor szorosan kapcsolódik ahhoz az alapvető kegyelemtani megállapításhoz, miszerint az üdvösség egyetemességének elsődleges oka az Atya akarata – aki minden embert meghív az üdvösségre – és hogy a kegyelem által mindenki megkapja a lehetőséget, hogy szabadon együttműködjön ezzel az isteni akarattal. Ezért látni fogjuk, hogy az üdvösség/kárhozat eszkatológiai kérdése szorosan összefügg az emberi autonómia kérdésével, attól lényegileg elválaszthatatlan kérdés. A szabadság és felelősség így nem mellékes antropológiai adottság, hanem a keresztény üdvtan szívében álló kategória.

Jusztinosz szerint az ember abban különbözik a többi teremtménytől, hogy *képes választásának megfelelően cselekedni*.²³⁹ Jusztinosz rávilágít az ontológiai különbségre: egy fa nem tud nem faként viselkedni, egy négylábú, például macska sem tud macskátlan lenni, ugyanakkor az ember képes embertelenül cselekedni. Van ugyanis egy akarat, mely felismeri a jót és a rosszat, s mégis előfordul, hogy tudva és akarva a rosszat választja. Tekintsünk most el attól, hogy a cselekvő aktuálisan minden valódi rosszat önmagára nézve jónak gondol.

Jusztinosz a következőket mondja zsidó vitapartnerének, aki szerinte abban bízik, hogy Isten irgalma kimeríthetetlen:

²³⁷ HAMMAN, A. G., *Hogyan olvassuk az egyházatyákat?* (szerk. Bady, G.) (ford. Nagy, Zs.–Cseke, Á), Bencés Kiadó, Pannonhalma 2009, 20.

²³⁸ LÉVAI, Á., *Az üdvözítő Logosz. Szent Jusztinosz logosztana in Sapientiana* 17. (2024/1), 69-76. Az értelem csiráinak, s így a második isteni személynek az egyetemes jelenlétére utaló ókeresztény hagyományelemek megtalálhatóak például a Nemzetközi Teológiai Bizottság 1997-es *A kereszténység és a vallások* című dokumentuma 2. fejezetében is. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_hu.html A vallások közötti párbeszéd megkezdése előtt érdemes lehet elidőznünk az apologéta megállapításainál, hiszen az a kor, melyben írásait megfogalmazta, számos tekintetben hasonló napjaink sokszínűségéhez.

²³⁹ *Apológia* 43,8 SZENT JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Triphónnal*, in *Második századi görög apologéták* (ÖKÍ 7) (szerk. Perendy László et al.), Szent István Társulat, Budapest 2024, 390.

*Isten [...] az igazságosság gyakorlására szabad lényeknek akarta megalakítani őket, a célból, hogy megértsék, ki által jöttek létre, s mi célból vannak, minthogy korábban nem voltak, továbbá, hogy az általa adott törvény alapján ítélje meg őket, ha cselekedetükben a helyes értelemről eltérnek. [...] Ha pedig Isten szava teljes bizonyossággal hirdeti, hogy némely angyal és ember bűnhődni fog, mivel előre tudta róluk, hogy gonoszak lesznek és nem változnak meg, akkor ezt előre megmondta, de nem azért, mert Isten ilyenek teremtette őket. Mert ha bünbánatot tartanak, mind irgalmat találnának Istennél [...] nem nyer bocsánatot ellenben, ha úgy áztatja magát, mint ti, s még sokan mások...*²⁴⁰

Az apologéta talán tudatában volt a judaizmuson belüli véleménykülönbségeknek is az egész kérdéssel kapcsolatban.²⁴¹ Lesznek tehát, akiknek nem jár megbocsátás. A műben korábban már kimondta:

*egyeseket büntetésül a ki nem alvó tűzre küld, a kárhozatra, addig mások szenvedésektől mentesen, romolhatatlanul, szomorúság nélkül, halhatatlanságban együtt élnek.*²⁴²

Itt tehát világosan megjelenik a kettős lehetőség: a kárhozat és az üdvösség párhuzama, amelyben minden ember döntése és Isten ítélete egyaránt meghatározó. Kétféle végkiírási lehetőség lehetséges tehát. Azokról, akik először elismerik Krisztust, de visszatérnek a mózesi parancsokhoz és megtagadják őt *semmilyen módon sem üdvözülhetnek*.²⁴³ Ezzel a kitéttel Jusztinosz új szintre emeli a zsidó-keresztény párbeszédet, vitapartnerének üdvössége függ attól, hogy a krisztocentrikus exegézis fellebbenti-e szeméről a fátylat (vö. 2Kor 3,14), és Trüphón elismeri-e Jézus Krisztust valóságos Istennek és Megváltónak.

²⁴⁰ *Párb. 141,1-2 Uo.*

²⁴¹ *Sors és szabadság. Az emberi autonómia problémája az antik filozófiában a Kr. u. II. századig* (Kultusz és Logosz. Vallástörténeti és vallásfilozófiai szövegek 5) (szerk. Bugár, M. I.–Lautner, P.), Kairosz Kiadó, Budapest 2006, 32-33. Josephus Flavius arról számol be ugyanis, hogy az esszénusok fatalisták, szerintük Isten szabja meg a dolgokat. A farizeusok szerint néhány dolog Istennél, néhány dolog az emberen mint segédokon múlik. A szadduceusok pedig azt mondják, hogy minden az emberen múlik. A filozófiai terminológiát Josephus „húzza rá” a teológiára. Uo. 28-29. Annnyival egészíthetjük ki ezt, hogy a katolikus álláspont közelebb áll a farizeusi felfogáshoz, mint a másik két csoportosulás elgondolásaihoz, mivel minden Isten kegyelméből fakad, ugyanakkor a kegyelem szabad akarati együttműködést kíván.

²⁴² *Párb. 45,4 SZENT JUSZTINOSZ, Párbeszéd a zsidó Trüphónnal* (ford. Ladocsi, G.) in *Második századi görög apologéták* (ÓKÍ 7) (szerk. Perendy, L. et al.), Szent István Társulat, Budapest 2024, 253.

²⁴³ *Párb. 47,4 Uo. 256.*

Az első apológia egyszerűbben fogalmaz: *mindenki – tetteinek megfelelően – vagy az örök büntetés, vagy az örök üdvösség felé halad.*²⁴⁴ A vértanú szent óva int minket attól, hogy könnyelműen viselkedjünk:

*a megcáfolt démonok, akik megérdemelt büntetésüket az örök tűzbe zárva fogják leróni. Ha ugyanis már az emberek legyőzik őket Jézus Krisztus neve által, az annak a bizonyossága, hogy rájuk és szolgálókra (!) örök büntetés vár. [...] De nehogy valaki azzal álljon elő [...] hogy hiú beszéd és fenyegetés amit hirdetünk, vagyis, hogy örök tűzben bűnhődnek a gonoszok...*²⁴⁵

Ezért tehát Jusztinosz vallotta, hogy létezik pokol, és nemcsak angyalok, de emberek is oda kerülhetnek.

Az előzőekben már láthattuk, hogy Antiokhiai Szent Theophilosz szintén ismerte és használta az apokathisztémi igét a dolgok végső helyreállításával kapcsolatban, ennek ellenére ő is kettős eshetőséggel számolt.

*Az ember amennyiben a halhatatlanság felé hajlik, Isten rendelkezéseit megtartván, tőle jutalomként megkapja a halhatatlanságot, és istenné lesz, azonban, ha Isten iránti engedetlenséggel a halál tettei felé fordul, akkor maga lesz oka saját halálának. Isten ugyanis szabadnak (ἐλεύθερος), önrendelkezőnek (αὐτεξούσιος) teremtette az embert.*²⁴⁶

A helyreállítás tehát nem automatikus kozmikus folyamat, hanem az emberi szabadságra épül: csak az nyeri el, aki a halhatatlanság felé hajlik. Itt talán nem olyan hangsúlyosan kerül előtérbe a krisztocentrikus döntés, mint Jusztinosznál, azonban itt más a hangsúlyos: Isten számára a teremtmények szabad akarata és önrendelkezése olyannyira fontos, hogy egy determinisztikus üdvözítés tönkretenné az isteni mestertervet. Ha a kárhozat lehetősége nem lenne valódi, akkor a szabadság is pusztá illúzióvá válna. Tegyük fel tehát a kérdést: létezhet-e egyáltalán szabadság a kárhozat és megsemmisülés lehetősége nélkül? A későbbi évszázadokban a szabad akarat önerejébe vetett hit megrendül majd, de Theophilosz teológiájában ennek még számottevő szerepe van.

²⁴⁴ 1Apol. 12,1 Uo. 122.

²⁴⁵ 2Apol. 8-9 Uo. 183.

²⁴⁶ Autolükoszhoz II. 27 ANTIOKHIAI SZENT THEOPHILOSZ: Autolükoszhoz (ford. Orosz, L.) in Második századi görög apologéták, 574.

Ramelli megfogalmazásában Lyoni Irenaeus „krisztológiai alapon megalapozott apokatastasisz tanítása” fontos kiindulópont volt Órigenész és követői számára.²⁴⁷ A vértanú szent is az ember autonómiájából indul ki érvelésében. A valentiniánusokat cáfolva módszeresen kimutatja, hogy nincs semmiféle eleve elrendelés. A gnosztikusok ugyanis a „testi emberekről” (ὄλικοι) azt gondolták, hogy semmilyen körülmények között nem üdvözülhetnek. Irenaeus hangsúlyozza, hogy minden szabad döntés (*liber sententiae*) kérdése. Idézi a Mt 11,12-t, mely arról beszél, hogy az „erőszakosoké” (βίαιοι) a Menynyek Országá. Az apologéta szerint az üdvösség azoké, akik *erejüknel és őszinte törekvésüknel fogva ugrásra készen állnak, hogy elragadják, amint alkalom adódik rá.*²⁴⁸ Ez a gondolat világosan megmutatja, hogy Irenaeus az ember felelősségét és erőfeszítését az isteni kegyelemmel együtt tekinti meghatározónak, és ezzel elhatárolódik mindenfajta determinisztikus üdvfelfogástól.

Úgy tűnik tehát, hogy az egyházatyák jelentős részénél – eltérő hangsúlyokkal ugyan, de – közös meggyőződésnek jelenik meg az a felismerés, hogy a kegyelem nem működhet az emberi szabadság és erőfeszítés megkerülésével, mert ez a teremtményi akarat kiüresítéséhez vezetne. Ez a felismerés teszi Irenaeust a szabad akarat teológiájának egyik korai és meghatározó képviselőjévé.

Irenaeus a teodícea egyik legkorábbi formáját fogalmazza meg: a rossz létezése nem ellentéte, hanem paradox módon része az isteni bölcsességnek:

*A fény sem veszíti el erejét azok miatt, akik megvakítják magukat, hanem megmarad olyannak, amilyen, és a megvakítottak önmaguk miatt kerülnek a nemlátás állapotába, mert sem a fény nem kezel rabszolgaként, sem Isten nem kényszerít senkit [...] Akik elpártolnak az atyai fénytől, és áthágják a szabadság törvényét, saját maguk okai eltávolodásuknak, mert szándékukban szabadokként és autonómokként jöttek létre. [...] akik Isten örök fénye elől menekülnek, mely magába foglal minden jót, önmaguk az okai, hogy örök(!) sötétségben lakoznak, minden jótól megfosztva, miután önmaguk okozták önmaguknak, hogy effajta lakhely jutott nekik osztályrészül.*²⁴⁹

²⁴⁷ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 90.

²⁴⁸ *Adversus haereses IV.* 37 SZENT IRENAEUS, *Az ember autonómiájáról a gnosztikusok ellen*, in *Sors és szabadság* (szerk. Bugár M., I.), 259.

²⁴⁹ *Adversus haereses IV.* 39 Uo. 266.

A kárhozat oka tehát nem Isten önkényes döntése, hanem az ember szabad és felelős elfordulása a fénytől. A felelősség teljes mértékben az emberé, az Isten nem kényszerít, hanem szabadságban hagy. Munkámban még előkerül a fény és vakság metaforája egy késő középkori szerzőnél. Annyi azonban már most is látszik, hogy Irenaeus örökké tartó létállapotról beszél, amit az is megerősít, hogy Irenaeus következetesen ugyanazzal a fogalommal él: az *αἰώνιος* jelzőt nemcsak az igazak Krisztusban elnyert halhatatlanságára alkalmazza, hanem azokra is, akik a tűzre, a halálra és a büntetésre jutnak, mégpedig nem az *αἰδίο*s terminust használva.²⁵⁰

Irenaeus szövegösszefüggésében ugyanakkor a büntetés nem pusztán retributív, hanem pedagógiai és gyógyító jellegűnek mutatkozik, még akkor is, ha nem bontja ki ennek végső eszkatológiai következményeit. Ahogyan Jónás sem azért került a cethal gyomrába, hogy örökre ott maradjon, úgy Isten nem engedi, hogy az emberiség a Sátán ügyködése nyomán örökre elmerüljön a sötétségben. Isten üdvözítő terve nyomán a Logosz megtestesülésével felemeli az elbukott létezőt (*Haer.* III. 20,1)²⁵¹ és helyreállítja istenképiségét (*Haer* V. 36,3)²⁵². Irenaeus átkeretezi a bűnbeesés tragédiáját, szerinte ez szükséges lépés volt emberré válásunk érdekében, hiszen meg kellett ismernünk a rosszat azért, hogy értékelhessük a jót. Más szavakkal, az emberiség kezdetben még nem volt elég érett a rá váró isteni üdvjavakra.²⁵³ A bűnbeesés ezért egy vállalt „kockázati tényező” volt az isteni mestertervben. Most már az emberen múlik, hogy megmarad-e a rosszban. Ha ez történik, akkor nem lesz istenné.

Az isteni pedagógia a *Haer.* V. 36. szerint még azután is folytatódik, miután a test feltámadt:

Amikor azonban ez a [jelenlegi] világalak elmúlik, és az ember megújul, s romolhatatlan állapotban virágzik, úgyhogy az előregezés lehetősége is kizárt lesz, akkor lesz új ég és új föld²⁵⁴, amelyekben az új ember állandóan megmarad, szüntelenül friss közösségben Istennel. [...] A presbiterek – az apostolok tanítványai – állítják, hogy ez az üdvözültek rendje és fokozata, és hogy ilyen lépcsőkön haladnak előre; továbbá, hogy a Lélek által a

²⁵⁰ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 92.

²⁵¹ Uo.

²⁵² Uo. 99.

²⁵³ Uo. 105.

²⁵⁴ Irenaeus az V. könyvben nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az „új ég és új föld” termékenysége nem pusztán allegória. Az ezeréves királyság millenarista felfogása szintén a hamis gnózisra adott reakció, a teremtés anyagi mivoltát védi Isten üdvözítő tervében. DALEY, B. E., *i. m.*, 31.

Fiúhoz, a Fiú által pedig az Atyához emelkednek, és hogy a maga idejében a Fiú átadja művét az Atyának, amint az apostol mondja: „Uralkodnia kell addig, míg ellenségeit lába alá nem veti. Az utolsó ellenség, amely megsemmisül, a halál” (1Kor 15,25–26).²⁵⁵

Irenaeus értelmezése mindenképpen hatott Órigenészre, hiszen az alexandriai minden bizonnyal ismerte gondolatait.²⁵⁶ A *scriptor ecclesiasticus* továbbviszi és spekulatív módon elmélyíti azt az intuíciót, hogy az isteni pedagógia nem zárul le a történelem keretein belül, hanem a tanító Krisztus (*Διδάσκαλος* – *Haer.* V. 1,1) a szabadság tiszteletben tartásával, fokozatosan vezeti vissza a teremtményt az Atyához.

Az emberiség Krisztus által újra barátságba lép az Atyával (*Haer.* V. 21,3)²⁵⁷, mivel a Fiú magában egyesíti azt, ami Ádámban szétszakadt: Krisztus „újra egy fő alá foglalja” az emberiséget (*ἀνακεφαλαίωσις* – *Haer.* V. 14,1-2; V. 23,2). Isten ezáltal nem kívülről „javítja ki” az ember bukását, hanem belép annak teljes történetébe, és belülről rendezi újra. Ebből következően az *ἀνακεφαλαίωσις* magában hordozza az apokatastasisz lehetőségét anélkül, hogy azt dogmatikailag kimondaná. Krisztus egyesítő műve univerzális kiterjedésű, de nem mechanikus: nem szünteti meg az emberi szabadságot, hanem annak beteljesedési terét nyitja meg. Vagyis Krisztus olyan isteni kezdeményezése, amely az emberi válasz szabadságára épít.

Ebben a szabadságban lehetőség van ördögien és konokul a végső kárhozatot választani, de ez inkább a démonokra illik, mintsem a Krisztusban újra egy fő alá rendezett emberiségre. Habár Irenaeus élesen megkülönbözteti a démonokat (az „ellenséget”) és az emberiséget, elméletileg fennáll a lehetőség, hogy valaki visszautasítsa Istent, és ellenálljon folyamatos megvilágosító, tanító és gyógyító erejének.²⁵⁸

De kívánni fogják, hogy tűz eméssze el őket (Iz 9,5) – ez azoknak szól, akik nem hisznek benne, és akik ellene tesznek mindent, amit tesznek [...] Mert azoknak, akik meghaltak, mielőtt Krisztus megjelent, van reményük, hogy egyszer feltámadnak az ítéleten az üdvösség elnyerésére [...] de azoknak,

²⁵⁵ <https://www.newadvent.org/fathers/0103536.htm> (Utolsó megtekintés ideje: 2026. 01. 16.) ford. tölem.

²⁵⁶ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 104.

²⁵⁷ Uo. 102.

²⁵⁸ Uo. 100-107.

*akik Krisztus megjelenése után nem hittek benne, könyörtelen(!) a bosszú az ítéleten.*²⁵⁹

Ezen idézet is tovább erősíti az előző gondolatot: Irenaeusnál az üdvösség és a kárhozat élesen szétválík a Krisztus-eseményhez való viszony alapján. Aki előtte élt, még részesülhet az isteni irgalomban; aki azonban tudatosan elutasítja Krisztust, annak sorsa a végső ítélet szigorúságában teljeseedik be.

Nagyon hasonlít ez a következtetés ahhoz, amit Juszminosz Trüphónnak fogalmazott meg. Igaz tehát, hogy a dogmatikai eszkatológia a krisztológia kibontása és meghosszabbítása az örökkévalóság dimenziójában. Anton Ziegenaus szerint a krisztológia „koncentrált eszkatológia”, az eszkatológia pedig „kifejtett krisztológia”. Így fogalmaz: „Jézus Krisztus az eszkatológia előzetes eseménye [...] a krisztológia bocsátja rendelkezésünkre a jövőbeli életről szóló tanítások rendszerezéséhez szükséges és lényeges kiválasztási kritériumokat mind a legkülönbözőbb és nehezen összhangba hozható kortárs zsidó eszkatologikus elképzelésekre, mind pedig az egész eszkatológia felépítésére vonatkozóan”.²⁶⁰ Másutt: „A krisztológia tehát iránymutatónak bizonyult a zsidóságon belül létező zavaros eszkatológiai elképzeléseket illetően.”²⁶¹

Egy ilyen pre-órigénészi eszkatologikus katalógus tehát óhatatlanul magában foglalja azt a hiányosságot, hogy az egyházatyák egyébként igen kiforrott krisztológiáját nem aknázza ki kellő mélységében. Ez a hiány vezet oda, hogy az apokatasztaszisz kérdésköre néha pusztán kozmológiai séma marad, és kevésbé épül a krisztológiai dimenzióra. Mégsem gondolom hiábavalónak a mentális erőbefektetést, hiszen, ha sikerül az első évszázadok eszkatológiai spekulációit legalább alapvonalaiban kivonatolni, az a későbbiekben a patrisztikus krisztológia számára is fontos következtetésekhez vezethet.

Folytassuk vizsgálódásunkat egy másik szerzővel. Tertullianus elutasítja azt az elképzelést, hogy az emberek lelke természetszerűleg rendelkezne bizonyos tulajdonságokkal – például gyáva, könnyelmű vagy hazug lenne. Cáfolja a valentiniánusok „háromfajú” lélek-elméletét (*ὀλικοί/ψυχικοί/πνευματικοί*) is, hiszen a *Szentírás* következetes tanítása szerint van lehetőség a természet megváltozására. Isten még a kövekből is

²⁵⁹ *Az apostoli igehirdetés feltárása* 56 SZENT IRENAEUS: *Az apostoli igehirdetés feltárása* (ford. Németh, L.) in *Második századi görög apologéták*, 722.

²⁶⁰ ZIEGENAUS, A., i. m., 46-46.

²⁶¹ Uo. 48.

támaszthat fiakat Ábrahámanak, és a viperák fajzatai is teremhetik a bűnbánat gyümölcsseit. Minden az erőfeszítésen múlik:

*Hiszen a rossz fa soha nem fog jó gyümölcsöt teremni, ha nem oltják be, és nem fog rossz gyümölcsöt hozni a jó, csak ha nem művelik [...] Ez az isteni kegyelem hatalma, amely valóban erősebb, mint a természet, és ennek az isteni kegyelemnek hatalma van a neki alárendelt szabad akaratunk fölött, amelyet autexuszionnak neveznek, és mivel ez a képesség, vagyis a szabad akarat maga is természettől fogva adott, de változékony, ezért amely irányba csak fordul, arra a saját természete folytán hajlik.*²⁶²

A szabad akarat az önrendelkezés afféle székhelye, egyfajta önálló hatalom (αὐτεξουσίον), azonban a kegyelem képes uralmat gyakorolni fölötte, nemcsak a lélekben lévő egyéb képességek fölött. Tertullianus ezzel azt hangsúlyozza, hogy az ember felelőssége és szabad akarata nem szűnik meg a kegyelem mellett sem, hanem éppen ennek működése teszi hatékonyá! Érdeemes volna e kérdéskört önálló tanulmányban is kibontani, különös tekintettel arra, miként teszi a kegyelem nem csupán lehetővé, hanem ténylegesen működőképessé a szabad akaratot.

A szabad akarat csodálatraméltóságát *Markion ellen* című művében így fogalmazza meg:

*Úgy találom, hogy az Isten az embert szabadnak, felelősnek és olyannak alkotta meg, mint aki úr önmaga fölött, és semmi más tekintetben nem találom meg jobban azt, hogy »Isten a maga képére és hasonlatosságára teremtette«, mint ebben a formájában és állapotában.*²⁶³

Az egyházatya exegetikai zsenialitását fémjelzi, hogy az éltető lélek belehelését a szabad akarat és önrendelkezés átadásaként értelmezi: *hiszen az [emberi lényeg] bizony szabad akaratral rendelkező és önmagaga hatalmában lévő Istennek a lehelete.*²⁶⁴ Markion torz istenképének helyreigazítása érdekében a II, 9,1-ben felhívja a figyelmet, hogy az *LXX* elbeszélése szerint itt a „lehelet” (*afflatus* ~πνοή), nem pedig a „szellem” (*spiritus*

²⁶² *A lélekről* 21,5-6 TERTULLIANUS, *A lélekről* in *Tertullianus összes művei II.* (ÓKÍ 11) (szerk. Takács, L.) (ford. uő), Szent István Társulat, Budapest 2025, 1294.

²⁶³ *Marcion ellen II.* 5,5 TERTULLIANUS, *Marcion ellen* in *Tertullianus összes művei I.* (ÓKÍ 10) (szerk. Takács, L.) (ford. Nagy, I.), Szent István Társulat, Budapest 2025, 737.

²⁶⁴ *Marcion ellen II.* 6,3 Uo. 739.

~πνεῦμα) szó szerepel.²⁶⁵ Zárójelben jegyzem meg, hogy az eredeti héberben is megvan ez a megkülönböztetés נְשָׁמָה és רוּחַ között. Tertullianus szerint habár a lélek szellemből van, olyan a kettő között a különbség, mint a szellő és a szél között.²⁶⁶ Azért is fontos ez a terminológiai tisztázás, mert a lehelet Isten Szellemének csak képmása, és azért csak képmás, mert alsóbbrendű és képes a rossz döntések meghozatalára is.

Az emberi lélek szabadsága kockázatot is hordoz, hiszen éppen a szabadság révén fordulhat el Istentől:

*nem azáltal volt képes vétket elkövetni az emberi lélek, ami benne Istennel rokon, vagyis a lehelet által, hanem azáltal, ami járulékos tulajdonsága, vagyis a szabad akarat révén. A szabad akaratot ugyan értelmes megfontolás folytán adta meg Isten [az embernek], az ember azonban arra fordította, amire akarta.*²⁶⁷

Következésképpen nem egy rosszra képes Isten leheli át magát a teremtménybe: *Hiszen te se teszed emberré a fuvolát, ha beléféjsz, bár a leheleteddel fújod, ahogy Isten az ő lelkéből.*²⁶⁸ Tehát Isten a teremtkor az élet leheletét adta az embernek, nem pedig saját Szentlelkét. Ezáltal az ember a létezés és a szabadság alapját kapta meg, de nem azonosult magával a Szentlélekkel. A Lélek eljövetele az *Újszövetség* újdonságához tartozik, amely különösen a pünkösdi eseményében nyilatkozott meg teljes erejében. Joggal állíthatjuk, hogy a helytelen exegézis, amely nem veszi figyelembe a szavak eredeti jelentését és környezetét, szükségképpen téves teológiai következtetésekhez, sőt gyakran eretnekséghez vezet.

A műben egy fejezettel korábban, a II. 8-ban arról tárgyalt, hogy ez a kép és hasonlatosság – mely, mint azt megtudtuk az életlehelet járuléka – az emberben erősebb/nemesebb, mint az angyalokban, mert: *afflatus dei generosior spiritu materiali quo angeli constiterunt*²⁶⁹, azaz: *Isten lehelete nemesebb az anyagi szellemnél (!), amelyből az angyalok állnak.*²⁷⁰ Ez a megkülönböztetés világosan jelzi Tertullianus álláspontját: az ember méltósága a szabadságban és a leheletben rejlik, mely istenibb eredetű, mint az

²⁶⁵ Tekintsünk most el a magyar teológiai szakirodalomban jelenlévő általános következtetlenségektől „szellem” és „lélek” kapcsán.

²⁶⁶ Uo. 745.

²⁶⁷ *Marcion ellen II. 9,8* Uo. 747.

²⁶⁸ *Marcion ellen II. 9,6* Uo. 746.

²⁶⁹ <https://www.thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.marcionem4.shtml> (Utolsó megtekintés ideje: 2025. 06. 05.)

²⁷⁰ *Marcion ellen II. 8,2* TERTULLIANUS, *Marcion ellen*, 744.

angyalok természete. Uralkodásra (רָדָה/קִבֵּשׁ) való parancsot is csak az ember kapott, és nem az angyalok. Az angyalok Törvényt sem kaptak, mert csak az ember elég erős, hogy elviselje az áthágás következményeit. A törvény betartása ezért nem pusztán kötelesség, hanem a Sátán felett aratott győzelem záloga.²⁷¹

A szabad akaratról és erkölcsi felelősségről folytatott vizsgálódás után Tertullianus figyelmünket a kárhozat lehetőségét fenntartó tanításokra fordítja. Markión tagadta ugyanis a holtak föltámadását, és csak a léleknek ígért üdvösséget.²⁷² A tévtanító vélekedését úgy is elképzelhetjük, mintha Isten a létező testét leválasztaná és a szemétre hajítaná, lelkét pedig valamiféle méltó helyre tenné. Ez a gondolat Tertullianus számára teljes mértékben elfogadhatatlan, mivel az ember egysége a testből és a lélekből áll: nem lehet úgy üdvösségről vagy kárhozatról beszélni, hogy a testet kizárjuk belőle. Az afrikai egyházatya egy szemléletes hasonlattal élve bebizonyítja, hogy a test nem hibás és alsóbbrendű, hiszen a testi cselekedetek vezérlője tulajdonképpen a lélek. Ha egy kehelyből mérget ittak, valójában nem a kehely a felelős az áldozat haláláért. A mérgezés után esztelenség volna a kehelyt büntetni:

*Mégis miféle dolog, hogy a lélek, a test cselekedeteinek szerzője elnyerheti az Isten országát azoknak a tetteknek a kiengesztelése után, amelyeket a testben elkövetett, a test azonban, amely szolga volt csupán, kárhozatra jut? A mérgezés után a kehelyt kell megbüntetni?*²⁷³

A szellemivé vált test a lélekkel együtt feltámad, de már egy megváltozott formában – egy egységében helyreállított létező válik az isteni ítélet alanyává.

Az ítélet Tertullianus számára is kettős kimenetelű:

Ha azonban megtartják ezeket [ti. erkölcsi rend törvényeit], akkor jutalmat ígért, hogy ennek a világnak az elmúltakor ítéletet mond majd azok fölött, akik tisztelik őt, és azzal jutalmazza őket, hogy örök életet ad nekik, az istenteleneket pedig örökké tartó tűzre kárhoztatja, miután az utolsó szálig föltámasztja azokat, akik a világ kezdete óta elhunytak, és

²⁷¹ Uo.

²⁷² Marcion ellen V. 10,3 Uo. 1090.

²⁷³ Marcion ellen V. 10 Uo. 1094.

*újjaalakítja, majd osztályozza őket kétféle »érdemük«, azaz a jóság és a gonoszság szerint.*²⁷⁴

Néhány fejezettel később így fogalmaz:

*Isten imádói bizony mindig az Istennél lesznek, az örökkévalóság sajátos lényegébe öltözve, az istentelenek pedig és azok, akik nem maradtak hívek Istenhez, szintén az örök tűzben bűnhődnek majd, de ennek a tűznek isteni természete folytán ők is romolhatatlanságot nyernek. Ennek a titokzatos tűznek és a közönséges tűznek a különbségét már a filozófusok [ti. a sztoikusok] is ismerték. Egészen más az a tűz, amely az ember szolgálatában áll, és teljesen más az, amely az Isten ítéletének végrehajtására lobban föl [...] Ez ugyanis nem emészti el, amit éget, hanem míg pusztít, egyben megújít. Ezért a hegyek, habár folytonos lángokban állnak, mégis megmaradnak, és akit villám sújt az égből, sértetlenül ússza meg a dolgot, sőt soha semmiféle tűz nem égeti többé. [...] Tűz emészti el a hegyeket, és mégis állnak.*²⁷⁵

Ez a kép – amely egyszerre fejezi ki az ítélet és a megtisztulás lehetőségét – szorosan rokon a bibliai csipkebokor motívumával: a bokor ég, de nem semmisül meg.²⁷⁶ Tertullianus szerint tehát a bűnös szenvedése és a megigazult megtisztulása ugyanabból a forrásból ered. Isten szeretete és ítélete nem két különálló valóság, hanem ugyanazon isteni tűz kétféle megtapasztalása.

A látványosságokról című mű végén Tertullianus különös erővel és cinizmussal szemléli a pogány világ szórakozásait. A stadionok, színházak és véres játékok az emberi bűnösség apokaliptikus tükörképei. A földi látványosságok, ahol az emberek a pusztulásban gyönyörködnek, előképei annak az utolsó látványnak, amelyet minden ember meg fog tapasztalni. Tertullianusnál a „spectacula” fogalma kettős értelmű: egyrészt a romlott emberi kíváncsiság kifejeződése (mint Szent Ágostonnál), másrészt a végső eszkatologikus színtér előképe, ahol Isten igazsága mindenki számára nyilvánvalóvá válik. Ennek

²⁷⁴ *Védőbeszéd* 18,3 TERTULLIANUS, in *Tertullianus összes művei I.* (ÓKI 10) (szerk. Takács, L.) (ford. Városi, I.), Szent István Társulat, Budapest 2025, *Védőbeszéd*, 213.

²⁷⁵ *Védőbeszéd* 48,13-15 Uo. 280.

²⁷⁶ A „tűz” szó héberül (שֵׁן) az alef és a sin betűkből áll. A héber írás korai piktografikus hagyományában az alef a „bikát” (𐤀), az erőt jelképezte, a sin pedig a „fogsort” (𐤃). Szimbolikus értelemben e két jel kombinációja a tűz harapó, emésztő funkciójára mutat rá. A szó etimológiailag nem a fog jelentésű שֵׁן szóval függ össze, de szimbolikusan mindkettő az erő és a szétválasztás képét hordozza. A tűz ebben az olvasatban „erős pusztító”.

az igazságnak megfelelően szemléli az afrikai egyházi író a sötétség fenekén jajveszékélő hatalmasságokat és a lángokban megsemmisülő filozófusokat.²⁷⁷ Világosan látható tehát, hogy Tertullianus számára az ítélet nem pusztán elvont teológiai fogalom, hanem minden ember előtt álló, elkerülhetetlen és végső realitás.

A fentiek alapján indokoltnak tűnik, hogy éppen Jusztinosz, Theophilosz és Tertullianus szövegei kerültek kiemelésre a pre-órigeneszi eszkatológiai gondolkodás reprezentatív forrásaiként. Műveikben ugyanis egységesen kirajzolódik az a teológiai struktúra, mely az emberi sorsot kettős kimenetelben – üdvösségben vagy kárhozatban – értelmezi, és ezzel alapvetően meghatározza az egész patrisztikus hagyományt. Megállapítottuk azt is, hogy a végső rendeltetés kérdése nem választható el sem az emberi szabad akarat tanításától, sem krisztológiai alapoktól. Ezért Órigenész vizsgálatakor elengedhetetlen lesz a krisztológiai és antropológiai előfeltevések vizsgálata is. Kikerülhetetlen lépés továbbá a hamis tulajdonítások káoszában szétválasztani a valóban órigeneszi és a hamisan neki tulajdonított, pszeudoórigeneszi teológiai tanításokat. Ehhez tudnunk kell, hogy őelőtte hogyan vélekedtek az üdvösség és kárhozat kérdésről.

Az ókeresztény irodalomból válogatott idézetek minden bizonnyal világossá tették, hogy az üdvösségnek egy minden teremtményre kiterjesztett reménye már Órigenészt megelőzően is megtalálható az egyházatyáknál, ugyanakkor ez a fejezet rámutatott, hogy a korai keresztény gondolkodás meghatározó alakjai lehetségesnek tartották az isteni jóindulat végleges eltékozlását is. Ez az a háttér, amelyben Órigenész eszkatológiáját kell majd értékelnünk.

1.6 Filológiai és hermeneutikai kiindulópontok

Következzen most az *ἀποκαθίστημι* ige etimológiája. Tranzitív értelemben a szó azt jelenti, hogy helyreállítani, megalapítani, intranszitiv értelemben pedig helyreállítva lenni visszatérni előző pozícióba vagy állapotba, megalapítva lenni.²⁷⁸ A kettős – aktív és passzív – jelentés már önmagában is jelzi, hogy a fogalom egyszerre utalhat Isten

²⁷⁷ *A látványosságokról 30,1-7* TERTULLIANUS, *A látványosságokról*, in *Tertullianus összes művei I.* (ÓKÍ 10) (szerk. Takács, L.) (ford. Rozsnai, E.), Szent István Társulat, Budapest 2025, 382-383.

²⁷⁸ *A Patristic Greek Lexicon* (ed. Lampe, G. W. H.), Clarendon Press, Oxford 1961, 193-194.

cselekvésére és a teremtmények visszatérésére öhozzá. Ezen túlmenően a klasszikus és hellenisztikus használat a következő árnyalatokat ismeri:

- Orvosi értelemben: az egészség helyreállítása;
- Jogi értelemben: túsok visszaszolgáltatása szülővárosuknak;
- Katonai értelemben: az egységek visszarendeződése az alakulatba;
- Politikai értelemben: a régi államrend újraalkotása;
- Asztronómiai értelemben: ugyanannak a bolygóállásnak a visszatérte, a „nagy év” betelése;
- Filozófiai és kozmológiai értelemben: egy világkorszak visszatérése.

E sokrétű jelentésvilágból látható, hogy az apokatasztaszisz fogalma nem pusztán teológiai spekuláció szülötte, hanem mélyen beágyazódik az antik nyelvi-kulturális közegbe. Éppen ezért különösen fontos, hogy Órigenésznél milyen hangsúllyal és kontextusban jelenik meg, hiszen ettől függ, mennyiben beszélhetünk radikális újdonságról vagy inkább meglévő fogalmak keresztény átértelmezéséről.

Balthasar szerint két szöveghely kulcsfontosságú az apokatasztaszisz tanításának vizsgálatakor. Az első szöveghely az isteni ítélet drámájára mutat rá, a második pedig az isteni titok megfoghatatlanságára. Habár Órigenész életműve sok más lehetséges kiindulópontot kínálhatna, számára mégis e két szakasz a kiindulópont az ítélet-szeretet paradoxonának bemutatására. A kiindulópont az *IKor* 3,12, mely a végidőbeli tisztítótűzön való áthaladásról beszél. Szent Pál apostol tanítása mély rokonságot mutat a sztoikusok *ekpyrosis*-elképzelésével is, ugyanakkor radikálisan új értelmet nyer a krisztológiai középpont miatt: Pálnál nem pusztán kozmikus ciklikusságról, hanem az ember és a világ megtisztításáról van szó. Órigenésznél a tűz nem pusztító természetű, hanem a katartikus megújulás eszköze. A „tűzön való áthaladás” a lélek logosz általi átégetése, vagyis az a folyamat, amelyben az ember bensőleg megtisztul az ismeretlenhez való felemelkedés előtt.

A másik *locus* az *IKor* 2,9: *Amit szem nem látott, fül nem hallott, ami az ember szívába föl nem hatolt [vö. Iz 64,3], azt készítette Isten azoknak, akik szeretik őt.* Órigenész felteszi a kérdést Jeremiás próféta könyvéhez írt homíliájában: ha az Isten által előre elkészített jutalom minden képzeletet felülmúló, vajon nem kell-e ugyanezt elgondolnunk az isteni büntetésekről is?²⁷⁹ A gondolatmenet egyszerű: ami az üdvösségben túl van

²⁷⁹ BALTHASAR, H. U. V., *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a poklóról. Apokatasztaszisz*, 45.

minden emberi fogalmon, az a kárhozatban is meghaladja az emberi elképzelést? A *Hom-Jer.* 39. homíliájában különösen éles kontrasztot állít fel a Törvény és az Evangélium büntetési rendje között, hogy megmutassa az érettség különböző fokozatait.²⁸⁰

A Törvény büntetése testi és gyermekies – a megkövezés és a külső fenyegetés világa –, míg az Evangéliumé már a belső emberhez szól: az örök tűz a lélek megtisztulásának képe. Órigenész azonban még ennél is tovább megy, amikor azt mondja, hogy „valami több van a pokolnál”, mert a bűn legsúlyosabb következménye az, hogy nem születik meg az ember szívében az, amit Isten az őt szeretőknek készített (vö. *1Kor* 2,9). A pokol nála tehát nem fizikai tűz²⁸¹, hanem az értelem és szeretet elvesztése, az a lelki állapot, amelyben a lélek többé nem képes felfogni a jót. A gyermek fél a testi büntetéstől, a felnőtt viszont megérti annak pedagógiai célját: a megtisztulást és az Istenhez való visszavezetést. Mivel az eredeti szöveg meglehetősen sokrétű, nézzük meg a gondolatmenet struktúráját:

2. *Nemcsak a házasságtörő érdemli meg a tűz poklát, hanem az is, aki testvérének azt mondja: „bolond”. Van tehát két bűn, egy nagyobb és egy kisebb, azonban a hegyi beszéd alapján mindkét bűn büntetendő.*
3. *Ha az, aki csak annyit mond: „bolond”, is a tűzre méltó, akkor mi lesz a házasságtörővel? Tehát a súlyosabb bűnnek még súlyosabb büntetése kell legyen.*
4. *Kereselek olyan büntetést, amely rosszabb, mint a tűz pokla; talán mondhatnám, hogy a pokol azokra vonatkozik, akik akaratuk ellenében cselekszenek (megtisztulhatnak), de ahogy a jóknak az, amit Isten készített azoknak, akik szeretik őt, nem születik meg az ember szívében [...] úgy az is, amit a házasságtörőknek készített, nem születik meg az ember szívében. Nem a külső tett, hanem a belső, szívbeli és értelmi állapot a mérvadó. Ahogyan*

²⁸⁰ ORIGEN, *Homilies on Jeremiah. Homily on 1 Kings 28* (trans. J. C., Smith) in *The Fathers of the Church. A New Translation vol. 97* (ed. T. P. Halton et al.), The Catholic university of America Press, Washington D. C. 1998, 218-220.

²⁸¹ Ez a tűz önfeltáró és átalakító funkcióval is bír, amely az isteni gyógyítás eszközeként működik. A *Princ.* II. könyvében *Iz* 50,11-re alapozva azt olvashatjuk, hogy Isten minden egyes létező számára külön tüzet rendel. A lélekben lévő összes rossz felfakad, és mintegy gyújtóanyagot szolgáltat ennek a tűznek: *Maga az ész vagy az öntudat pedig az isteni erő révén mindent emlékezetébe idéz, ami vétkezése során benne egyfajta jelként és formaként belényomódott, és minden egyes dolgot, amit csúf és ocsmány módon cselekedett vagy istentelenül követett el, egyfajta bűnhistóriaként játssza le szemei előtt. Princ. II. 10,4* ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról*, 238.

nem minden lélek képes befogadni az isteni jót, ugyanígy a nagyobb bűnt elkövetőknek sem születik meg semmi a szívében. Az isteni terv és a lélek befogadó készsége sokszor nem esik egybe. Ez a lelki üresség: az értelem és a szeretet hiánya, a közöny tulajdonképpen még nagyobb tragédia, mint a testi szenvedés.

5. *Ha még az a gondolat is, amit a csak szóban vétkező kimond, megszületne a szívben [...] akkor nyilvánvaló, hogy ami a nagyobb bűnöket elkövetőknek készült, az még több annál, mint ami a szívben megszületik. Ha a kisebb bűn már behatol a szívbe, akkor a nagyobb bűn még jobban érinti a szívet.*
6. *Mégsem tudok olyasmit elképzelni, ami a pokolnál is rosszabb, de azt hiszem, hogy ez az, amit a házasságtörőknek készítettek. Órigenész belátja, hogy képtelen megfogalmazni egy még súlyosabbat, mint a pokol, de fenntartja a lehetőséget, hogy tényleg valami több van előkészítve az ilyen bűnösöknek.*

Hozzáteszi azonban, hogy az egész kérdés alapja misztérium, és az embernek óvakodnia kell attól, hogy olyan dolgokról beszéljen, melyek isteni titkok. A *Zsid* 8,5-re alapozva úgy gondolja, hogy a Törvényen és az Evangéliumon kívül van még egy legfőbb isteni realitás, melyet senki sem ismer:

Ezért úgy tűnik számomra, hogy amint a törvény ezen a földön egyfajta nevelője volt azoknak, akiknek általa kellett eljutniuk Krisztushoz, és azért kapták a tanítást és oktatást, hogy a törvény tanítása nyomán könnyebben befogadhassák Krisztus még tökéletesebb tanítását, ugyanígy az a föld is, amely befogadja a szenteket, először beavatja és átformálja őket az igaz és örök törvény tanításával, hogy könnyebben befogadhassák az ég tökéletes tanítását, amelyhez már semmi sem adható hozzá. Valójában ebben áll az, amit örök evangéliumnak és mindig új szövetségnek neveznek, amely soha nem évül el.”²⁸²

Vanyó László találó megfogalmazásában Órigenész „a Biblia egészét egységes hermeneutikai módszerrel magyarázta. Az Újszövetség evangéliumai és egyéb írásai is a *Jelenések*

²⁸² *Princ. III. 6,8* ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról*, 348. vö. L. G. PATTERSON, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1997, 88; 127.

könyve 14,6 értelmében az örök evangélium tüposzai”.²⁸³ Ezt összevethetjük azzal, amit az alexandriai a *CommJoh.* XIII. 5,30-ban ír:

*Úgy vélem, a teljes ismerethez képest az egész Írás, még ha alaposan meg is értettük azt, igen csekély elemten és felettébb rövid bevezető.*²⁸⁴

Görögül: *Οἶμαι δὲ τῆς ὅλης γνώσεως στοιχεῖα τινα ἐλάχιστα καὶ βραχυτάτας εἶναι εἰσαγωγὰς ὅλας γραφάς, καὶ πᾶν νοηθῶσιν ἀκριβῶς.*²⁸⁵ Órigenész itt tudatos episztemológiai önkorlátozással él. Az *οἶμαι* („úgy vélem”) ige nem bizonytalanságot, hanem teológiai alázatot fejez ki, amely a megismerés fokozatosságának elismeréséből fakad. A *τῆς ὅλης γνώσεως* kifejezés a végső, eszkatologikus teljességre irányuló ismeretet jelöli, amelyhez képest az Írás jelenlegi formájában pusztán részleges. A *στοιχεῖα* szó pedagógiai jelentéstartalma („elemek”, „ábécé”, „alapfokú tanítás”) arra utal, hogy Órigenész az egész *Szentírást* – még pontos (*ἀκριβῶς*) és teljes (*πᾶν*) megértés esetén is – bevezető jellegű, nevelő funkciójú közlésként értelmezi. A *βραχυτάτας εἰσαγωγὰς* („igen rövid bevezetések”) megfogalmazás tovább erősíti azt a gondolatot, hogy az Írás nem a Logosz teljessége.

E két Balthasar által említett szöveghely kétségkívül fontos ablakot nyit Órigenész eszkatológiai gondolkodására, ugyanakkor nem kerülhető meg annak a rögzítése, hogy a szelekció mint hermeneutikai aktus már önmagában is egyfajta redukciót jelent – függetlenül attól, hogy az *IKor* 3,15-öt más teológusok, például P. Florensky is „interpretációs kulcsnak” tekintette a végső dolgok vonatkozásában.²⁸⁶ Elméletileg egyéb szöveghelyekből is kiindulhatunk, s így eltérő teológiai következtetésekhez is juthatunk. Számomra valódi reveláció volt felismerni, hogy a szintézisek már a szöveghelyek kiválasztásánál eldőlnék. Órigenész műveinek sokrétűsége és tematikus gazdagsága ugyanis nem szorítható e két páli locus köré. Reményeim szerint az általam később tárgyalt további szöveghelyek hozzájárulnak ahhoz, hogy a teológiai összefüggések világosabban kirajzolódjanak, és így a kérdés mögött rejlő misztériumhoz közelebb kerülhessünk. Az apokatastaszis eredeti órigenészi kontextusa ugyanis inkább sokszólamú teológiai téma, mintsem

²⁸³ VANYÓ, L., *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, 236.

²⁸⁴ *CommJoh.* XIII. 5,30 ÓRIGENÉSZ, *Kommentár János evangéliumához* (Catena 13) (szerk. Heidl, Gy.–Somos, R.) (ford. Somos, R.), Kairosz Kiadó, Budapest 2017, 312.

²⁸⁵ ORIGEN, *The Commentary of Origen on St. John's Gospel* Vol. 1 (ed. Brooke, A. E.), Cambridge University Press, Cambridge 1896, 251–252.

²⁸⁶ GAVRILYUK, L. P., *Universal Salvation in the Eschatology of Sergius Bulgakov*, 125. Hozzá kell tennünk, hogy Szent Pált nem lehet univerzalista teológusnak tekinteni, még akkor sem, ha némelyik levelében sokkal optimistább. DULLES, A., *The Population of Hell*, 389.

néhány központi passzusra épülő tan. E polifónia feltárása talán segít meghallani azt a belső harmóniát, amely Balthasar gondosan kijelölt helyei mellett egyéb szövegekből is kirajzolódhat.

Van egy további előzetes szempont, mely szintén árnyalja a koherens teológiai rendszerről vélelmezett álláspontukat. Órigenész vonakodott végérvényes tételeket rögzíteni, számára az egész kérdés inkább afféle gondolati kísérlet volt. A *Princ.*-ban két helyen is arról beszél Órigenész, hogy csak tapogatódzva, kísérletezve (*gümnasztikósz*) tájékozódik. Az egyik ilyen hely az I. 6,4 (ahol az új ég és új föld teremtéséről van szó), a másik pedig a III. 6,9 (amely a létezők felemelkedéséről beszél). Ezek a szöveghelyek világosan mutatják, hogy Órigenész nem dogmatikai bizonyosságot akart adni, hanem spirituális iránytűt az Írások mélyebb értelmezéséhez. Arról, hogy itt valóban egyfajta szellemi tapogatózás történik máshol is megbizonyosodhatunk: *azt viszont, hogy miképp is lesznek ezek a dolgok, csak Isten tudja, s azok, kik Krisztus és a Szentlélek által az ő barátai.*²⁸⁷

Jól látható, hogy dogmatikai formulák definiálása kívül esik Órigenész szándékán, számára sokkal fontosabb a hit misztériumainak alázatos megközelítése (*Princ. 10*)²⁸⁸. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az egyes részkérdések a hitigazságok koherenciájába ágyazódnak bele, és ebből a viszonyrendszerből kiindulva láthatunk neki felfedezésüknek.²⁸⁹ Somos Róbert a magyar fordítás előszavában hangsúlyozza is, hogy: „Ha olykor Órigenész saját válaszát ilyen hipotetikus formában fogalmazza meg, ez nem jelenti azt, hogy a teológiának ez az általa megfogalmazott vizsgálódó-gyakorló, azaz *gümnasztiké*-jellege csupán udvarias becsomagolása lenne szélsőséges nézeteknek.”²⁹⁰

Az utókor talán méltánytalanul bánt el Órigenésszel, amikor apodiktikus tanítóként, nem pedig innovatív felfedezőként mutatta be az egyházi író. Nem feledhetjük azt sem, hogy Órigenész a kínzások során szerzett sérüléseibe később belehalt, és már nem

²⁸⁷ *Princ. I. 6,4* ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról*, 131.

²⁸⁸ Uo. 59.

²⁸⁹ Az igazságok hierarchiájáról szóló tanítás a II. Vatikáni Zsinat által is megerősített nézet (UR 11). A „keresztény hit alapja” Krisztusra és a teljes üdvöndre vonatkozik, mely túlmutat az egyes tanítások körén. Lásd *Unitatis Redintegratio* in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézikönyvek 2) (szerk. Diós István), Szent István Társulat, Budapest 2007, 260-261. vö. GAILLARDÉZ, R. G., *A katolikus teológia megalapozása. Bevezetés a teológiai ismeretelméletbe* (Sensus Fidei Fidelium 1) (ford. Budai György), L'Harmattan–Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2011, 140-142.

²⁹⁰ ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról I. köt.* (Catena 5), (szerk. Heidl, Gy.) (ford. Somos, R. et al.), Paulus Hungarus–Kairosz Kiadó, Budapest 2003, 16.

élhetett a teológiai önreflexió és korrekció olyan lehetőségével, amelyet például Szent Ágoston a *Retractationes* című művében gyakorolt.

Egyesekben talán felmerülhet a kérdés, hogy a *Princ.* tekinthető-e egyfajta első próbálkozásnak a szisztematikus teológia megalkotására? Szembetűnő ugyanis, hogy a gymnasztiké-jelleg összehasonlítva más órigenészi szövegekkel éppen a *Princ.*-ban a leggyakoribb. Az is bizonyos, hogy anakronisztikus lenne a szó jelenlegi értelmében dogmaként tekinteni Órigenész tanításaira, hiszen a „dogma” szó biblikus és patrisztikus használata inkább „véleményt” jelentett. Órigenész maga is *δόγματα*-nak nevezi a saját személyes vélekedését, ahogyan mások, még ellenfele, Kelszosz tanbeli állásfoglalását is – állítja M. Seewald.²⁹¹ E példa jól szemlélteti, hogy a „dogma” fogalmának történeti fluiditása van.

Habár ezek az érvek arra mutatnak, hogy a *Princ.* nem dogmatikus megállapításokat tartalmazó mű, én mégis úgy gondolom, hogy meggyőzőbb érvek szólnak amellett, hogy szándékát tekintve mégis egy szisztematikus teológiai alkotás.²⁹² Dogmatikai mű abban a tekintetben, hogy a hitrendszer felépítését szolgáló princípiumokról beszél. Órigenész számára az apostoli hitvallás a legfontosabb kiindulópont. A *traditio apostolica* alapvető tizenkét tézisé – melyeket nyugodtan nevezhetünk axiómáknak – megtalálhatjuk a *Princ.* I. könyvében.²⁹³ Órigenész értelmezésében az egyházi hit további elemeit (*elementa et fundamenta*) tartalmazza a négy evangélium is.²⁹⁴

Órigenész tudományelmélete a következő: (1.) az alapelvek érveit és a mellettük szóló tanúságot legfőképp a *Szentírásból* veszi²⁹⁵, (2.) majd a logikus gondolkodás

²⁹¹ SEEWALD, M., *i. m.*, 26.

²⁹² QUASTEN, J., *i. m.*, 57.

²⁹³ SOMOS, R., *Logika és érvelés Órigenész műveiben*, 71-72. Ezek az axiómák ugyanakkor nem mindenki számára evidens módon beláthatóak: „A keresztény hit alaptételei feltételezik a zsidó-keresztény vallási tradíció előzetes elfogadását”. Uo. 74.

²⁹⁴ „οἰονεῖ στοιχείων τῆς πίστεως τῆς ἐκκλησίας” (*CommJoh. I. 21*) Uo. 106.

²⁹⁵ Órigenész bibliaértelmezése egy „hermeneutikai körbe” illeszkedik, melynek lényege, hogy egy már megszerzett keresztény hit mondja meg neki, hogy mit hol keressen és hol találjon meg a Bibliában. BALTHASAR, H. U. V., *Origen. Spirit and Fire*, xviii. A modern katolikus teológiában és a legújabb tanítóhivatali dokumentumokban is előtérbe került az a megállapítás, hogy Isten Szava több szinten megnyilvánuló analóg valóság. Vö. XVI. BENEDEK PÁPA, *Verbum Domini. Az Úr Szava kezdetű apostoli buzdtítása*, Szent István Társulat, Budapest 2011, 6. Vö. VÁRNAI, J., *A Dei Verbum a Verbum Domini fényében*, in *Sapientiana* 6 (2013/1), 3. Vö. FERENC PÁPA, *Aperuit illis. Megnyitotta értelmüket kezdetű motu proprio apostoli levele* (Pápai Megnyilatkozások 56), Szent István Társulat, Budapest 2020. „Ferenc pápa Isten Igéje vasárnapjának ünneprendbe illesztésével mintha maga is fel kívánná hívni a figyelmet ilyen irányú örökségünk kiaknázatlan gazdagságára, amely új ünnep a korábbi Szentírás vasárnapja ünnepünknel jóval tágasabb horizontra nyílik rá.” LÉVAI, Á., *Az Aperuit illis kezdetű Motu Proprio előfutára. Louis Bouyer igeteológiája*, in *A Szó szimfóniája. Teológiai horizont Isten Igéje vasárnapjához* (Sapientia Füzetek 39), L'Harmattan Kiadó–Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2022, 149.

segítségével kényszerítő erejű argumentációt hoz létre. Így a bibliai helyek kigyűjtése (*παράδειγμα*) és ezek helyes interpretációja (*ὀρθὸς λόγος*) teológiai rendszert (*σύστημα/σῶμα*) alkot. A nagyon fontos kérdésekben a *credo* alapelvei világosak, habár vannak olyan alapvető tanítások is, melyeket nem lehet kiolvasni a *Szentírásból*, mégis szinte kötelező érvényűek (például Isten testetlensége). Mivel a kezdet és a vég dolgai Órigenész szerint jelenlegi kondicionáltságunkban megismerhetetlenek, ezért csak hipotetikus módon gondolkodhatunk velük kapcsolatban. Ebből fakad a többféle válaszlehetőség is, ugyanakkor: „a válaszalternatívák egyik ágán igenis számos alkalommal megfogalmaz olyan álláspontot, amit – ha nem is bizonyosnak, de legalábbis – a legelfogadhatóbbnak tart Órigenész”.²⁹⁶

Tovább nehezíti a kérdést, hogy nem tudjuk, hogy Rufinus a latinra fordításkor mely vitatható szövegeket „puhított” ilyen kereső/vizsgálódó jellegűvé, mégis ezek az érvek arra mutatnak, hogy a *Princ.* szisztematikus teológiai rendszer megalkotásának szándékával készült – ezért amikor ennek a műnek a megállapításait értelmezzük, mindig lebegjen a szemünk előtt az a kettős feszültség, amely az első keresztény rendszeralkotási kísérlet és a dogma fogalmának történeti fluiditása között áll fenn.

Ezután a hermeneutikai kitérő után vizsgáljuk meg, hogy Hans Urs von Balthasar milyen három sémát különböztet meg az apokatasztaszis-tan teológiai kibontását tekintve:

1. Órigenész megoldása: az Istentől való vertikális aláhullás után az Istenhez való visszaemelkedés. Ez a séma magában hordozza a gnosztikus gondolkodás bizonyos elemeinek keresztény átértelmezését; fő karakterisztikuma a gnosztikusokkal folytatott polémia és az asztrológiai predesztinációval való küzdelem.
2. Nüsszai Gergely megoldása: a rossz véges²⁹⁷, és a rossz legyőzésével az emberiség visszajut a paradicsomi állapotba. Itt paradox módon keveredik

²⁹⁶ SOMOS, R., *Logika és érvelés Órigenész műveiben*, 87.

²⁹⁷ Karácsonyra írt homíliájában így ír: *Ez az a nap, amelyet az Úr alkotott, ujjongjunk és örvendjünk benne (Zsolt 117,24). Ezen kezd csökkenni a sötétség, és a növekvő fény viasszorítja az éjszaka határait. [...] Látod, hogy az éjszaka elérte végső határát, előrehaladó mozgása leállt, és a fordítottjában feloszlik? Gondolj arra, hogy a bűn gonosz éjszakája, elérte legnagyobb mértékét, a gonoszság mindenféle leleményével elérte a bűn végső határát, ma van az a nap, amely elvágja további elharapódzásának útját, és ettől kezdve fogyatkozik és megsemmisül.* NÜSSZAI SZENT GERGELY, *Homília az Úr születésére*, in *Nüsszai Szent Gergely Művei* (ÓI 18) (szerk. Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest 2002, 213-214. Bár Nüsszai Szent Gergely e karácsonyi homíliájában nem használja expliciten az *ἐπιστροφή* terminust, a sötétség előrehaladó mozgásának megállása és ellenirányú felbomlása világosan az újplatonikus *πρόοδος-πέρας*–

a ciklikus (órigénészi) és lineáris (irenaeusi) apokatasztaszisz-séma, amely új szintézist alkot;

3. Hitvalló Maximosz megoldása: Krisztus az idea, melynek képét vissza kell állítani magunkban. Ez az átistenülés a kenózisnak, vagyis a Logosz megtestesülésének ellentétpárja.

A sajátosan órigénészi apokatasztaszisz-tan tágabb teremtestani összefüggései dióhéjban a következők: az embert Isten teremtette meg, de nem test nélkül, hanem finom, szellemi testtel. Amikor az ember elfordult Istentől, teste összesűrűsödött, az anyag felé fordult, nemekre bomlott, elkezdett állatok módjára sokasodni. Az ember végső rendeltetése azonban nem ebben a testiségben áll, hanem abban, hogy átszellemüljön és visszaemelkedjen Istenhez. Észrevehető a korabeli platonista hagyomány tanítása is, mely ugyanúgy a lelki fejlődést és a földi dolgok ideákhoz való közeledését hangsúlyozta. Felfogása szerint a durva anyagi valóság nem maradhat változatlan, hanem át kell alakulnia a feltámadott test dicsőséges formájává: *a testet megújító [...] értelmi erő Isten parancsára a földből való, lelki testet szellemivé javítja...*²⁹⁸

Órigenész holisztikus szemléletének ugyanis az egyik kulcsszava a „felmenetel” (*anagógé*), amely nemcsak az anyagi valóság átszellemülését, hanem a szentírási szövegértelmezés fokozatos magasabb szintre emelését is magába foglalja. Ez azt is jelenti, hogy az Írások földies, szó szerinti értelmezése sem lehet végső cél, hanem fel kell emelkedni a szellemi lényeg megragadásához, amely az isteni igazság mélyebb rétegeit tárja fel. Az Írásoknak magasabbrendű olvasatának elsajátításával lehetséges egyáltalán megérteni a testek üdvösségét.

Valaha test voltál. Ti, akik egykor test voltatok – vagy inkább, ha valami még csodálatosabbat akarok mondani: akik még most is testben vagytok – , meglátjátok Isten üdvösségét. De mit akar mondani az írás azzal, hogy minden test? Semmiféle test nincs, amely ne látná Isten üdvösségét. Ezt

ἐπιστροφή struktúráját követi. A gonoszság nem autonóm vagy végtelen princípiumként jelenik meg, hanem olyan folyamatként, amely eléri határát, majd az isteni beavatkozás következtében visszafordul. Krisztus már megtörte a kígyó fejében rejlő erőt, de mivel számos fej volt rajta, a többi részét úgy hagyta, hogy utódainak alkalmat adjon arra, hogy a megölt állaton gyakorlatozzanak. Uo. 216.

²⁹⁸ Princ. II. 10,3 ÓRIGÉNÉSZ, *A princípiumokról*, 236-237.

*hagyom azoknak megértésére, akik értik az Írások misztériumait, és akik képesek a szöveg mélyrétegeibe hatolni.*²⁹⁹

Következtetések

Mindezek után foglaljuk össze az első fejezet eredményeit. Az eddig elmondottak világossá tették, hogy az apokatasztaszisz nem kezelhető sem marginális spekulációként, sem pedig a keresztény eszkatológia magától értetődő tanításaként. A korai hagyomány tanúsága alapján a végső helyreállítás gondolata olyan nyitott értelmezési lehetőségként van jelen, amelyet a *Szentírás* különböző rétegei, az apokrif hagyományok, valamint a patrisztikus reflexió eltérő hangsúlyai egyaránt alakítottak.

A fejezet során bemutatott ellenpontok – különösen az ítélet és a kárhozat realitását hangsúlyozó hagyomány – nem cáfolják a helyreállítás reményét, hanem strukturális feszültséget hoznak létre, amely a keresztény gondolkodás belső dinamizmusához tartozik. Ez a feszültség nem oldódik fel egyszerű doktrinális állításokban, hanem hermeneutikai érzékenységet követel meg. Szükségessé teszi annak a felismerését, hogy az isteni igazságosság, az irgalom és az emberi szabadság nem egymást kizáró, hanem egymást feltételező valóságok.

A filológiai és módszertani kiindulópontok tisztázása egyúttal azt is megmutatta, hogy az apokatasztaszisz értelmezése nem szűkíthető le néhány kiragadott szöveghelyre, hanem csak tágabb összefüggésrendszerben érthető meg. Ezzel a fejezet megteremti annak a vizsgálatnak az alapját, amely a következőkben már kifejezetten Órigenész gondolkodására összpontosít: arra, hogy miként válik nála a végső helyreállítás komplex teológiai csomóponttá – amely antropológiai, kozmológiai és eszkatológiai dimenziókat kapcsol össze. Az első fejezet tehát nem lezárja, hanem megnyitja az apokatasztaszisz kérdését: kijelöli azt a problémateret, amelyben Órigenész tanítása nem rendhagyó kilengésként, hanem a keresztény gondolkodás egyik legmélyebb és legkockázatosabb kérdésére adott válaszkísérletként értelmezhető.

²⁹⁹ *HomLc. XXII. 5* ORIGEN, *Homilies on Luke. Fragments on Luke* (trans. Lienhard, J. T.), in *The Fathers of the Church. A New Translation* vol. 94 (ed. Halton, T. P. et al.), The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2009, 94. Egy kiváló nyelvfilozófiai és igeteológiai tanulmány pontosan ebben látja a verbalitás értékét: az emberi beszéd „a többdimenzionalitás okán olykor félreérthető, közben viszont képes bennünket újabb, gyakran elvontabb ismeretekre és mélyebb belátásokra elvezetni.” Lásd VINCZE, K., *Isten Igéje és a beszédre képes ember*, 198.

2. Órigenész általános recepciója és az apokatasztaszisz vitatott dimenziói

A második fejezet célja Órigenész apokatasztaszisz-tanának azon dimenzióit feltárni, amelyek a feltámadás, a végső helyreállítás és az idő teológiájának összefüggésében válnak érthetővé, különös tekintettel a korai recepció vitapontjaira és az autenticitás kérdésére. A vizsgálat tudatosan Órigenész közvetlen környezetére és korai értelmezőire korlátozódik, mivel e szerzők tanúsága még közvetlenül az alexandriai teológus rendszeréhez kapcsolódik, és nem az utólag elítélt órigenizmusához. E perspektívából válik világossá az is, hogy például a démonok üdvözülésének kérdése nem önmagában merült fel, hanem a korai keresztény eszkatológiai és szótériológiai diskurzus egészének részeként, s ezzel összefüggésben értelmezhető az Órigenész személye körül kibontakozó recepció és elutasítás története is.

A fejezet központi kérdése, miként kapcsolódik össze Órigenésznél a feltámadás tana és a végső helyreállítás kozmikus perspektívája, valamint milyen szerepet tölt be ebben az összefüggésben az idő sajátos, nem ciklikus, hanem krisztológiailag strukturált felfogása. Ennek feltárása lehetőséget ad arra is, hogy az apokatasztaszisz-tant a korabeli és utólagos teológiai viták tágabb kontextusában helyezzem el.

Mindenekelőtt ezért röviden áttekintem, milyen vádak érték Órigenészt élete során, kik támadták tanítását, és miként bontakozott ki az úgynevezett „órigenista válság” a különböző korszakokban. Bár vizsgálódásom közvetlen tárgya az apokatasztaszisz-tan, elengedhetetlennek tartom e tanítás történeti és teológiai beágyazását, mivel csak így érthető meg adekvát módon Órigenész eszkatológiájának belső koherenciája és későbbi problematikus recepciója.

Az alexandriai mester életéről számos magyar nyelvű fordítás előszavában értecsülhetünk, továbbá Johannes Quasten és Vanyó László patológiai alapvetéseiből is kiindulhatunk.³⁰⁰ A. von Harnack szerint „a legkomolyabb tudáshézag korai keresztény egyháztörténelmünkben a majdnem teljes tudatlanság az alexandriai és az egyiptomi

³⁰⁰ QUASTEN, J., *i. m.*, 37-101. Vö. VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház irodalma. Az első három század I. köt.*, Jel Kiadó, Budapest 2013, 368-371. Vö. VANYÓ, L., *Ókeresztény írók lexikona*, Szent István Társulat, Budapest 2004, 375-377.

kereszténység történetét illetően.³⁰¹ Mégis, a legújabb kutatások válogatott szövegek alapján képesek betölteni ezt az űrt, és koherens képet vázolnak fel a gigapolisz egyház-történetéről az első évszázadokban.³⁰²

A könnyebb áttekinthetőség érdekében az alábbi táblázat egységében nyújt rálátást az „órigénista válság” korszakaira:

Időszak	Fő támadók/korrekciók, események	Fő vádak/vitás tanok	Következmény
<i>diádikus kozmológia</i> ³⁰³			
Órigenész életében (3. század)	Démétriosz, alexandriai püspök – szinódus tiltja ki Órigenészt Alexandriából. Halála után a püspök utódja, Heraklász megismétli az exkommunikációt.	öncsonkítás; laikus prédikáció; allegorikus exegézis veszélyei; Sátán üdvözülése (vita Candidussal).	Órigenész Caesarea-ba kényszerült, eltávolodott Alexandriától
Halála után (4. század)	Methodiosz, Eusztathiosz	lelkek preegzisztenciája-apokatasztaszis; feltámadás testi mivoltának elutasítása; a Fiú örök születése; értelem nélküli létezők üdvössége; „bőrruha” mint testet öltés; allegorikus exegézis.	Órigenész tanainak első komoly teológiai kritikája
<i>monadikus kozmológia</i>			
Euszebiosz és Pampihilosz (4. század első fele)	Órigenész védelmezése (<i>Apologia pro Origene</i>)	Órigenész tekintélyének megőrzése.	Caesarea könyvtárában Órigenész életművét ápolják

³⁰¹ RUNIA, T. D., *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Van Gorcum–Vortress Press, Assen–Minneapolis 1993, 119.

³⁰² JAKAB, A., *The Social History of the Alexandrian Church*, in *The Oxford Handbook of Origen*, 3-18. Vö. SOMOS, R., *Az alexandriai teológia*, Kairosz, Budapest 2001. Vö. HEINE, E. R., *Origen. Scholarship in the Service of the Church*, 26-64. Heine megfogalmazásában az alexandriai keresztény iskolákat így kell elképzelni: „ezek kis tanítványi csoportok voltak, amelyek egy karizmatikus személyiség köré szerveződtek; ő vezette őket a keresztény közösség számára fontosnak tartott szövegek olvasásában és értelmezésében. Elképzelhető, hogy több ilyen iskola párhuzamosan működött egyszerre. Többségük azonban megszűnt a tanító halálával vagy a városból való távozásával.” Uo. 51. (ford. tőlem) A kutató szerint ilyen iskolák szerveződtek: Baszilikész, Valentinosz, Pantainosz, a „Héber”, Kelemen és Órigenész köré. Uo. 51-64. Vö. LÉVAI, Á., *Portrék az Emberszerető Fiúistenről. Alexandriai Kelemen és az apológéták színes logosztana*, 89-94.

³⁰³ A 4. századi órigénista viták idején a teológiai gondolkodás már nem a 3. századi diádikus kozmológiában mozgott, hanem egy monadikus szemléletben, amely a Logoszt az isteni monászba integrálta. Ez a váltás meghatározta Órigenész recepciójának egész későbbi irányát.

Nüsszai Szent Ger- gely (4. század)	Órigenész tanításainak továbbgondolása	„bőrruha” mint testetöltés; apokatasztaszis-tan új szinté- zise.	Órigenész örökség- ének szelíd korrek- ciója/ Methodiosz polemikus örökség- ének új irányba for- dítása
Első órigenista vál- ság (4-5. századfor- dulója)	Szalamiszi Epiphani- osz: <i>Panarion</i> ; <i>Levél</i> <i>Jeruzsálemi Jánoshoz</i> Alexandriai The- ophilosz Anasztáz pápa Jeromos (később el- lenző)	1. szubordináció; 2. lelkek preegzisztén- ciája; 3. Ádám elvesztette is- tenképiségét; 4. a „bőrruha” mint megtestesülés; 5. inkonzisztens feltá- madástan; 6. a paradicsomkert fo- lyóinak exegetizá- lása; 7. Az ég fölötti és föld alatti vizek exegetizá- lása; 8. A Sátán üdvözül- het. ³⁰⁴	Jeromos-Rufinus szakadás, Nyugat megoszlása Órige- nész megítélésében
Második órigenista válság (6. század kö- zepe)	Justinianus császár, II. Konstantinápolyi zsinat (553)	apokatasztaszis; Sátán üdvö- zülése; preegzisztencia; test feltámadása.	Órigenész és köve- tői hivatalos elíté- lése, Tíz anatóma (543), zsinati dön- tés (553)

Órigenész tanításai már saját életében heves ellenállásba ütköztek. Alexandria püspöke, Démétriosz 231-ben egyházfegyelmi okokból lépett fel ellene. Az ügy háttérében Órigenész cezáreai pappá szentelése állt, amely Démétriosz engedélye nélkül történt, s amelyet a püspök hatalmi befolyása elleni kihívásként értékelte.³⁰⁵ Bár a konfliktus elsősorban nem

³⁰⁴ DECHOW, J. F., *From Methodius to Epiphanius in Anti-Origenist Polemic*, in *Adamantius. Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici* vol. 19 (2013), 18-19.

³⁰⁵ „A pappá szentelések kánoni szabályozása abban az időben, úgy tűnik, nem volt egyértelmű, mert még a 4. században is szenteltek olyan papokat, akik idegenből jöttek, és nem a helyi klérus tagjai (például Jeromos, Rufinus)” – állítja Csizmár. CSIZMÁR, O., *i. m.*, 23. Hozzátehetjük még ehhez azt is, hogy talán Démétriosz volt az első püspök a városban, mivel megalapozott érvek szólnak amellett, hogy Órigenész

dogmatikai természetű volt, a szakadás Órigenész egész további életére és recepciójára rányomta bélyegét. Caesareai Euszebiosz beszámol Órigenész állítólagos öncsonkításáról, amely történetesen elképzelhető, hogy teljes egészében Démétriosz hazugsága volt, hiszen eunuchokat tilos volt felszentelni.³⁰⁶ Egyháztörténete VI. könyvének 8. fejezete igyekszik mentesíteni Órigenészt, a beszámoló szerint kezdetben mindenki, még Démétriosz is csodálta tette miatt, és csak később hozakodott elő az ifjonti lelkesedésből végrehajtott tettel, miután már kifogyott a vádakból.³⁰⁷ A modern kutatások szerint ez már akkoriban sem számított dicséretes dolognak. Az sem igaz, hogy Órigenész azért hajtotta volna végre, mert nőket is tanított – ahogyan azt Euszebiosz állítja –, hiszen a koedukált oktatás Alexandriában teljesen elfogadott dolog volt.³⁰⁸

Rufinustól fennmaradt egy órigenészfordítás, melyből érdekes dolgokra következtethetünk:

Az eretnekség egyik terjesztője ugyanis, miután sok ember jelenlétében vitatkoztunk egymással és a vitát följegyezték, a jegzőktől megszerezte a jegyzőkönyvet. Amit szeretett volna hozzátenni, azt hozzátette; amiről úgy gondolta, azt kitörölte; amiről pedig úgy látta jónak, azt megváltoztatta. Ezután köröztetni kezdte, mintha az én munkám lenne, ám a szövegben kiemelte azokat a részeket, amelyeket maga toldott be. Emiatt a palaestina i testvérek fölháborodtak, s elküldték hozzám egy emberüket Athénba, hogy megszerezzék tőlem a mű hiteles másolatát. Ezt az írást azelőtt még soha nem olvastam, és nem is javítottam át, sőt annyira nem vettem tudomást róla, hogy alig találtam meg. Ennek ellenére elküldtem, és – Isten a tanúm rá, hogy az igazságot mondom –, amikor találkoztam azzal, aki meghamisította a munkát, és kérdőre vontam, miért tett így, ő, mintha csak jót tett volna velem, azt válaszolta, hogy: »Azért tettem, mert ki szerettem volna javítani a vita szövegét, és szerettem volna megtisztítani a hibáktól.« Nézzétek, milyen módon tisztította meg az értekezésemet. Oly módon tisztította

koráig tizenkét presbiter vezette a közösség életét. Lásd HEINE, E. R., *Origen. Scholarship in the Service of the Church*, 32.

³⁰⁶ Órigenész Máté evangéliumához írt kommentárjának 15. fejezetében arról beszél, hogy a 19,12-ben olvasható képet nem értelmezhetjük szó szerint. McGuckin szerint ez a történelmi forrás Euszebiosz forrása felett áll. A kutató még sok ellenérvet felsorol és végkövetkeztetése az, hogy a kasztráció-hagyomány Epiphániosz kitalációja, melyet aztán Euszebiosz emelt kánoni szintre. MCGUCKIN, J. A. (ed.), *The Westminster Handbook to Origen*, 6.

³⁰⁷ *Egyháztörténet VI. 1-5 CAESAREAI EUSZEBIOSZ, Egyháztörténet*, 350-351.

³⁰⁸ MCGUCKIN, J. A. (ed.), *The Westminster Handbook to Origen*, 6. Vö. JAKAB, A., *The Social History of the Alexandrian Church*, 10.

*meg, mint ahogy Marcion tisztította meg az evangéliumokat és az apostolt, meg amiképpen az ő utóda, Apelles járt el.*³⁰⁹

Az ókorban egészen másként tekintettek a szerzőség kérdésre, mint napjainkban. A pszeudoepigráfok esetében bizonyos szerzők az apostolok vagy más tekintélyes személyek neve alatt közölték írásaikat, olykor teljesen ortodox, máskor heterodox tanításokat terjesztve. Órigenész esetéből is világosan látszik, mennyire könnyű volt valakinek a tanításait akár rossz szándékkal, akár pusztán a hozzáértés hiányából fakadóan félreérteni vagy elferdíteni. Nem mellékes az sem, hogy az eredeti szöveg megőrzése és hitelessége milyen problémát jelentett.

Jeromos XXXIII. levelében azt is elmondja, hogy Órigenészre milyen sokan féltékenyek voltak képességei miatt. Miután felsorolja a gyémántkeménységű Órigenész műveinek általa ismert teljes jegyzékét így folytatja:

*e rengeteg verejtékért ugyan mi volt a hála? Demetrius püspök elítéli. Palaestina, Arabia és Phoenicia meg Achaia papjainak kivételével egyetért ebben az elítélésben a földkerekség. Róma pedig ellene uszítja a senatust, nem valami hitbeli újítás, nem is eretnokség (mint ahogy a most ellene fenekedő, veszett kopók hazudják), hanem mert ékesszólásának és tudományának dicsőségét képtelenek voltak elviselni, s mert ha szóra nyitotta ajkát, némának tűntek valamennyien.*³¹⁰

Órigenész tehát kortársaiban nem csupán gyanút keltett, hanem nagy tekintélynek is örvendett. Ennek fontos tanúja a *Párbeszéd Hérakleidésszel és püspöktársaival*, amely valószínűleg egy arábiai zsinat jegyzőkönyve.³¹¹ A szöveg arról tanúskodik, hogy vitás kérdések eldöntésében éppen Órigenészt kérték fel döntőbíróként. Ez azt mutatja, hogy bár egyesek igyekeztek a nevét besározni, mégis híres mester és tanító hírében állt, sőt, bizonyos értelemben az ortodoxia védnökeként is tekintettek rá. A jegyzőkönyvet 1941-ben

³⁰⁹ *De adulteratione librorum Origenis* 7 TYRANNIUS RUFINUS, *Origenes könyveinek meghamisítása (De adulteratione librorum)*, in *Az igaz hit védelmében* (szerk. Boros, I.–Perendy, L.–Takács, L.) (ford. Takács, L.–Tuhári, A.), Szent István Társulat, Budapest 2021, 458–459. Vö. MCGUCKIN, J. A. (ed.), *The Westminster Handbook to Origen*, 15. A 7. szakasz folytatása is érdekes ebből a szempontból, de terjedelmi okokból nem idézem. Lásd uo. 459–460.

³¹⁰ SZENT JEROMOS, *Levelek I. köt.* (szerk. Takács, L.) (ford. Adamik, T.–Puskely, M.–Takács, L.), Szentár Kiadó, Budapest 2005, 120.

³¹¹ ÓRIGENÉSZ, *Példabeszéd Hérakleidésszel és püspöktársaival az Atyáról, a Fiúról és a Lélekről* in *Órigenész Művei I. Az imádságról és a vértanúságról* (ÖKÍ 5) (szerk. Boros, I.–Perendy, L.–Takács, L.) Szent István Társulat, Budapest 2022, 37–40; 255–257. Vö. LÉVAI, Á., *Órigenész. Az imádságról és a vértanúságról*, *Studia Wespremiensia*, XXVI. évf. I–II. sz. 249–253.

találták meg, ami azért érdekes, mert több évszázad Órigenészből alkotott megítélését színezheti újra.

2.1 A kozmológiai sémán túl: Methodiosz tanúsága az apokatasztaszis-ról

Olümposzi Methodiosz (†331) egy kevésbé ismert szerző, azonban hídverőként tekinthető Órigenész és Nüsszai Szent Gergely között. Életműve legalább annyira konzisztens, mint Alexandriai Kelemené, s gondolkodásában nagyban épít az alexandriai tanítóra. Ez számunkra különösen érdekes, mivel a szakirodalomban meglehetősen tisztázatlan az „alexandriai iskola” Kelemené követő és Órigenész megelőző kontinuitásának kérdése – s tulajdonképpen e két tanító viszonya is. A kutatás hosszú időn át Epiphániosz nyomán alapvetően Órigenész ellenfeleként tekintett Methodioszra, és a *Pan.* (mely Methodiosz feltámadásról írt művének felét tartalmazza) alakította azt a képet, amely elsősorban polemikus szerepben látta.

Azonban az elmúlt évtizedekben – Methodiosz görög szövegeinek új kiadásai és az ószláv hagyomány feltárása nyomán – árnyaltabb kép rajzolódott ki.³¹² Methodiosz egymásba szövi Irenaeus, Alexandriai Kelemen és Órigenész megállapításait, új szintézist alkot az úgynevezett „alexandriai iskola” teológiai stílusában. Bár első látásra nagy a kísértés, hogy kizárólag Órigenész kritikusaként tekintsünk rá – hiszen néhol expliciten polemizál vele –, mégis fontos és megbízható támpontokat nyújt Órigenész eredeti (görög nyelven akkor még létező) írásainak és tanításainak értelmezéséhez. Methodiosz gondolkodásának mélyrétegeiben ugyanis lényegében órigenista marad: felhasználja az alexandriai egyházi író gondolatait, de autentikus és egyedülálló kompozícióba rendezi azokat.

Methodiosz különösen érdekes abból a szempontból, hogy rávilágít, Órigenésznél az apokatasztaszis-tannal milyen további szöveghelyek és tematikus összefüggések kapcsolhatók össze, azon túl, hogy a kérdést gyakran kizárólag a kozmológiai séma keretei között tárgyaljuk. Methodiosz műveiben megjelenik egy olyan – részben kritikus, részben továbbgondoló – olvasat, amely jól mutatja, hogy a végső helyreállítás kérdése

³¹² DECHOW, J. F., *Methodius' Conceptual World in His Treatise De resurrectione*, in *Methodius of Olympus. State of the Art and New Perspectives* (ed. Bracht, K.), Walter de Gruyter GmbH&co. KG, Göttingen 2017, 125.

Órigenésznél nem pusztán kozmológiai modell, hanem biblikus, antropológiai, ismeretelméleti, üdvtörténeti és aszketikai rétegekkel is összefügg. Methodiosz recepciója ezért arról tanúskodik, hogy az apokatasztaszisz eredeti órigenészi kontextusa jóval tágabb horizontot foglal magában, mint amit pusztán a kozmológiai modell rekonstrukciója során látnánk, vagy ha pusztán néhány páli szöveghelyből indulnánk ki.

2.2 A feltámadás és az apokatasztaszisz

Methodiosz *De resurrectione mortuorum* című művének célja alapvetően neoplatonikus és porfiriánus nézetek cáfolata volt, nem elsősorban antiórigenista polémia. Mindazonáltal ahol a téma megkívánta, a művelt főpásztor³¹³ Órigenész nézeteire is reagált. Ez az alkotás kiemelten fontos, mert nagy mértékben inspirálta Órigenész gondolatainak fogadtatását a 4. század utolsó éveiben. Methodiosz szembehelyezkedett a lelkek preegzisztenciájának órigenészi nézetével, mely – mint még látni fogjuk – az apokatasztaszisz-tannal szoros összefüggésben lévő gondolat. Lükia, majd később Tírusz püspöke egyébként világosan elkülönítette Órigenész kiegészítésre, korrekcióra szoruló nézeteit és a hipotézisek eretnek végkifejleteit.³¹⁴ Elgondolkozhatunk azon, hogy vajon bekövetkezett volna-e az órigenista válság, ha a többiek is követik hozzáállását. Órigenész tanítását azért nehéz egységesen rekonstruálni, mert néhány töredéket kivéve minden feltámadásról szóló műve (két könyv és két párbeszéd) elveszett³¹⁵ – ami önmagában is beszédes. Ezért Methodiosz korrekcióit fontosnak tartom ismertetni annak érdekében, hogy világosan lássuk, a lelkek preegzisztenciája, a feltámadás és az apokatasztaszisz egymással összekapcsolt kérdésként már korán megjelent a későbbi recepcióban, sőt éppen ez a kapcsolat adta az egyik legerősebb támadási felületet a vádlók számára.

³¹³ Methodiosz platonista módon, keresztény stílusban vitatkozott a kortárs platonista kozmológiai értekezésekkel. Művei is a platóni dialógusok műfaji jellemzőit követik. L. G. Patterson szerint Methodiosz az egyébként már Órigenésznél is megtalálható arisztotelészi terminológiát is olyan irányba fejlesztette tovább, ami említésre érdemes. L. G. PATTERSON, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*, 52; 59.

³¹⁴ CSIZMÁR, O., i. m., 33.

³¹⁵ ORIGEN, *Contra Celsum* (ed.&trans. Chadwick, H.), Cambridge University Press, Cambridge 1979, 279. (5. Lábjegyzet)

Methodiosz élesen szembefordult Órigenész feltámadás-tanával, mert szerinte az alexandriai csak szellemi feltámadásról beszélt.³¹⁶ Lássuk, hogy mi igaz ebből. Órigenész platonista terminológiát követve különbséget tett az εἶδος (forma) és a ὑποκείμενον (~hordozó) között. Órigenész szerint, ha a feltámadást statikusan nézzük, akkor a forma egyfajta szellemi kép, amely képes az anyag egyediségiesítésére, individuális konkretizálására és differenciálására.³¹⁷ Szerinte ez sosem változik az emberben. Ezzel szemben a *hüpokeimenon* egyfajta materiális szubsztancia, olyan, mint egy folyó: „talán két napig sem ugyanaz”. Hústestünk ugyanis képes magába olvasztani más testeket például az evés alkalmával, képes üríteni, s ma már tudjuk, hogy sejteink is szabályos idő elteltével teljesen lecserélik egymást. Órigenész szerint ez a test nyilvánvalóan romlandó, bizonyos funkcióira már nincs is szükség az öröklétben. Amikor a lélek testi helyeken (σωματικοῖς) tartózkodik, olyan testet használ, amely annak a helynek megfelelő:

ha nekünk a tenger vizeiben kellene laknunk vagy tartózkodnunk, kétségtelenül szükséges lenne a lakóhely milyenségének megfelelően egy olyan formájú és fölépítésű test, amilyen azoknak az élőlényeknek van, amelyek a vízben élnek. Így most, amikor a mennyei lakóhelyet ígérik, a helyek discsőségének megfelelően szükség lesz a szellemi testek használatára - (ἀναγκαῖον χρῆσθαι σώμασι πνευματικοῖς) – állítja a Zsolt 1,5 magyarázatok.³¹⁸

Megerősítésként idézi Pál apostolt: „test és vér (σὰρξ καὶ αἷμα) nem örökölheti Isten Országát, sem a romlandóság nem fogja örökölni a romolhatatlanságot” (1Kor 15,50). Érdeemes megfigyelni, hogy az eredetiben a „hús” szó szerepel, tehát már Pál is különbséget tesz a materiális anyag és a megdicsőülni képes test között. Methodiosz ezzel száll szembe, mivel szerinte az anyagi lelkek emelkedése és süllyedése elvetendő platonista gondolat. Mindenesetre Órigenész szerint a feltámadásban csak a forma (εἶδος) marad meg, fluid anyagi mivoltunk (ὑποκείμενον) nem.

A sztoikusoktól kölcsönzött λόγος σπερματικός, az értelemcsíra szintén a személy önazonosságát jelentő szellemi-ontológiai princípium. Dinamikus szempontból vizsgálva

³¹⁶ BLOSSER, P. B., *i. m.*, 247. Ilyen alapon Szent Ágoston is támadható lett volna, hiszen ő is szellemi testként képzelte el a feltámadt testet: olyan testként, melynek nincsen „húsa és vére”. DALEY, B. E., *i. m.*, 143. Továbbá az Kegyelem Doktora osztja Órigenész azon elgondolását is, hogy a halál után a léleknek van valamiféle teste. Uo. 137.

³¹⁷ CSIZMÁR, O., *i. m.*, 157.

³¹⁸ Uo. 162.

a kérdést, ez a mag a feltámadáskor *rezgésbe jön, újra magába olvasztja a matériát, megjellegzi és belenyomja az új kvalitásokat*³¹⁹. Habár a búzamaz a földbe hull és elhal, mégis, a benne lévő „programnak” megfelelően egy gyönyörű növénné fejlődik. Elsőre talán nem is gondolta volna senki, hogy mi is rejlik abban a kicsiny magban. Órigenésznél tehát a feltámadás egyfajta transzformáció is egyben.

Órigenész a testtel összefüggésben használja a „jármű” (*ὄχημα*) kifejezést. Ez „a test egy fajtája, kevésbé anyagi, mint a fizikai test, és túléli annak felbomlását, anélkül azonban, hogy olyan tökéletesen anyagtalanná lenne, mint a tiszta értelem/szellem (*mind*)” – állítja J. Dechow³²⁰. Mivel Órigenész szerint csak a Szentháromság ilyen tisztán anyagtalanná, minden léleknek valamiképpen anyagiasnak kell lennie, különböző mértékben. De mi van, ha a teremtetett szellem mégis képes test nélküli létmódra? Anders-Christian Jacobsen nem tartja kizártnak, hogy a lelkek eljuthatnak egy testtelen állapotba:³²¹ ha a *Princ. II, 2* – a Szentháromság testetlenségéről szóló szakasz – Rufinus interpolációja, akkor megengedhető az következtetés, hogy csak az igazaknak nincs szükségük testre, mivel ők már egy mozdulatlan állapotban vannak. A többi ember visszakapja a testét a feltámadásban, mivel az isteni pedagógia a feltámadás után is folytatódik:

*És ez a testben való tanulásunk kétségkívül hosszabb ideig tart, nevezetesen addig, míg magunk a minket körülfogó testek Isten Igéje, Bölcsessége és tökéletes igazságossága folytán kiérdemlik a romolhatatlanságot és a halhatatlanságot...*³²²

*Nem férgek reménye tehát a miénk, és lelkünk nem vágyódik az eltemetett test után, és még ha szüksége is van testre helyének megváltozásai miatt, a bölcsesség megértésén fáradozik, hiszen a bölcsességet ápolja az igaz szája, tudja, különbözik a földi hajlék, amelyben leomló sátorunk van, magától a sáortól, amelyben az igazak roskadozva sóhajtoznak, mégpedig nem azért, hogy elvetközzék a sátrat, hanem hogy sátorba öltözzenek, hogy felöltözvén a halandót elnyerje az életet.*³²³

³¹⁹ Uo. 156.

³²⁰ DECHOW, J. F., *Methodius' Conceptual World in His Treatise De resurrectione*, 139.

³²¹ JACOBSEN, A. C., *Body and Freedom in Origen*, in *Perspectives on Origen and the History of his Reception* (ed. Fürst, A.) (Adamantiana 21), Aschendorff Verlag, Münster 2021, 35; 42.

³²² *Princ. II. 3,2* ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról*, 161.

³²³ *Cels. V. 19* ÓRIGENÉSZ, *Kelsozsz ellen* (Catena 9) (szerk. Heidl, Gy.–Somos, R.) (ford. Somos, R.), Kairosz Kiadó, Budapest 2008, 369-370.

Ebből a két szakaszból kiolvasható, hogy a lelkek a testben tanulnak tovább egy bizonyos fokozatig, és hogy szükségük is van testükre „helyüknek megváltozásai miatt”. Vajon ellentmondásról lenne szó? Mivel Órigenész antropológiájának belső logikája szerint minden értelmes létezőhöz hozzátartozik a test: „egy testetlen lélek – mindegy, hogy a preegzisztens létmódban vagy a túlvilágon – nem tudna fennállni mint egyéni létező, és nem tudna valóságosan létezni [...] a forma nem létezhet anyag nélkül”³²⁴, csak a Szentháromság esetében. Jacobsennek tehát ezen a ponton nem tudok igazat adni, mivel Rufinus hipotetikus javítása nélkül is egységes Órigenész tanítása.³²⁵

A test mint jármű azért nem tekinthető negatív minőségnek, mert ez képes mobilizálni a lelket. Az embereknek a feltámadás után azért van szükségük az *ὄχημα*-ra, mert még nem érték el a tökéletes romolhatatlanságot. Órigenész az *ὄχημα* kifejezést használja a *HomIud.* -ban, ahol egy különleges látomásról van szó. A SzIT fordításában: *Szívem Izrael vezéréiért dobog, s azokért, akik oly készségesek a népben. Áldjátok az Urat! Ti, akik fehér számárra szálltok... (Bír 5,9).* Az eredeti héber szöveg és a *Septuaginta* kulcsszavainak vizsgálatából további érdekes dolgokat is kiolvashatunk:

- A szöveg arról beszél, hogy lesznek, akik nem külső parancsra, hanem belső megmozdulásból, örömteli, szabad odaadásból ajánlják fel magukat Istennek. E készséges önfelajánlás kapcsán a *נָדַב* ige hitpaél alakú participiuma (*הַמְתַּנְדְּבִים*) a reflexivitást hangsúlyozza – „önmagukat ajánlották föl” –, ami filológiailag is alátámasztja, hogy a végső állapot felé vezető út Órigenész apokasztaszisz-tanában nem kényszer eredménye, hanem a szabad akarati döntésen alapuló együttműködés következménye.
- Az *LXX* Bírák 5. fejezetének nyelvezete a héber szöveg harci–történeti hangsúlyaival szemben eleve anagógikus irányba nyitja az értelmezést: az *Bír 5,2*-ben olvasható *ἀπεκαλύφθη ἀποκάλυμμα* (~feltárult a feltárlás) kettőzése nem pusztán ismétlés, hanem a cselekvés intenzitását és revelatív súlyát emeli ki, ami Órigenész számára nyelvi alapot teremtett a szöveg anagógikus olvasatához.
- Az *ἐξεγείρου, ἐξεγείρου, Δεββώρα... ἀνάστα Βαράκ* („ébredj, ébredj fel Debóra...kelj fel Bárák!”) kifejezések a feltámadás szókincséhez tartoznak.

³²⁴ BLOSSER, P. B., *i. m.*, 176-177.

³²⁵ 58.

- A *τὰ διατεταγμένα* kifejezés pedig az isteni kezdeményezésből fakadó, már rendbe állított és tartósan fennálló rendet jelöli, amely felé Debóra szíve (*ἡ καρδία μου εἰς...*) tudatos belső irányultsággal fordul, s amely Órigenész apokatastaszisz-tanításában a teremtettség valóság végső visszarendeződésének előképeként értelmezhető.
- A „fogságba ejteni a fogságot” paradox formulája (*αἰχμαλώτισον αἰχμαλωσίαν σου* – *Bír 5,12*) nem az ellenség megsemmisítését, hanem uralom alá vonását fejezi ki: a hatalom tárgya maga a fogság állapota, nem pedig a benne lévők pusztá eltörlése. Ez a logika jelenik meg Pál *Ef 4,8*-ban („foglyul ejtette a fogságot” – görög eredeti) is. Isten azért „a fogságot” ejti fogságba, mert a probléma nem elsősorban a foglyok léte, hanem az a hatalmi–ontológiai állapot, amely foglyokká teszi őket.
- Végezetül a Debóra énekében szereplő *ἐπιβεβηκότες* perfectum participium („akik felültek”) nem egyszeri cselekvést, hanem az abból fakadó, tartósan fennálló állapotot fejezi ki, így a képet nem epizodikus mozgásként, hanem a léleknek a megtisztított testen gyakorolt maradandó uralmaként teszi értelmezhetővé.

Ezután az exegetikai megalapozás után lássuk, hogy Órigenész milyen magyarázatot fűz a fehér számaron ülő fejedelmekhez:

*az én testem a teherhordó állat, mert azért adatott, hogy segítse és szolgálja a lelket. Én azonban, vagyis a belső ember, az vagyok, aki fölé emelkedett ennek a teherhordó állatnak [...] ez a teherhordó állat, vagyis a testem, az Isten Igéjének igája alá kerül, akkor testem szekere elkezd majd fényesen ragyogni...*³²⁶

Az alexandriai tanító értelmezésében tehát a test olyan, mint a teherhordó állat³²⁷ vagy jármű (*ὄχημα*), amely – ha az Isten Igéjének igája alá kerül – képes részesedni a dicsőség

³²⁶ *HomIud. VI. 5-6* ORIGEN, *Homilies on Judges* (trans. Dively Lauro, E. A.), in *The Fathers of the Church. A New Translation vol. 119* (ed. Halton, P. T. et al.), The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2010, 91-92.

³²⁷ A zsidó értelmezési hagyomány a mássalhangzó-váz megtartása mellett a magánhangzók megváltoztatásával (*šinuj ha-nequdot*) is képes jelentésszefüggéseket feltárni: a *hamôr* (חמור – szamár) és a *hōmer* (המר – anyag, fizikai világ) azonossága azt a belátást fejezi ki, hogy aki „a számaron ül”, az a materiális valóság felett gyakorol uralmat. Ez a felismerés szervesen illeszkedik Órigenész *ὄχημα*-fogalmához, amelyben a test nem elvetendő, hanem az isteni értelem által irányítandó jármű. Jézus Krisztus jeruzsálemi bevonulása így új jelentésréteget nyer: nem pusztán tudatos behelyezkedés a Zakariás próféciájába,

fényéből. A Debóra énekében szereplő „fehér szamarak” képe így nem pusztán allegorikus elem, hanem az isteni teofánia dinamizmusának része, amelyben az értelmes létezők Isten dicsőségét (*δόξα θεοῦ*) hordozzák, s amely Órigenésznél a feltámadás utáni test szükségességét és pedagógiai funkcióját is megalapozza.³²⁸

Az *ὄχνημα* azért hatékony metafora, mert képes szavatolni a folytonosságot a földi test és a feltámadott test között, ezért vonzóan bizonyult még az Órigenészt követő korokban is az olyan szerzőknél, mint például Vak Didümosz, Evagriosz Pontikhosz, vagy nyugaton Boethius.³²⁹ A platonista *ὄχνημα* szó használatával Órigenész további célja volt hitelt adni az evangéliumok beszámolóinak is. Az antidoketista polémia miatt ugyanis fontosnak tartotta hangsúlyozni, hogy a megholtak lelke nem valamiféle fantazmagória, hanem továbbél, halhatatlan és fennmarad: *a megholtak sírjai környékén előforduló jelenések valamiféle szubsztanciából valók, a lélekétől, amely az úgynevezett fény formájú testben létezik.*³³⁰

Az egész kérdés kapcsán tehát érdemesebb Methodioszt kihívóként és nem vádlóként tekintenünk, hiszen mindketten az Újszövetség és az Egyház tanítását igyekeztek hitelesen képviselni a tévtanítók és a kérdező keresztények előtt. Órigenész elsősorban a páli hagyományhoz akart hű lenni (*test és vér nem örökölheti Isten országát – 1Kor*

hanem egyúttal a megkísértés („ezt mind neked adom”) ígéretének tárgytalanná tétele, annak ellenpontja. Jézus nem a világ feletti uralmat nyeri el, hanem megmutatja, hogy már eleve uralkodik a matéria fölött – amit az is megerősít, hogy hatalmában áll testét visszavenni.

³²⁸ „Órigenész ironikusan nem arra használja az *ὄχνημα* gondolatát, hogy a lélek lényegi testetlenségét hangsúlyozza – ahogyan azt a platonikusok tették, hanem pontosan azért, hogy lényegi testhez kötöttségét hangsúlyozza.” BLOSSER, P. B., i. m., 253. (ford. tőlem) A zsidó misztikus hagyományban a ב-ר-כ betűk permutációja (áldás – elsőszülött – hordozottság) nem etimológiai azonosságot, hanem egyetlen teofánikus dinamika különböző aspektusait fejezi ki. A *l'mūrā* nevű írásmagyarázati módszer ugyanis a radikálisok (mássalhangzók) lehetséges variációiból olvassa ki a rejtett értelmet. Debóra énekében (*Bír* 5) ténylegesen együtt szerepel a *rākav* (רכב – hordoz, lovagol) és a *bārak* (ברך – áld), vagyis az isteni jelenlét hordozottságának és az isteni áldásnak a motívuma, ami a temurá-hermeneutika számára értelmezési kiindulópontként szolgálhat. A harmadik permutáció, a *b'kōr* (בכר – elsőszülött) ugyan nem jelenik meg expliciten a bibliai szövegben, Órigenész azonban krisztológiai olvasatban mégis bevonja: „*Kelj fel, Debóra, kejl fel és ébreszd fel a tízezreket! Mikor kel fel a prófétanő? Bizonyosan Krisztus eljövetelénél!*” (*HomBír.* VI,6). Órigenész értelmezésében Bárak, Abinoám fia nem pusztán történeti alak, hanem a Krisztusban megjelenő πρωτοτοκος-tipológia előképe, aki a szellemi, ellenséges hatalmak felett arat diadalt. Figyelemre méltó, hogy Bárak neve Órigenész olvasatában az „áldás” (ברך) jelentéstartományához kapcsolódik, ami a Debóra-ének teofánikus szerkezetét tovább mélyíti. Az áldás (*bārak*) által maximalizálható a fizikai hatás, mivel az segít bennünket kapcsolatba lépni a mennyei régiókkal. Ezentúl a szekér (*rākav*) képe azt tanítja meg nekünk, hogy nem a lovak, a nagy dolgok a fontosak, hanem aki irányítja őket. A negyedik permutáció, a *k'ruv* (כרוב – kerub, trónhordozó lény) az angyalok egy fajtája: a szelíd jármű megszemélyesült formája. Magába agába fogadja Isten dicsőségét, valamint Isten és a dolgok közötti kapcsolat folyamatosságát szimbolizálja. Távoli vallástörténeti párhuzamként említhető a *Bhagavad-gítából* Ardzsuna alakja, akinek harci szekerét Krisna vezeti: itt is az válik nyilvánvalóvá, hogy a mozgás iránya nem az erők nagyságából, hanem az isteni értelem vezetéséből fakad.

³²⁹ DECHOW, J. F., *Methodius' Conceptual World in His Treatise De resurrectione*, 140.

³³⁰ *Cels.* II. 60 ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen*, 158.

15,50), tehát azt képviselte kortárs természettudományos és eklektikus platonista nyelvezettel, hogy a testi léleknek át kell lényegülnie, míg Methodiosz célja a lukácsi hagyományt hangsúlyozásával (*a szellemnek nincs húsa és csontja, de amint látjátok, nekem van* – Lk 24,39) a korai keresztény testteológia integritásának megőrzése volt.³³¹ Mindez arra utal, hogy „vitájuk” nem ellentétes teológiai irányzatok ütközése, hanem két különböző hangsúlyrendszer találkozása ugyanazon hit alapvető igazságai körül. Sajnos azonban Epiphániosz úgy keretezte ezt a teológiai tisztázást, miszerint Methodiosz azért támadta Órigenészt, mert az alexandriai tagadta a feltámadást (vö. *Pan.* 5. vádpont).³³²

A képhez hozzátartozik az is, hogy Órigenész elsősorban Alexandria intellektuális középrétegét szólította meg, és kora tudományeszményének megfelelően összetett filozófiai terminológiát használt (*εἶδος, ὑποκείμενον, λόγος σπερματικός, ὄχημα stb.*). A 2. század végétől azonban egyre markánsabban jelent meg egy olyan csoport, amely a szó szerinti értelmezést és az egyszerűbb nyelvezetet követelte az alacsonyabb műveltségű rétegek képviselésében (*simpliciores*). Nem kizárt, hogy Alexandriai Kelemen távozásában is szerepet játszott e szemlélet térnyerése.³³³

2.3 Miben áll az órigenészi végső helyreállítás?

Már Methodiosz *De Libero Arbitrio* című műve is számos ponton idézi Alexandriai Kelemen *Protr.* -ának motívumait – jól mutatva, hogy a szerző alapvetően a kelemen hagyomány talaján áll. Ennél is beszédesebb azonban, hogy a *Symposion (De virginitate)* – amely a platóni *Lakoma* „megkeresztelt” átirataként az erénytan jegyzetfüzetének is tekinthető – kompozíciójában és teológiai szemléletében nagyon hasonlít a *Paed.* -ra. Ebben a műben Methodiosz minden további magyarázat nélkül alkalmazza az *ἀποκατάστασις* kifejezést. Éppen ez adja különös értékét: a végső helyreállítás órigenészi tanításának nem kozmológiai, hanem elsősorban megváltástani hangsúlyait szintetizálja, az irenauesi isteni ökonómia alexandriai stílusú újrafogalmazásaként.³³⁴ Ezért most fordítsuk figyelmünket arra, hogy a *Symp.* alapján a végső helyreállítás mely tényezők együttes fennállásakor teljeseedik be, és azokat vessük össze Órigenész saját gondolataival:

³³¹ DECHOW, J. F., *Methodius' Conceptual World in His Treatise De resurrectione*, 145.

³³² DECHOW, J. F., *From Methodius to Epiphanius*, 23.

³³³ JAKAB, A., *The Social History of the Alexandrian Church*, 12.

³³⁴ PATTERSON, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*, 112.

(1.) A mű erősen átszellemített millenarizmusának alapintuíciója szerint az emberiségnek követnie kell a *Ter* 1,28 imperativusát; a szaporodás és sokasodás által érkezik el az emberi teljesség (*πλήρωμα*)³³⁵, amely elsősorban a keresztségben történő újjászületés és a tisztaságra való törekvés révén válik valósággá. A „szaporodjatok és sokasodjatok” parancs a Krisztussal egyesült Egyházban teljesedik be, amely csak azért képes új híveket szülni a keresztségben, mert Krisztus ma is önkiüresítő, életadó misztériumával működik benne (a *Symp.* -ban ezért kiemelten hangsúlyos a Krisztus életadó jelenlétének eucharisztikus ünneplése). A teremtett lények előre meghatározott számának gondolata – amely szerint Isten csak annyi értelmes teremtményt hozott létre, amennyit gondviselése képes kormányozni – egyértelműen Órigenész öröksége, amelyet Methodiosz a *Symp.* -ban saját aszketikus-megváltástani koncepciójába épít be.³³⁶

Methodiosz Órigenészt követi abban is, hogy Máté evangélista paraboláját az elveszett bárányról a tökéletességből kihullott létezőkre vonatkoztatja.³³⁷ Az alexandriai tanító szerint az eszkaton akkor érkezik el, amikor a teremtett létezők száma és állapota egyaránt „betelik”, vagyis amikor mindenki érdeme szerint részesült a vétkeihez mért nevelő és megtisztító ítéletben.³³⁸ Így a *πλήρωμα* nem csupán a létezők teljességét, hanem a rajtuk végbement isteni igazságszolgáltatás teljességét is jelenti.

³³⁵ *S abban lesz Isten képmásává az ember, hogy az ember keletkezésében ember működik közre.* (Paed. II. 83) ALEXANDRIAI KELEMEN, *Paidagógosz*, 204. Vö. „a házasság együttműködik a teremtéssel.” (Str. III. 66) ALEXANDRIAI KELEMEN, *Sztrómateisz. Szóttesek II-III-IV. könyv*, 180. Vö. *Szent pedig a születés, ami által fennáll a világ, ami által az egyedi létezők, a teremtmények, az angyalok, a hatalmasságok, a lelkek, a parancsok, a törvény, az evangélium s az Isten-ismeret létezik [...] Hogy érne el beteljesedését egyházunk üdvtörténete a test nélkül? [...] az előkelő és tiszta vágyak az Úrban vannak.* (Str. III. 17,103) Uo. 208-209. Alexandriai Kelemen a markionita testellenességgel szemben olyan átfogó „születés-metafizikát” dolgoz ki, amelyben minden létrejövés – az angyalok teremtése, a törvény és az evangélium szellemi eredete, vagy az ember testi nemzése – ugyanazon isteni produktivitás analóg részesedése. Ennek fényében az ember nemzése nem pusztán biológiai esemény, hanem az a pont, ahol az ember Isten képmásaként közreműködik a teremtésben, és ikonikus módon utánozza a Fiú örök születését. Így a testi születés teológiai méltóságot nyer: az üdvösségtörténet és a kozmosz fennmaradásának szent rendjébe illeszkedik, s a kelemenai antropológia egyik legmélyebb pozitív állításává válik.

³³⁶ *ebben a kezdetben Isten annyi értelmes, illetve szellemi teremtményt hozott létre [...] amennyit megfelelőnek tartott. Bizonyos ugyanis, hogy előre meghatározott számban teremtette meg őket és nem határtalan sokat [...] annyian lettek, amennyit Isten gondviselése képes felügyelni, irányítani és fönttartani...* (Princ. II. 9,1) ÓRIGENÉSZ, *A principiumokról*, 219-220. Vö. PATTERSON, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*, 92.

³³⁷ Uo. 136. Fennmaradt ugyanis egy alkotás *Adamantius dialógusa* címmel, melyből Methodiosz sokat merített. Az irat valószínűleg egy megtörtént dialógus jegyzőkönyve, melyet beépítettek a *Filokáliába*, és amelyet Rufinus is lefordított. Ez a fordítás Ramelli szerint szöveghűbb, mint a görög változat, mely sok változtatást, ollózást és hozzáadást tartalmaz. A latin változat *regressum ad pristinum statum* („a hajdani állapot visszaállítása”) fordulata az elveszett bárányal összefüggésben jelenik meg. RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 215-219.

³³⁸ *Princ. I. 6,1* ÓRIGENÉSZ, *A principiumokról*, 125.

(2.) A tökéletesedés lényege a *Symp.* szerint a hívek Jézustól való újjászületése (*ἀναγεννώνται*) az isteni halhatatlanságban. Ez a meglátás Órigenész gondolkodásának mélystruktúrájával rokonítható, hiszen az alexandriai az üdvösséget az isteni életben – végső soron az isteni halhatatlanságban – való részesedésként érti, amely a lélek fokozatos ontológiai átalakulásán keresztül valósul meg. Az újjászületés a *Princ.* tanítása szerint trinitárius esemény, nem lehet teljes a Szentlélek nélkül, még akkor sem, ha az Atya és a Fiú működése egyetemes módon hatja át a valóságot:

*Helyénvalónak tűnik megvizsgálni, mi az oka annak, hogy aki az Isten által újjászületik, ezt az Atya, Fiú és Szentlélek révén nyeri ezt el, és nem jut Üdvözülésre a teljes Háromság nélkül(!) [...] Úgy gondolom tehát, hogy az Atya és a Fiú sajátos működése mind a szentekben, mind a bűnösökben és értelmes emberekben, továbbá a néma állatokban, sőt a lélekkel nem rendelkező dolgokban is jelen van, egyáltalán, mindenben megvan, ami létezik. A Szentlélek működése viszont egyáltalán nem található meg azokban, akik értelemmel bírnak ugyan, de a gonoszságban leledzenek és nem fordultak elteljesen a rossztól. Szerintem egyedül azokban van jelen a Szentlélek működése, akik már a jobb felé fordultak [...] és megmaradnak Istenben.*³³⁹

Az látszik ebből az idézetből, hogy Órigenész pneumatológiája döntő módon meghatározza a megigazulás természetét. „A szellem a test célja és a személy egész mozgása úgy van elrendezve, hogy úton legyen a szellem felé, pneumatizálódjon.”³⁴⁰ Míg az Atya létezését ad, a Fiú értelmet és rendezettséget közöl, addig a Szentlélek működése kizárólagosan a megszenteléshez kötődik, és ezáltal a megigazulás belső, egzisztenciális mélységét nyitja meg. A Szentlélek jelenléte nem automatikus következménye az értelmességnek vagy a teremtettségnek, hanem a szabadság irányultságának függvénye: csak ott van jelen, ahol a lélek már a jó felé fordult, és „megmarad Istenben”.

A Szentlélekben való részesedés révén megszentelődve pedig egyre tisztábbá és ragyogóbbá válik az ember [...] Azért, hogy ez megtörténjen, és szakadatlanul és elszakíthatatlanul forduljon Isten felé az, aki tőle lett, a Bölcsességnek kell tanítania és nevelnie, és a Szentlélek megerősítése és szüntelen megszentelése révén kell őt elvezetnie a tökéletességhez, mert

³³⁹ *Princ.* I. 3,5 Uo. 100-101. Vö. *A hitványaktól elvételük Isten lelke.* *Princ.* I. 3,7 Uo. 103.

³⁴⁰ BLOSSER, P. B., *i. m.*, 232. (ford. tölem)

*csak így képe Istent befogadni [...] hogy egyre hevesebben és fogékonyabban birtokoljuk, tartsuk meg az Atyát, a Fiút és a Szentlelket.*³⁴¹

A 8. fejezetet alaposan megvizsgálva figyelemre méltó, hogy Órigenész gondolkodása ezen a ponton tudatos önkorlátozást mutat. Bár világosan állítja, hogy a Szentlélek működése megszűnik azokban az értelmes lényekben, akik megmaradnak a gonoszságban, nem mondja ki explicit módon, hogy a pneumatikus reláció hiánya az örök létezés lehetlenségéhez vezetne. A megszentelés funkciója nála elsősorban nem ontológiai minimumként, hanem a tökéletességre irányuló előrehaladás feltételeként jelenik meg; vagyis a Szentlélek nem a létezés pusztá alapját, hanem annak beteljesedett formáját biztosítja.

Ez a hallgatás azonban nem az elvi következtetés jele, hanem Órigenész trinitárius differenciálásának tudatos következménye. Az Atya teremtő ereje mindig és mindenütt jelen van, s ez biztosítja a létezés minimumát; a Fiú Logosza az értelem rendjébe emeli a teremtményt; a Szentlélek pedig nem új létet ad, hanem a már létező és értelmes lényt teszi alkalmassá az isteni élet befogadására. Éppen ebből következik, hogy bár Órigenész nem vonja le expliciten azt a következtetést, miszerint a Szentlélek hiánya az örök fennmaradás megszűnéséhez vezetne, gondolkodásának belső logikája bennfoglaltan lehetővé teszi ezt az olvasatot. Amennyiben ugyanis az értelmesség végső beteljesedése és fenntartása a pneumatikus megszenteléshez kötött, úgy a Szentlélektől való végleges elszakadás (Szentlélek elleni bűn) nem csupán erkölcsi romlást, hanem az értelem kiüresedését is magában hordozza:

*amíg aki az Emberfia ellen vétkezett, az méltó a bocsánatra [...] addig az, aki egyszer már méltónak bizonyult arra, hogy részesüljön a Szentlélekből, és azután fordult el, arról azt mondjuk, tettével és cselekedetével káromolta a Szentlelket.*³⁴²

Ez pedig – bár Órigenész nem nevezi nevén – az ontológiai kiüresedés, sőt az annihiláció gondolatának határáig vezethető tovább. Az alexandriai nem lépi át azt a határt, amely a pneumatikus hiányt az örök lét megszűnésével azonosítaná. Visszafogottsága mégsem zárja ki, hanem éppen előfeltételezi a továbbszövés lehetőségét. Éppenezért a pneumatológia döntő jelentőségű a démonológiai vizsgálat számára (3.5.2 alfejezet).

³⁴¹ *Princ. I. 3,8* Uo. 107-108.

³⁴² *Princ. I. 3,7* Uo. 104.

(3.) Az isteni kommunió feltétele a minden elnyomástól mentes szabad akarat vö. *Bír* 5,9 órigenészi magyarázata és a נָדַב ige hitpaél alakú participiuma. A szabad akarat és a legfőbb Jóhoz való ragaszkodás kérdése a Sátán megválthatóságának kérdésekor kerül bemutatásra.

(4.) Ez a folyamat Krisztus utánzását feltételezi, a Kép képmására való hasonulást: *Mindannyian Krisztus képére alakítjuk lelkiünket, és vagy kisebb vagy nagyobb képet készítünk őről. A kép vagy piszkos és sötét, vagy tiszta és ragyogó, és megfelel az eredeti formájának. Amikor tehát én a Kép képmását – vagyis a lelkemet – nagyra teszem, és munkával, gondolattal és szóval felnagyítom, akkor maga az Úr dicsőül meg bennem, mert az ő képmása van jelen bennem...*³⁴³ Míg a kép statikus adottság, a hasonlatosság a végidőkre van fenntartva, és nem választható el a szabad akarat elköteleződésétől a Jó irányába.³⁴⁴ Az embernek tehát elő kell hívnia felsőbb természetét, vagyis tudatos együttműködésben a kegyelemmel újra kell formálnia magában az isteni képmást, hogy egész lénye Krisztushoz hasonulva válhasson átlátszóvá az isteni dicsőség számára.

Ez a folyamat az átistenülés (θεωσις), melyről így ír Órigenész:

*a „ki olyan, mint te az istenek között?” szavak [...] azokra az „istenekre” utalnak, akik kegyelemből és az Istenben való részesedés által nevezhetők Isteneknek. A Szentírás máshol is beszél ezekről az istenokről: „Én mondtam: istenek vagytok” (Zsolt 81,6), és ismét: „Isten ott áll az istenek gyülekezetében. (Zsolt 81,1)” Bár ezek fogékonyak Istenre, és kegyelemből viselik ezt a nevet, mégsem található senki, aki akár hatalmában, akár természetében hasonló lenne Istenhez [...] senki sem láthatatlan, senki sem testetlen(!), senki sem változatlan, senki sem kezdet és vég nélküli, senki sem a mindenség Teremtője – egyedül az Atya a Fiúval és a Szentlélekkel együtt.*³⁴⁵

Órigenész szembeáll Kelszossal, és kijelenti, hogy az „istenivel való közösség” nem hiú remény³⁴⁶, hanem éppen ez az apokatastasiszisének lényege!³⁴⁷ Az átistenülés Órigenész

³⁴³ *HomLc. VIII. 2* ORIGEN, *Homilies on Luke*. 34. (ford. tölem)

³⁴⁴ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 199. *Adamantius* dialógusában is fennmaradt egy rész, ami arról beszél, hogy az isteni képmás magára veszi a földit, annak érdekében, hogy az isteni képmás helyreálljon bennünk. Methodiosz innen is meríthetett. Uo. 220.

³⁴⁵ *HomExod. VI. 5* ORIGEN, *Homilies on Genesis and Exodus*, 290-291 (ford. tölem)

³⁴⁶ *Cels. III. 80* ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen*, 246.

³⁴⁷ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 138.

számára a Logoszhoz visszataláló értelem átváltozása, amelyben a „Kép képmása” megtisztul, és a teremtmény végre átlátszóvá válik az isteni fény számára.

(5.) Methodiosz az apokatasztaszisz episztemológiai dimenzióját elsősorban a *Symp.* VI. diskurzusában hangsúlyozza, ahol a Logosz képére teremtett emberi értelem végső tökéletesedését az isteni valóság folyamatos megismerésével azonosítja.³⁴⁸ Órigenész szerint ez a folyamat csak a Fiú által mehet végbe, mivel csak ő ismeri az Atyát. A „Krisztusban való ember” (*CommJoh. 1,9*) azonban lehetőséget kap a megismerésre, mivel a Fiúisten: *Logosz is, ami eltávolítja belőlünk mindazt, ami értelemellenes, és az igazságnak megfelelően értelmes lényekké tesz bennünket, akik mindent Isten dicsőségére cselekszenek, egészen az evésig és ivásig...*³⁴⁹ Innentől kezdve a Logosz lesz táplálékunk, aki Isten bölcsessége: *és ha valaki elég értelmes és ennél fogva szellemi ember is, szellemi kenyeret eszik...*³⁵⁰ Az apokatasztaszisz itt az értelem Logosz általi átalakulásaként jelenik meg: Krisztusban az ember szellemi táplálékhoz jut, megtisztul az irracionalitástól, és az isteni valóság megismerésében jut el végső beteljesedéséhez.

(6.) A *Lev 23,39-43*-ben elrendelt *Sátoros ünnep* nyolcadik napja Methodiosznál a teremtés szellemi tökéletesedésének jelképe: ahogyan Izrael népe sátrakban lakott, úgy az ember is testben él, de a feltámadás napján örök sátrat kap, amelyet többé nem érint a halál. Alexandriai Kelemen és Órigenész kivül nem tudunk olyan patrisztikus szerzőről, aki a Sátoros ünnep misztériumára felfigyelt volna.³⁵¹

(7.) Ugyanehhez a sémához tartozik *Egyiptom és Jeruzsálem* allegorikus kapcsolatának értelmezése is: előbbi a földi lét siralomvölgyét, utóbbi a végső helyreállítást jelképezi – ebben Methodiosz egyértelműen követi Órigenész egzegézisét.³⁵² Órigenész

³⁴⁸ *mindaz, amit a bűnök összes mocskától megtisztult és a gonoszág minden porfellegétől megszabadult értelmes ész képes megérezni, elgondolni, és megérteni, mindez Isten lesz, és semmi mást nem fog tenni, mint Istent érezni, Istent gondolni, Istent látni, Istent megtartani, Isten lesz minden mozgásának módja és mértéke: így lesz benne Isten minden.* (*Princ. III. 6,3*) ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról*, 340-341. Vö. PATTERSON, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*, 97; 224.

³⁴⁹ *CommJoh. I. 267* ÓRIGENÉSZ, *Kommentár János evangéliumához*, 84.

³⁵⁰ *CommJoh. XIII. 211* Uo. 347.

³⁵¹ *A hetedik napon ugyanis a nyugalom misztikus ünneplése van [...] a kiengesztelődés pedig a teljes engedelmességben megnyilvánuló tisztaság, a világ dolgainak levételével, a lélek sátrának leomlását követő hálás jutalom reményében.* (*Str. IV. 25,158-159*) ALEXANDRIAI KELEMEN, *Sztrómateisz. Szóttesek II-III-IV. könyv*, 335. Órigenész *Kivonulás* könyvéhez írt IX. homíliájában a mennyei dolgok földi jelképéről beszél, és arról, hogy mindnyájunknak fel kell építenie egy sátrat/tebernákulumot önmagában Istennek. Ezután allegorikusan magyarázza a Templom kellékeit, a főpap személyét (értelmes lélekrész), ruházatát stb. ORIGEN, *Homilies on Genesis and Exodus* (trans. Heine, E. R.) in *The Fathers of the Church. A New Translation vol. 71.* (ed. Dressler, H. et al.), The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1981, 334-345.

³⁵² PATTERSON, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*, 77.

HomExod. II. homíliájában a Fáraó által megöletett fiúgyermeket az értelmes lélek-részre vonatkoztatja. A lánygyermeket nem kellett megölni, mivel azok a vágyakozó/irracionális lélekrészt szimbolizálják, ami nem jelent veszélyt a Sátán uralmára – ellenben a vezérlő lélekrésszel. Methodiosz ebben is követi Órigenészt.³⁵³

Azt a konklúziót vonhatjuk le tehát, hogy Órigenész apokatasztaszis-tanítása nem korlátozható a kozmológiai séma rekonstrukciójára, hanem pedagógiai-megváltástani (sőt, spirituális/aszketikus) dimenzióban is megközelíthető és továbbfejleszthető, mégpedig éppen Methodiosz *Symp.* -ában megőrzött és továbbgondolt motívumokon keresztül. Methodiosz – bár vitázik Órigenésszel – olyan szerkezeti elemeket használ, amelyek nem a világciklusokra, hanem az isteni ökonómia dinamikájára helyezik a hangsúlyt (például *Pentateuchus*-séma³⁵⁴). Így a végső helyreállítás teológiája nem csupán a kozmosz örök struktúráinak kérdése, hanem az ember újjászületésének, az erényben való növekedésének, a tisztaság eszkatologikus formájának és az isteni élethez való fokozatos hasonulásnak az egységes rendje.

2.4 A refrigerium hagyomány és a köztes állapot dogmatikai sorsa

Antiochiai Euszthatiosz (†338) is kritikusan szembehelyezkedett Órigenésszel bizonyos kérdésekben. Az egyházatya az éppen csak formát öltött Nikaiai Hitvallás tisztasága érdekében az allegorikus exegézis fő kritikusa volt. Teológiájának egyik jellegzetes vonása, hogy szembefordult Órigenész azon felfogásával, mely a lélek halál utáni állapotát már a beteljesedés irányába mutató, folyamatos mozgásként értelmezte. Órigenész szerint ugyanis a lélek – világ előtti létének köszönhetően – a test halálát követően is dinamikus fejlődésben marad, és az isteni pedagógia által fokozatosan tér vissza Istenhez. Ezzel szemben Euszthatiosz – a kis-ázsiai kereszténység egyik ősi eszkatológiai hagyományához kapcsolódva³⁵⁵ – azt vallotta, hogy az igazak lelkei nem azonnal nyerik el végső boldogságukat, hanem a feltámadásig egy meghatározott köztes helyen (vö. Ábrahám keble) tartózkodnak, ahonnan csak az utolsó ítélet után léphetnek be az üdvösség teljességébe.

³⁵³ Uo. 84.

³⁵⁴ A séma lényege a következő: Egyiptom a halál birodalmának jelképe, az Ígéret földje pedig a halhatatlanság és istenismeret. Minden léleknek ki kell vonulnia a Sátán uralmából.

³⁵⁵ CSIZMÁR, O., *i. m.*, 35.

Ez a különbség nem csupán részletkérdés: Órigenész gondolkodásában a halál utáni állapot szerves része annak a kozmikus drámának, amely az apokatasztaszisban, az összes szellemi létező Istenhez való visszaemelkedésében teljesedik be. A lélek halál utáni állapota nála nem statikus, hanem a megtisztulás és felemelkedés útja, mely a halál után azonnal kezdetét veszi. Euszthathiosz értelmezése ezzel szemben az eszkatológia lineáris és történeti felfogását erősíti: a döntő fordulat kizárólag a végidőben, az utolsó ítéletkor következik be. Ebből a két eltérő felfogásból is látszik, hogy az apokatasztaszis körüli vita az egész keresztény eszkatológia számára olyan gondolkodási előfeltételeket határoz meg, amelyekből később gyökeresen eltérő dogmatikai megállapítások születhetnek.

A fejlődés első nyomai az apostoli hitvallás (DS 1-10)³⁵⁶ formálódásában érzékelhetők, ahol a „feltámadás” még kollektív, testben bekövetkező esemény, s nem elsősorban az egyéni lélek sorsa. A 2-3. századi kis-ázsiai és vele rokon korai hagyomány azonban hangsúlyozza, hogy a megholt igazak lelkei a test feltámadásáig egy köztes helyen/állapotban várakoznak, és nem részesednek az üdvösség teljességében a végítélet előtt. Ezt jól példázza Szent Jusztinosz:

*vannak olyanok, akiket kereszténynek neveznek, de nem azt vallják, amit én is, hanem káromolni merészelik Ábrahám Istenét, Izsák Istenét és Jákob Istenét, és arról beszélnek, hogy a halottak nem támadnak fel, hanem a halálban lelkük felvételük az égbe, az ilyeneket ti se fogadjátok el keresztényeknek.*³⁵⁷

Az apologétánál a hangsúly a feltámadáson van, nem pedig az azonnali mennybe jutáson. Voltaképpen kereszténynek sem nevezhető az olyan ember, aki megkerülhetőnek vagy mellőzhetőnek tartja a feltámadást. De vajon kik gondolhatták így?

Az *Adversus haereses* V. könyvének 31. fejezetében Irenaeus is arról beszél, hogy némelyek szerint a halál után a test az eget fölé emelkedik, egészen a Démiurgoszhoz, az Anyához (Achamoth) és az Atyához *melyeket kitaláltak maguknak*.³⁵⁸ Ezzel szemben Irenaeus rámutat, hogy Jézus lelke sem szállt egyenesen a mennybe a keresztről, hanem egy

³⁵⁶ DENZINGER, H.–HÜNERMANN, P., *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (szerk. Burger, F.) (ford. Fila, B.–Jug, L.), Szent István Társulat, Budapest 2004, 38-41.

³⁵⁷ *Párb. 80,4* SZENT JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Triphómmal*, 311.

³⁵⁸ <https://www.newadvent.org/fathers/0103531.htm> (Utolsó megtekintés ideje: 2025. 09. 16.) A gnosztikus elképzelések szerint Achamoth a Démiurgosz anyja, aki azért hullott ki a Plérómából, mert megpróbálta megismerni Isten kifürkézhetségtelen mélységeit (Büthosz).

olyan helyen nyugodott, amelyről a próféták is beszéltek. Irenaeus megemlíti Jónásról példáját, aki három napot töltött a cethal gyomrában. További bázisszövegek számára a Mt 11,40; az Ef 4,9 és a Jn 20,17. E bibliai szakaszokra építve állítja a következőt:

Mert miként az Úr a halál árnyékának közepette távozott el, ahol a holtak lelkei voltak, majd később testben feltámadt, és a feltámadás után a mennybe vétetett [assumptus est], nyilvánvaló, hogy az Ő tanítványainak lelkei is – akikért az Úr mindezt elszenvedte – az általuk Isten által kijelölt láthatatlan helyre mennek, és ott maradnak a feltámadásig várva annak idejét [animae abibunt in invisibilem locum, definitum eis a Deo, et ibi usque ad resurrectionem commorabuntur, sustinentes resurrectionem], majd testüket újra magukhoz véve, és teljes valóságukban, vagyis testben feltámadva, ugyanígy Isten színe elé kerülnek, ahogyan az Úr is feltámadt. [Post recipientes corpora, et perfecte resurgentes, hoc est corporaliter, quemadmodum et Dominus resurrexit, sic venient ad conspectum Dei].³⁵⁹

Habár a szakasz alapvetően latin fordításban maradt fenn, azonban itt különösen figyelemreméltó, hogy egy görög töredék is maradt ránk, amelynek fényében pontosabban értelmezhető a latin hagyomány. A latin *in invisibilem locum* mögött a görög *εἰς τὸν ἀόρατον τόπον* áll, amely kifejezés jobban érzékelteti a teológiai árnyalatot: nem pusztán egy alvilági barlangról, vagy a földi megfigyelő számára érzékelhetetlen helyről van szó, hanem egy transzcendens, ugyanakkor valóságos helyről. Ugyanígy a latin *sustinentes* mögött a görög *περιμένονσαι* szerepel, ami nem egyszerűen passzív kitartást és állhatatos tűrést jelent, hanem aktív, tudatos várakozást. A lelkek tehát nem elveszetten sodródnak a halál állapotában, hanem Isten ígéreteire figyelve várják a feltámadás napját.

A kritikai apparátusban található szövegvariánsok további filológiai és teológiai érdekességeket tartogatnak. Egyes kéziratoknál például szerepel az *assumptus est* (fölvétetett), másokban nem. Ez is bizonyítja, hogy már a kézirati hagyományban is érezhető volt a dogmatikai súly: Jézus vagy saját hatalmánál fogva ment fel a mennybe (*ascendit*) vagy pedig felvétetett az Atya akaratából (*assumptus est*) ahogyan például Szűz Mária. Gyaníthatóan itt vagy szövegromlásról lehet szó, vagy arról, hogy az első évszázadokban a latin fordító még nem tett éles különbséget a két szó között. Azért is tartom valószínűnek

³⁵⁹ *Adversus heresies* V. 31,2 https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ix.vii.xxxii.html#fnf_ix.vii.xxxii-p5.2 (Utolsó megtekintés ideje: 2025. 09. 16.) (ford. tőlem) vö. SANCTI IRENAEI, *Libros quinque adversus haereses*, Tomus II. (ed. Harvey, W. W.), Cantabrigiae, Typis Academicis 1857, 412-413.

ez utóbbi eshetőséget, mert a görög eredeti is ugyanazt az igét (*ἀναλαμβάνω*) használta Krisztusra is, csak az aktív vagy passzív igealak vezethet más teológiai értelemhez.

Tertullianus eszkatológiájában még megőrződik a *refrigerium* hagyománya: a lelkek a feltámadásig egy köztes állapotban várnak, nem jutnak azonnal a mennybe: *Senki előtt sincs nyitva a menny [...] hiszen amikor a világ elmúlik, akkor nyílik meg a mennyek országa. [...] minden lélek az Alvilágban várja az Úr eljövételének napját.*³⁶⁰ Láthatjuk, hogy az afrikai egyházi író eszkatológiája szoros rokonságban áll a már ismertetett kisázsiai kereszténység hagyományával, Tertullianus ugyanakkor teljességgel a korábbi egyházi tradícióra alapozva³⁶¹ bevezet egy döntő megkülönböztetést: a mártírok kiváltságát:

*Az Istenért elszenvedett új halál, sőt a Krisztusért elszenvedett rendkívüli halál is egy másik, különálló szállásra nyer bebocsátást. [...] A Paradicsomkert egyetlen kulcsa a te tulajdon véred.*³⁶²

Itt történik meg először az eszkatológiai séma explicit áttörése: míg az összes hívő a köztes állapotban vár, addig a vértanúk rögtön részesednek az isteni teljességben. Ez a kivétel később dogmatörténeti súlyú lesz, mert megnyitja az utat ahhoz, hogy a latin hagyományban a halál utáni közvetlen istenlátás (*visio beatifica*) váljon általános tanítássá. Mindazonáltal a kisázsiai vonal történeti-lineáris eszkatológiát rajzol, a döntő esemény a végidő, a feltámadás és az egyetemes ítélet, nem pedig az egyéni boldogító színelátás.

Később a Tertullianus által képviselt afrikai-latin irány fokozatosan elmozdult a halál utáni közvetlen istenlátás felé, amely a későbbi nyugati teológiai hagyományban (különösen az Ágoston utáni időszakban) dogmatikai hangsúlyt kapott. A halál után közvetlenül elnyert jutalom-büntetés tanításának első világos formája Nagy Szent Gergely

³⁶⁰ *A lélekről* 55. 3-5 TERTULLIANUS, *A lélekről*, 1371-1732.

³⁶¹ Római Szent Kelemen szerint az apostolok és a vértanúk a *dicsőség megérdemelt helyére* kerültek (5. 3-6; VI. 1-2). Izajás jövendölésére (Iz 26,20) alapozva alapvonalaiban reményteljes teológiát vallva kijelenti: *Minden egyes nemzedék, Ádámtól napjainkig mind letűnt, de azoknak, akik a szeretetben végezték be életüket, Isten kegyelméből ott a helyük az istenfélők között, ők mindannyian láthatóvá lesznek Krisztus országának látogatásában* (Római Szent Kelemen levele a korinthusiakhoz 50. 3-4). Római Szent Kelemen in *Apostoli atyák*, 143. Polikárp a filippi egyházat – melynek ekkoriban már voltak vértanúi – a türesekben való kitartásra buzdítja: *Ezt a kitartást saját szemetekkel láttátok, nemcsak a boldog(!) Ignatioszban és Zoszimoszban, Rufoszban, de másokban is, akik közületek valók voltak, sőt, magában Pálban és a többi apostolban. Meg vagyok győződve arról, hogy mindezek nem hiába futottak, hanem a hitben és igazságosságban, és hogy a nekik kijáró hely megvan az Úrnál, akivel együtt szenvedtek.* (Szent Polikárp levele a filippiekhez 9) *Szmírnai Szent Polikárp in Apostoli atyák*, 219. Tertullianus vélekedése tehát teljesen hagyományhű, megkülönböztetése „explicitte teszi azt, amit már eleve – ám nem minden időben reflexív módon – magába ölelt a hit”. SEEWALD, M., i. m., 242.

³⁶² *A lélekről* 55. 5 TERTULLIANUS, *A lélekről*, 1732.

pápa *Dialógusaiban* (IV. 39) jelenik meg, ahol pápai tekintélyénél fogva különbözteti meg az ítélet előtti megtisztulás és az örök büntetés feltételeit. Gergely kifejti, hogy *az ember amilyen állapotban kilép ebből az életből, ugyanabban jelenik meg Isten előtt*³⁶³. Nincsen várakozás és lelki előtörlesztés, mint Tertullianusnál. A pápa szerint van egy tűz a másvilágon, amely csak a kisebb bűnöket tisztítja meg az ítélet napja előtt. A gondolatmenet szerint Pál apostol sem azt tanítja, hogy aki vasat, rezet vagy ólmot épít az alapra, az is üdvözülhet a tűz által – ezek a súlyosabb bűnök –, hanem csak, aki fát, szénát vagy pozdorját: azaz a könnyebb, kisebb vétkeket (vö. *IKor* 3,12-13). Tehát csak a kisebb bűnök engesztelhetők meg a tisztítótűzben, a nagyobbak kárhozatra visznek.³⁶⁴ Gergely – Ágoston korábbi teológiai belátásaira támaszkodva – pápai tekintélyével megteremti azt a tanbeli alapot, melyből a purgatórium-tan és a *visio beatifica* dogmája kinő.

Ágoston a Gergely által említett részt másként magyarázza:

*ez semmi esetre sem maga az a bizonyos örök tűz. Abba ugyanis csak az Úr balján állók kerülnek az utolsó és örökre szóló ítélet révén, emez tűz viszont az Úr jobbán állókat is próbára teszi. Közülük egyeseket úgy tesz próbára, hogy nem égeti el és nem emészti meg azt, amit általuk az alapra, Krisztusra felépítve talál, másokat viszont másként tesz próbára, úgy, hogy elégeti, amit felépítettek, és ezt mint kárt megszenvedik ugyan, de ők maguk megmenekülnek, mivel szilárdan megtartották alapjuknak Krisztust kitartó szeretetükkel.*³⁶⁵

*A Jézus balján állók közül senki sem menekül meg a szóban forgó tűztől, mert valamennyi büntetésre jut, ahol férgük nem pusztul el, és tüzüik nem alszik ki, abban szenvednek majd éjjel-nappal örökkön örökké.*³⁶⁶

A Kegyelem Doktora teljes egészében attól teszi függővé egy ember végső sorsát, hogy mennyire képes Krisztusra építkezni, és hogy mennyire tekinti őt elsőrendűnek életében. Minden más dolog ettől függ, senkit sem szerethetünk jobban önála, de mégis remélhetjük hozzátartozóink üdvösségét éppen azért, mert Krisztusért szeretjük őket. „Mert

³⁶³ *The Dialogues of St. Gregory the Great* (trans. et ed. P. L., Warner), P. L. Warner, London 1911, 233.

³⁶⁴ Uo. 234.

³⁶⁵ *De civitate Dei* 26 SZENT ÁGOSTON, *Isten városáról. De civitate Dei IV. köt. (XVII-XXII. könyv)* (ford. Dér, K.–Heidl, Gy.), Kairosz Kiadó, Budapest 2025, 437

³⁶⁶ Uo. 437-438.

lehetséges, hogy igaz” úgy gondolja, hogy a lelkek a testi halált követően a közbeeső időben ebben a homogén tűzben tartózkodnak:

*Egyes épületeket építőikkel együtt emészt el, ha nem található meg bennük Krisztus mint alap. Más épületeket viszont építőik nélkül éget el, ha megtalálható bennük ez az alap: így ők, jóllehet veszteséggel, de megmenekülnek. Végül más épületeket nem emészt meg ez a tűz, mert olyanoknak találja ezeket, hogy megmaradhatnak örökre.*³⁶⁷

Világosan látszik, hogy Ágoston a halállal rögtön elkezdődő végső sors tanítását vallotta. Gondolkodásában egyetlen tűz van, mely egyesek számára ártalmatlan (akik ékes anyagból építkeztek), mások számára tisztító (a gyúlékony anyagból építők) és megint mások számára végzetes (ők azok, akiknek az életében egyáltalán nem található meg Krisztus mint alap). Gergely és Ágoston tanítása (habár dogmatörténetileg Ágoston korábbi, de a szöveglogika szerint Gergely pápa dogmatikai kodifikációja a fontosabb) a halál általi tűzkeresztség gondolatában találkozódik, amelyben a halál aktusa már nem csupán biológiai végpont, hanem szakramentális átmenet: az utolsó megtisztulás és a végső ítélet elővételezése.

XII. Benedek „*Benedictus Deus*” kezdetű rendelkezése (1336) már dogmatikailag is világosan megerősíti az említett latin szerzők gondolatait. Mind az üdvösség vonatkozásában (DS 1000), mind a kárhozat tekintetében azonnal eldőlt az ember sorsa (DS 1002). A pokolról így szól a rendelkezés: **„Isten általános rendelkezése szerint azoknak a lelke, akik tényleges halálos bűnben hálnak meg, közvetlen haláluk után(!) a kárhozatba kerülnek, ahol a pokol büntetésében gyötrődnek, de azért az ítélet napján minden ember »Krisztus ítélőszéke előtt« testével együtt megjelenik saját cselekedeteiért való számadás végett, hogy »ki-ki megkapja, amit testi életében kiérdemelt, aszerint, hogy jót vagy gonoszt tett-e« [2Kor 5,10].”** Ebből látható, hogy a nyugati modellben az azonnali ítélet és az eszkatológiai végítélet egymás mellé kerülése olyan teológiai apóriát hoz létre, amelyben a helyreállítás gondolata csak a rendszer belső következetlenségének árán lenne elképzelhető.³⁶⁸

³⁶⁷ Uo. 438.

³⁶⁸ „A bűn következményei miatt elvégzendő engesztelésnek Nyugaton inkább *helyreállító/büntető* (Tertullianus, Cyprianus), Keleten pedig *orvosi/gyógyító* jelleget tulajdonítottak (Alexandriai Kelemen, Órigenész).” MÜLLER, G. L., *Katolikus dogmatika*, 530. Vö. MÜLLER, G. L., *Katolische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1998, 549: „im Westen *vindikativ/strafend* [...] im Osten mehr *medizinell/heilend*...” A német eredetiben a *vindikativ* szó a latin *vindicare* („megbosszulni, követelni”) szóból képzett melléknév, tehát a „helyreállítás” szó jóindulatú félrefordítás.

Blosser szerint Órigenész a lélek útját nem történeti folyamatként értelmezte: számára az ítélet és az üdvösség nem egymást követő eseményekként jelenik meg, hanem a lélek aktuális állapotának megfelelően azonnal és egyidejűleg bontakozik ki. A kutató alapvonalaiban így értelmezi Órigenész eszkatológiáját: Hádész az ószövetségi üdvrendhez tartozik, és csak az igazak pihenőhelye volt, ahonnan Krisztus kiszabadította őket, hogy elküldje őket hirdetni az örömhírt „a börtönben lévő lelkeknek” (1Pét 3,19). A mennyország kapuja is kitárult, ezért a megholt szentek késlekedés nélkül felemelkedhetnek Isten szemléléséhez.³⁶⁹

Ha a léleknek „várakoznia kell”, akkor az azért van, mert még meg kell tisztulnia. Meg kell jelennie a bíró előtt és számot adnia tartozásairól: *mindegyikünk minden egyes bűnért büntetést von magára, és a büntetés mértékét a vétek minősége és természete szerint állapítják meg.*³⁷⁰ A léleknek át kell kelnie a tűzön, ahogyan azt már az 1.6 alfejezetben olvashattuk. Nem más ez a tűz, mint a Ter 3,24-ben emlegetett tüzes kard, mely megakadályozza a belépést az Édenkertbe. Azok számára, akik megkeresztelkedtek és ügyeltek tisztaságukra nem lesz szükség erre a tűzkeresztségre, számukra kezdetét veszi a tanulás és megvilágosodás: *Úgy vélem ugyanis, hogy miután elhagyták ezt az életet a szentek, egy bizonyos, az isteni Írás által paradicsomkertnek nevezett földi helyen fognak időzni, mintegy a tanulás helye lesz, és amit akár a lélek tantermének és iskolájának is nevezhetnénk.*³⁷¹

Nincs szükség a várakozásra, az igazak rögtön „Ábrahám kebelén” lehetnek³⁷² – mely Órigenész szerint nem egy passzív létezési mód, hanem közbenjárás az élőkért: *A megboldogultak szellemben még sokkal könnyebben jelen lehetnek az egyházban, mint azok, akik testben vannak.*³⁷³ A szentek közbenjárnak az élőkért, siratják bűneiket és várják a velük való együttlétet. Ezt a várakozást azonban nem ontológiai értelemben kell venni, hanem relációsan – amennyiben közösségük az élőkkel hiányos marad. Az

³⁶⁹ Mindazonáltal a *Leviták könyvéhez írt kommentár* 7. 2,8 szerint Krisztus öröme és az apostolok öröme addig nem teljes míg e földön a hibáinktól és a bukástól szenvedünk. Lásd ORIGEN, *Homilies on Leviticus* (trans. Barkley, G. W.), in *The Fathers of the Church. A New Translation vol. 83* (ed. Halton, P. T. et al.), The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1990, 136.

³⁷⁰ *HomLc. XXXV. 10* ORIGEN, *Homilies on Luke*. 147. (ford tőlem)

³⁷¹ *Princ. II. 11,6* ÓRIGENÉSZ: *A princípiumokról*, 252.

³⁷² *szerintetek a lélek nem távozik el a testből nem pihen meg Istennél a paradicsomban, nem nyugszik Ábrahám kebelén [...] Tudom, hogy amint meghalok, eltávozom a testből és Krisztussal fogok nyugodni. PH. 23-24* ÓRIGENÉSZ, *Az imádságról és a vértanúságról*, 269-270. Vö. DALEY, B. E., i. m., 55.

³⁷³ *Az imádságról XXXI, 5.* Uo. 185.

alexandriai továbbá azt is elképzelhetőnek tartja, hogy a vértanúk „drága vére” képes megváltani egyeseket.³⁷⁴

Tzamalikos azonban felhívja a figyelmet, hogy téves az az elgondolás, amely szerint Órigenész a végső állapotok halál utáni bekövetkeztét tanítaná. Véleménye szerint Crouzel volt az, aki úgy interpretálta Órigenészt, mint az első olyan gondolkodót, aki a Paradicsom kapuját már a feltámadás előtt megnyitotta a szentek számára. A görög kutató szerint szerint Órigenész teológiájának „sarkalatos tétele”, hogy az egzisztenciális okság miatt a testek bármiféle átalakulása csak a beteljesedés és az ítélet után mehet végbe.³⁷⁵ Órigenész szerint a halottak a haláluk és a beteljesedés közötti átmeneti állapotban tartózkodnak. Az „örök” élet vagy „örök halál” a téridőn kívüli valóság, amelybe a teremtmény csak a végítélet után kerül. Ebben az értelemben Órigenész inkább Euszthatioszhoz áll közel, mint Szent Ágostonhoz.

Bárhogyan is, a köztes lét természetéről folytatott vita nem pusztán egyes tanítások – így az apokasztaszisz – megítéléséről szólt, hanem arról is, miként értelmezendő maga az eszkatológiai idő szerkezete: kollektív és történeti folyamatként, ontológiai megtisztulásként, vagy pedig a halál pillanatában véglegessé váló individuális döntésként. E különböző időmodellek egymásnak feszülése rajzolja ki azt a három alapvető sémát, amely mentén a korai keresztény eszkatológia differenciálódott:

- A *refrigerium animarum* a történeti-kozmikus idő része, a lelkek egy titkos helyen pihennek, amíg a végső feltámadás el nem érkezik. Az üdvösség a világ történetének végén, az egész teremtéssel együtt teljesedik be.
- Órigenésznél ez a várakozás már individualizálódik, az egyéni lélek a Logoszhoz való visszarendeződés folyamatában elkezdheti megtisztulását és felemelkedését, de a szentek még várnak a mi felemelkedésünkre azért, hogy örömük teljes legyen.
- A nyugati dogmatikában az eszkaton nem más, mint a halál pillanata. A *refrigerium* nem különálló hely, hanem az Ágoston által emlegetett homogén tűz.

A *refrigerium*-hagyomány nyugati megszűnésével – azaz, hogy „a Hádész átmeneti állapotának elképzelése fokozatosan visszaszorult”³⁷⁶ – a latin teológiai eszkatológiája

³⁷⁴ Buzdítás a vértanúságra 50. Uo. 247.

³⁷⁵ TZAMALIKOS, P., i. m., 231.

³⁷⁶ ZIEGENAUS, A., i. m., 55.

számára halványodni kezdett a kollektív-kozmosz (ekkléziológiai) irányultság. Ezzel Órigenész tanításának egyik feltétele is megszűnt Nyugaton (Keleten a kozmosz remény hagyománya tovább élt, más fogalmi keretek között), hiszen az apokasztasizis csak ott gondolható el, ahol a létezés egésze halad együtt a végső visszarendeződés felé. A világ egyetemes megújulása helyett az egyén üdvösségének vagy elkárhozásának azonnalisága került a középpontba.

Eusztathiosz vitája tehát azt tükrözi, hogy a *refrigerium*-hagyomány az Órigenészt követő évszázadban még élő teológiai valóság volt, mely konfliktusba került mind az órigenészi, mind a nyugati irányú, individuális eszkatológiával. Korrekcióival a szerző igyekezett megőrizni a kisázsiai kereszténység apokaliptikus távlatát, miközben szembe helyezkedett az órigenészi univerzalizmussal, amely minden értelmi lelket azonos kozmosz rendbe kívánt visszavezetni. Mintegy kutatási perspektívaként különböző kérdéseket sorolok fel, melyek a különböző eszkatológiai modellek közötti feszültségekből eredeztethetők:

- Ha Isten már a halálban átengedi teremtményeit a pokol tüzének, nem lenne következetlenség kivenni onnan őket és helyreállítani? (Azonnali ítélet, mégis végítélet) Vö. 2.2; 3.5.1 *alfejezet*
- Az a lélek is emelkedhet tisztulás közben, aki teljes mértékben más alapra épített, mint Krisztus? Vö. 3.5 *alfejezet*
- Milyen ontológiai státusza van annak a szabadságnak, amely a halál után még képes „haladni”, de már nem képes új alapot választani? (Másként: van-e poszt-mortális szabadság, ha igen, milyen értelemben?)³⁷⁷ Vö. 3.3; 3.5.1 *alfejezet*
- Ha a megtisztulás folyamata már a halál után megkezdődik, mi indokolja az utolsó ítélet szükségességét mint valós eseményt, és nem pusztán pedagógiai szimbólumot? Vö. 2.3 *alfejezet*

³⁷⁷ Rahner hasonló kérdést feszeget: Ez a fáziseltolódás – amely az ember többrétegű voltából adódik – először is fennáll a személy középpontjában bekövetkező végső és alapvető döntés és annak a folyamatnak a befejeződése között, amelyben az alapvető döntés teljesen átjárja az alany egész valóságát; azután fennáll az egyes embernek a halálban bekövetkező egyéni beteljesülése és az egész világ beteljesülése között; végül pedig az embernek a halál pillanatában már meglévő végérvényessége valamint beteljesülésének megnyilvánulása és átfogó érvényesülése között, mely utóbbi [...] még nem történik meg a halálban, hanem csak a test megdicsőülésekor válik teljessé.” Rahner tehát az egyéni és a kollektív eszkatológia feszültségeiről beszél, melyet még a purgatóriumról szóló definiált egyházi tanítás sem oszlat fel. RAHNER, K., *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába* (ford. Endreffy, Z.), Agapé, Szeged 1998, 351.

- Más szempontból ugyanez: ha Logoszhoz való visszarendeződés szükségszerű, akkor az ítélet nem válik-e pusztán fenomenológiai tapasztalattá, amely elveszíti jogi és eszkatológiai súlyát? Vö. 3.3; 3.5 *alfejezet*
- Van-e lehetőség egy egyszeri és végérvényes döntésre Isten mellett a világkorszakokon át történő emelkedésben és zuhanásban? Vö. 3.5.1 *alfejezet*)
- Az apokasztaszisz univerzalizmusa nem implikál-e egy rejtett szotériológiai determinizmust, amely feszültségben áll órigenész szabad akaratról vallott saját tanításával? Vö. 3.3; *Appendix I*.
- Nem éppen a refrigerium-hagyomány kollektív időszemlélete biztosítja azt a teret, ahol a szabadság és az isteni igazság egyszerre maradhat sértetlen?³⁷⁸ Vö. 2.2 *alfejezet*

Mindezek fényében világossá válik, hogy Euszthatosz Órigenész elleni fellépése nem pusztán egy exegetikai vita része, hanem az eszkatológiai idő szerkezetéért folytatott küzdelem. A refrigerium hagyomány védelmével nem az üdvösség dinamizmusát tagadja, hanem annak kollektív és történeti karakterét óvja meg az individualizálódástól. Órigenész ontológiai kozmológiájában az ítélet folyamattá válik, míg a latin hagyományban az idő véglegessége elnyeli a kozmikus reményt. Euszthatosz pozíciója e két véglet között helyezkedik el. A fent felvetett – s javarészt nyitva hagyott –kérdésekből nyilvánvalóvá válik, hogy az apokasztaszisz vitája nem periférikus kérdés volt, hanem az egész keresztény eszkatológia önértelmezésének tétje. Ahol a várakozás ideje megszűnik, ott a kozmikus helyreállítás lehetősége is elhalványulhat; ahol viszont a történelem egésze még Isten ítéletére nyitott, ott az üdvösség nem pusztán individuális végpont, hanem a teremtség egészét érintő ígéret marad.

Excursus: Üdvparallelek – Szent Ágoston „pesszimizmusa”

Mielőtt továbbhaladnék az órigenészi időfelfogás belső logikájának vizsgálatában, szükséges röviden áttekinteni Szent Ágoston üdvösségtanát, amely a nyugati keresztény gondolkodásban évszázadokra meghatározó, normatív értelmezési keretté vált. Ez az

³⁷⁸ Mivel a refrigerium megőrzi az ítélet komolyságát és a döntéseink súlyát, valamint megmutatja, hogy az üdvösség nem privát esemény.

excursus nem pusztán történeti kitérő: Ágoston teológiája – Szent Jeromos mellett – tudatos és következetes ellenmozgást indít az apokatasztaszis tanításával szemben.³⁷⁹

Hans Urs von Balthasar *Mit szabad remélnünk* c. művében külön fejezet foglalkozik Órigenész és Szent Ágoston következtetéseinek összehasonlításával.³⁸⁰ Fontos azonban megjegyezni, hogy bár indokolt lehet ilyen párhuzamok keresése, ne felejtjük el, hogy Szent Ágoston száz évvel Órigenész halála után született. Ezen túlmenően az egyikük a Niceai Zsinat előtti, míg a másik a zsinat utáni egyházi környezetben élt és alkotott. Ezért nem várható el, hogy terminológiájuk és ortodox fogalomrendszerük ugyanolyan mértékben kiforrott és összehasonlítható legyen. Ez a megközelítésmód tehát szükségszerűen limitált, hiszen figyelmen kívül hagyhatja a dogmafejlődésből eredő különbségeket. Mindezek ellenére a svájci teológus Szent Ágoston nyomán borús kegyelemtant vázol fel, amelynek alapját az alábbi gondolat képezi: Isten előre látja, kik azok, akik el fognak bukni, és nem is biztos, hogy megadja szükséges segítő kegyelmét. Sőt, még az egyház közbenjáró könyörgése sem képes megváltoztatni a pokolra szánt lélek sorsát!³⁸¹

Balthasar így ír ennek a fajta beszédmódnak a következményeiről: „Ágoston bezárta az ajtót, s többszörösen és gondosan ráfordította a kulcsot; a teológia számára pedig ezután hosszú időn keresztül zárva is maradt. Más nyelven csak néhányan mertek beszélni [...] a peremen élők, akikhez nem jutott el a skolasztika iskolás bölcsessége. De ez a hang nem elégséges” – utalva ezzel talán személyes küldetésére is, melynek fontos részét képezi ez a mű.³⁸² Szent Ágoston gondolkodása szerint azért jár tévúton, mert az *Újszövetség* senkiről nem nyilatkoztatta ki, hogy elkárhozott lenne. Ez Jézus tanításában, mint reális lehetőség valóban fennáll, de az alvilági topográfia magabiztos felvázolása már az isteni ítélet kimenetelének pontos ismeretén alapulna.³⁸³ Egy ilyen tudás még az egyházatyákról sem feltételezhető. Ez a gondolkodásmód nem az evangéliumok által kijelölt határok között mozog.³⁸⁴ Balthasarnak abban mindenképpen igaza van, hogy érdemes Szent Ágoston gondolkodásával számot vetni, mivel az egyházatya az egész skolasztika

³⁷⁹ „Bekämpfung” *Apokatastasis* in KLAUSER, T. (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt* Band 1, Anton Hiersemann, Stuttgart 1950, 515. Vö. RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 177.

³⁸⁰ BALTHASAR, H. U. V., *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a pokolról. Apokatasztaszis*, 35-53. Joseph W. Trigg szerint Ágoston nem ismerte jól Órigenész munkáit. TRIGG, W. J., *i. m.*, 66.

³⁸¹ Uo. 50.

³⁸² Uo. 51.

³⁸³ Uo. 48.

³⁸⁴ Uo. 53.

és a reformáció számára fontos referenciapont volt. Napjainkban is meghatározó szerepet játszik az irodalomtörténeti és teológiai diskurzusokban – egyszóval a keresztény hagyomány fontos része.

A legtöbb szerző úgy véli, hogy az egyházatya gondolkodását egyfajta üdvtörténeti pesszimizmus jellemzi, mivel Ágoston szerint az emberiség nagyobb része *massa damnata* (pokolra szánt tömeg), és Isten csak keveseket szándékozik üdvözíteni, egyfajta előzetes elrendelésének megfelelően. Ezek a tudósok úgy gondolják, hogy ez a „pesszimista” felfogás éles ellentétben áll Órigenész optimizmusával, aki a végső helyreállítás univerzális reményében látta a megváltás ígértét. Agostino Trapé egyedi látásmódja miatt teszem mégis idézőjelbe a pesszimista szót. Az olasz szerző ugyanis úgy látja Ágostont, mint aki mindvégig szélsőségek között mozgott és őrizte a kegyelemtől átjárt akarat tanítását. Így tehát nem szükségszerű, hogy egészében úgy lássuk a nyugati teológiát, mint ami az egyházdoktor nyomán pesszimizmusba süllyedt. Egyesek mégis úgy fogalmaznak, hogy Ágoston „kibillentette az üdvösségtörténelem egyensúlyát”, vagy hogy „a kegyelem teológusát úgyszólván legyűrte az áteredő bűn teológusa”.³⁸⁵ De miért és hogyan történt mindez?

Korábbi műveiben Ágoston még úgy látta, hogy az ember saját szabad akaratát és hite által képes felszabadulni a törvény alól (*sub lege*) és belekerülni a kegyelem erőterébe (*sub gratia*). 396-ban azonban bekövetkezett a fordulat, és Szent Pál apostol *Rómaiakhoz írt levelének* magyarázatakor arra a következtetésre jutott – bár bevallva, hogy még mindig nem érti annak üzenetét³⁸⁶ –, hogy az ontológiai korrupciót sokkal komolyabban kell venni. Összefoglalva tanítását az emberek többsége a kárhozatra való tömeg (*massa perditionis*), sártömeg (*homo luti*), és bűntömeg (*massa peccati*).³⁸⁷ A semmiből teremtett ember saját produktuma úgyszólván a semmi, és bármi, ami jó az emberben, az csakis Isten kegyelmének köszönhető. Másképpen megfogalmazva: „Az ember jó cselekedetének végső alapja a kegyelem, a rossz cselekedetnek eredete a szabad cselekedetben van, melynek alapja az ember szellemi természete.”³⁸⁸ Tehát mindig valamiféle kegyelem

³⁸⁵ Uo. 52.

³⁸⁶ FREDRIKSEN, P., *Beyond the body/soul dichotomy. Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians*, in *Recherches augustiniennes* XXIII (1988), 94. Freeman szerint Ágoston nem is tudta Szent Pál leveleit eredeti nyelven, azaz görögül olvasni. Lásd FREEMAN, C., *A New History of Early Christianity*, Yale University Press, New Haven–London 2011, 285.

³⁸⁷ A gnosztikusok csoportosítása juthat eszünkbe, akik szerint a *hülikusok*, azaz anyagi emberek sohasem képesek az üdvösségre. Mindemellett ide kapcsolódik az is, amit az indiai vallás-kozmosz a tamasztikus minőségről és embertípusról elmond.

³⁸⁸ VANYÓ, L., *Ókeresztény írók lexikona*, 82-83.

előzi meg, segíti és kíséri a jó cselekedeteket. A szabad akaratnak, úgy tűnik, számára már csak virtuális szerepe van.

Ágoston *De diuersis questionibus ad Simplicianum* című művében idős püspöktársa kérdéseire próbál körültekintően válaszolni, de ekkor még csak sötétben tapogatódzva, szorongással telve. Később eljutott odáig, hogy ami korábban még csak logikai következtetés szintjén mozgott, az jó harminc évvel később, a *De correptione et gratia*-ban már hitvallássá vált, koherens és lényegét tekintve változatlan kegyelemtanná.³⁸⁹ Úgy is fogalmazhatunk, hogy a kegyelem, a szabad akarat és az eleve elrendelés bonyolult szintéziseként is tekinthetünk késői írásaira.³⁹⁰ Ezeknek veleje és summája a következő mondatban rezonál: *aki megteremtett nélküled, nem tesz megigazulttá nélküled; megteremtette azt, aki erről nem tudott, de nem teszi megigazulttá azt, aki nem akarja.*³⁹¹ *Gratia non tollat naturam, sed perficiat* (a kegyelem nem szünteti meg a szabad akaratot, hanem beteljesíti) – önti szavakba évszázadokkal később Aquinói Szent Tamás (*STh* I, q. a. 8, ad 2).³⁹² Ezt a középutat védelmezte Ágoston a két szélsőség között. Míg a manicheizmus a totális determinizmust hirdetette megfosztva az embert saját tettei következményeitől, addig a pelagianizmus az emberi önerőt hangsúlyozta, úgyszólván feleslegessé téve a kegyelmet és a megváltást. Óriási volt tehát a tét ebben a küzdelemben.

Az eleve elrendelés szempontjából Ágoston számára ez az evangéliumi szakasz volt a hivatkozási alap: *Mert sokan vannak a meghívottak, de kevesen a választottak* (*Mt* 22,14). Az egyházatya úgy gondolta, hogy az itt megjelölt választottak azok, akik üdvözülnek. Számuk pontosan annyi, emennyi a bukott angyaloké.³⁹³ Első látásra talán mehökkentő ez a gondolat, de nem egyedülálló, hiszen ez már ölelte mások is így gondolták. Pontosán Órigenész elképzelése volt ugyanis, hogy az emberiség a Logosz megváltó műve által el tudja foglalni a bukott angyalok helyét.³⁹⁴

³⁸⁹ LANCEL, S., *Szent Ágoston* (ford. Kamocsay, I.) (szerk. Ábrahám, Z.), Európa Kiadó, Budapest 2004, 313; 712-713.

³⁹⁰ BROWN, P., *Szent Ágoston élete* (ford. Sággy, M.) Osiris Kiadó, Budapest 2003, 179.

³⁹¹ TRAPÉ, A., *Szent Ágoston. Az ember, a lelkipásztor, a misztikus*, Szent István Társulat, Budapest 1987, 179.

³⁹² AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae I./A teológia foglalata I.* (ford. Tudós-Takács, J.), Telosz Kiadó, Budapest 1994, 49-50. Tamás ebben a szakaszban analogikus módon arról beszél, hogy a természetes értelem is tökéletesedik a kegyelem hatására, valamint a kegyelem eszközévé akar válni a kinyilatkoztatásban.

³⁹³ VANYÓ, L., *Ókeresztény írók lexikona*, 83. Egyébként ennek a gondolatnak az alapja a *Jelenések könyve* 12,4, ahol az angyalok száma ilyen határozottan van megjelölve, szükségszerű teológiai spekulációra adott okot. Ágoston minden bizonnyal a teremtésen és a megváltástan kohézióját szerette volna szorosabbra fűzni, az isteni igazságosságra alapozva.

³⁹⁴ BALTHASAR, H. U. V., *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a poklóról. Apokatasztaszis*, 170.

A Kegyelem Doktora szerint a *Mt 22,14*-ből az következik, hogy Isten előre látja, hogy kik azok, akik elutasítják őt, ezért nekik annyi kegyelmet ad csak meg, hogy ne feleljenek meg ennek az üdvösségre hívásnak. A választottakat ezzel szemben kongruens módon (*congruenter*) úgy hívja, hogy akaratuk harmóniában legyen az elhívással. Eltűnődhetünk azon, ez a nyelvi leleményesség önmagában tud-e kielégítő választ adni az egész kérdésre. Bárhogyan is, az eleve elrendelés tanításában fontos forrása volt Ágostonnak egy észak-afrikai szerző, Tyconius, aki *Liber Regularum* című művében hasonló kérdéseket feszegetett, és hasonló következtetésekre jutott. A Kegyelem Doktora nagy elragadtatással olvasta a donatista szerző gondolatait, és követte a korábbi görög exegetikai hagyományoktól független értelmezéseit.³⁹⁵ Ezért lesz hihetetlenül fontos megvizsgálni Órigenész saját következtetéseit például a *Római levél* idevágó szakaszainak értelmezésében. Vajon létezik egy másféle, optimistább olvasat is?

Ágoston arra a Szent Pálról készült portréra építi antropológiáját, amelyet Szent Lukács apostol fest le nekünk. Nézőpontjával egy a probléma, hogy redukcionista: nem veszi számításba Szent Pál önmagáról írt jellemfejlődését, melyet például Órigenész jól ismert.³⁹⁶ Hogy ezt jól láthassuk táblázat szerűen egymás mellé állítok néhány kulcsszöveget, melyek érzékeltetik ezt az anomáliát:

Szent Pál önképe

Szent Lukács narrációja

<i>Az Egyház üldözésében szenvedélyes, a törvény szerinti jámborságban feddhetetlen voltam (κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος). (Fil 3,6)</i>	<i>Saul még mindig lihegett a dühtől, és halállal fenyegette az Úr tanítványait. Elment a főpaphoz, s arra kérte, adjon neki ajánlólevelet a damaszkuszi zsinagógához, hogy ha talál ott embereket, férfiakat vagy nőket, akik ezt az utat követik, megkötözve Jeruzsálembé hurcolhassa őket. (ApCsel 9, 1-2)</i>
---	---

³⁹⁵ FREDRIKSEN, P., i. m., 101.

³⁹⁶ Órigenész így vázolja fel Pál fejlődését: az Apostol ebben a levelében még nagyszerűbbnek tűnik, mint a többiben. Egyébiránt, amikor az első levelét írta a korintusiaknak, már nagy előrehaladást tett, mégis önmagáról mint ingatag valakiről beszélt [...] Sőt, amikor a filippiekhez írt, a későbbi tökéletességhez képest kisebbet tulajdonított magának [...] Ha valaki úgy véli, hogy ezt szerénységből mondja, nézze meg a következő szakaszban milyen jelentős előrehaladásról nyilatkozik [...] Ezzel kimondja, hogy kétféle tökéletesség létezik. Az egyik az erények teljességében áll, és erről mondja, hogy ő nem tökéletes, a másik pedig az, amikor úgy halad előre, hogy már nem bukkat el [...] nyilván ezeknek a leveleknek az idején előrehaladt. (Kommentár a Római levélhez I. 1,1-4) ÓRIGENÉSZ: Kommentár a Római levélhez (ford. Somos, R.) in Órigenész művei II. (ÓKÍ 8) (szerk. Perendy László et al.), Szent István Társulat, Budapest 2024, 47-49.

<i>A zsidóktól öt ízben kaptam egy híján negyvenet, háromszor megbotoztak, egyszer megköveztek. (2Kor 11, 24-25)</i>	<i>Halálra üldöztem ezt az „utat” (tant), férfiakat és nőket kötöztem meg, és vetettem börtönbe. Maga a főpap és a vének tanácsa a tanúm. Megbízólevelet is kaptam tőlük, azzal mentem el Damaszkuszba, a testvérekhez, hogy bilincsbe verve Jeruzsálembe hurcoljam őket, hadd bűnhődjenek. (ApCsel 22, 4-5)</i>
	<i>Eleinte magam is úgy véltem, hogy a názáreti Jézus ellen minden úton-módon föl kell lépni. Ezt meg is tettem Jeruzsálemben. A hívők közül sokakat börtönbe juttattam, erre maguktól a főpapoktól kaptam felhatalmazást. Szavazatommal hozzájárultam a halálos ítéletükhöz. Zsinagógáról zsinagógára jártam, hogy megkínóztassam, és káromlásra kényszerítsem őket. Fékevesztett dühömben még más országok városáiban is üldöztem őket. (ApCsel 26, 9-11)</i>

Persze ezen kívül még sok helyen olvashatunk a levelekben Pál jellemfejlődéséről. Jól látszik, hogy külső nézőpontú szövegek egyoldalú kivonatolására mennyire veszélyes lehet antropológiát építeni. Ágoston számára az a bűnös Pál válik az ember modelljévé, akit az isteni kegyelem és előre elrendelés a damaszkuszi úton letaszít a lóról. Saját teológiai nézeteit azzal a módszerrel igyekszik alátámasztani, hogy egész életét és megtérését úgy mutatja be, mint a feltartóztathatatlan kegyelem munkáját.

Ezért a *Vallomások* a közvélekedéssel szemben nem egyszerű önéletrajz, nem is csak az önmagán elvégzett pszichoterápia eszköze, hanem következetes teológiai program. Az egyházatya szakított a korábbi vélekedésekkel, miszerint az ember szabad akaratú és az erényes élet vezetne el az üdvösségre: *lelkem nem engedelmeskedett a saját nagy akarásnak [...] világos tehát, hogy parancsa azért nem teljesedik, mert nem teljes erejével parancsol [...] nem ellentmondás, hanem beteges állapot...* (*Vallomások VIII. 8-9*)³⁹⁷ – így jelöli meg az anomáliát. A rossz állandó jelenléte az ismétlések által bevésődik az emlékezetbe, és újbóli elkövetésre sarkall. Pszichológiai szinten tehát az emlékezet

³⁹⁷ Szent Ágoston vallomásai (ford. Vass, J.), Szent István Társulat, Budapest 2015, 206-207.

által felerősített szokás (*consuetudo*) a rossz eredete.³⁹⁸ Az áteredő bűn által lerontott pszichofizikumot csakis a kegyelem mozgósíthatja (*sola gratia*) és ragadhatja ki ebből az állapotból.³⁹⁹ Érdekességgént jegyzem meg, hogy Nyugaton az utolsó latin író, aki védte az erkölcsi szabadság klasszikus tanítását, Aeclanumi Julianus volt.

Az egyházatyát fiatalon még olyannyira hajtó kíváncsiság ebben a műben egyesesen betegségként (*morbus curiositatis*) jelenik meg, az alázat hiányára utal Istennel szemben.⁴⁰⁰ Teljesen más ez a szemlélet, mint ami az alexandriaiak igazi gnóziáról alkotott felfogásából következik. Annyiban azonban védelembe venném Ágostont, hogy a *Vallomásokban* a kíváncsiság bűne elsősorban nem az Isten megismeréséről, hanem a rendetlen, az érzékszervi élmények habzsolásával összefüggő „beteges kíváncsiságról” beszél. Ez a szakasz ténylegesen rávilágít a rendezetlen kíváncsiság természetére:

Hát mikor otthon ülök, s akárhányszor köti le figyelmemet, hogyan nyelgeti a gyík vagy hogyan fogja meg a pók a hálójába került legyeket! Vagy ez talán nem kíváncsiság, mert apró állatokról van szó? Igaz, hogy csak egy lépés innen, s máris téged dicsérlek, mindezen teremtmények csudálatos mesterét és rendezőjét, de hozzád emelkedésem eleje mégis csak kíváncsiság volt... (Vallomások X. 35).⁴⁰¹

Habár az isteni logoszok a tudományos megismerésben ugródeszkák lehetnek a doxológia felé, Ágoston szerint fontosabb a sorrendiség kérdése: Isten az érdeklődés elsődleges célja, nem pedig a világ szeretete.

³⁹⁸ BROWN, P., *i. m.*, 173. Nagyon hasonló ez arra, amit Buddha az öt *szkandha* (~kupac) közül a negyedikről, az akaratról mond. Ez a rész a voltaképpeni karma, az ismétlések által bevésődő azonosulás. Orosz Ádám dharmatanító ezt úgy magyarázta egy beszédében, hogy aki zent gyakorol, annak zengyakorló karmája lesz, aki kocsmába jár, annak kocsmába járó karmája lesz. Ebben a rendszerben az ötödik elem a tudatosság egyik eleme az emlékezés. Mind az akarát, mind a tudatosság pszichológiai fogalom, létezésük esetleges, múlandóságnak alávetett, tulajdonképpen ezekből a kupacokból áll össze a tűnékeny személyiség, melyet nyugat annyira abszolutizál. A nyolc szenvedéssel teli állapot (születés, öregség, betegség, halál, kedvestől távol lenni, nem kedvességgel együtt lenni, óhajtottat el nem érni, az öt *szkandha* kiegyensúlyozatlansága) közül az utolsó ezen személyiségalkotóknak az egyensúlyhiányából fakad.

³⁹⁹ Ágostont csak azért nem nevezem proto-protestánsnak, mert nem illik valakit azok alapján elnevezni, akik későbbi korokban éltek nála. A protestánsokat viszont méltán nevezhetjük ágostonosoknak a *sola*-elvek tengelyszerepe miatt.

⁴⁰⁰ FREEMAN, C., *i. m.*, 290. Megint csak Buddha tanítására utalok, akinél a *tanhá* (szanszkritul *trishna*) a sóvárgás/létszomj a szenvedés oka. Ez tulajdonképpen a tapasztalás mohó vágya, mely újabb és újabb inkarnációba kényszerít. A spontán módon megtörténő örömszerzés utáni vágy és az elkerülés vágya is párhuzamba állítható a *Vallomások* ezen tanításával. A világ felé irányuló mértéktelen kíváncsiság és tapasztalás utáni vágy elzárhatja az embert a legmagasabb igazság megtapasztalásától.

⁴⁰¹ *Szent Ágoston vallomásai*, 293.

Sokaknak úgy tűnhet, hogy az áteredő bűn teológiája már Pál apostol levelében kidolgozásra került, ez azonban így nem igaz. A *peccatum originale* tanítását Ágoston dolgozta ki, ugyanolyan gondolati gimnasztika segítségével, mint amilyennel Órigenész-nél is találkozhattunk. Ötletei olyannyira forradalmian újak voltak, hogy azt is tudjuk például, hogy a galliai szerzetesek zavaróként élték meg ezeket a gondolatokat, sőt a pre-desztináció-elméletet mindenestől elvetették. A legnagyobb felháborodást mégis a kiválasztottak pontos száma váltotta ki.⁴⁰² Arról is tudomásunk van, hogy az észak-afrikai püspökök nagyon konzervatívak voltak, és a *Szentírást* amolyan törvénykönyvként használták hatalmuk megszilárdítására. Furcsa kérdéseket nem illett feltenni a vitatott szakaszokról.⁴⁰³ Ágoston azonban mégis megtette ezt. A sors iróniája, hogy az egyházatya gondolatait évszázadokkal később „faltörő kosként” használták azok ellen, akik szabadabban próbáltak meg beszélni.⁴⁰⁴

A monasztikus közösségekben nagy felháborodást keltettek ezek az újszerű gondolatok. Az adrumetumi⁴⁰⁵ szerzetesek összezavarodtak Ágoston kegyelemről és szabad akaratról szóló tanításán, és úgy gondolták, hogy ezután már nincs helye a testvérek közötti intésnek és feddésnek (*disciplina*), elegendő pusztán imádkozni a másikért.⁴⁰⁶ Ágoston válasza a *De correptione et gratia* című alkotás. A massiliai⁴⁰⁷ szerzeteseknek sem tetszettek ezek a lelkipásztorkodást első szemrevételezésre lehetetlenné tevő, innovatív gondolatok.

Azt is a szemére vetették Ágostonnak, hogy gyanúsán hallgat az *1Tim 2,4*-ről, mely, már láthattuk, hogy mennyire fontos vonatkoztatási pont a kegyelemtanban. Nekik és a Lérins-szigeteken élő⁴⁰⁸ szerzeteseknek írta utolsó munkáit, a *De praedestinatione sanctorum*-ot, valamint a *De dono perseverantiae*-t. Ágoston „a megnyugtató bizalom forrásának” tartotta az eleve elrendelést⁴⁰⁹, ami némiképpen árnyalja ennek a tanításnak a radikalitását. Máshol így fogalmaz: *tutores vivimus si totum Deo damus* (nagyobb biztonságban élünk, ha magunkat teljesen átadjuk Istennek).⁴¹⁰ Bámulattal tekinthetünk arra, hogy az első évszázadokban milyen intenzív információcsere zajlott az egyházban

⁴⁰² LANCEL, S., *Szent Ágoston*, 719.

⁴⁰³ HALL, A. C., *Reading Scripture with the Church Fathers*, Inter Varsity Press, Downers Grove–Illinois 1998, 118.

⁴⁰⁴ FREEMAN, C., *i. m.*, 297.

⁴⁰⁵ Karthágónál is ősből település a mai Tunézia területén.

⁴⁰⁶ TRAPÉ, A., *Szent Ágoston. Az ember, a lelkipásztor, a misztikus*, 174.

⁴⁰⁷ Gallia déli partján fekvő város, a mai Marseille.

⁴⁰⁸ A Szent Honoratus kolostor a francia Riviérától pár kilométerre fekvő szigeteken helyezkedik el.

⁴⁰⁹ Uo.

⁴¹⁰ Uo. 179.

különböző teológiai kérdésekről. Azt is láthatjuk, hogy a Kegyelem Doktora többfrontos támadások és nemritkán gúnyolódások keresztüzében védelmezte az isteni adományok kulcsfontosságú szerepét, az önerőből elért üdvösség képtelenségét.

Az 5. század a klasszikus kultúra gyors átalakulásának korszaka volt. Szent Ágoston, bár nem tudott görögül, a latinos műveltség egyik utolsó képviselője volt, a római iskolarendszer örökségének közvetítője. Ezzel szemben a legtöbb kolostorban – Szent Jeromos és Ágoston saját alapítású kolostorát kivéve – a szerzetesek már nem ismerték a klasszikus filozófiát és műveltséget, oktatásuk teljesen szentírási alapúvá vált. Nem volt teológusképzés sem. A természettudományos ismeretek hanyatlani kezdtek, világi tudomány el sem jutott a kolostorok falai közé. Ebben a környezetben a római műveltség volt az a végső bástya, amely a radikálisan különböző barbár világ előretörésével szemben a birodalom szellemi kohézióját fenntartotta. Ágoston különleges helyzetben volt, hiszen egyszerre ismerte a *Szentírást* és a római kultúrát, így kapcsolódási pontot jelentett a régi és az új világ között, mondhatni megalapozta a középkor szellemiségét.⁴¹¹ Ágoston provokatív tanítása ebben a kultúrtörténeti helyzetben újabb felismerésekhez vezethet minket.

Isten azt hív üdvösségre, akit akar. Önmagában hiábavaló az erudíció, a növekedés az erényekben – s ebben rejlik az antik paideia-eszmény megrendülése –, ha az ember nem kapja meg az isteni szándékkal kongruens kegyelmet. A tanulás által elsajátított tudásnak többé már nincs üdvöztető értéke, mivel Isten lábnyomainak (*vestigium*) vizsgálata könnyen fakadhat hiú kíváncsiságból is, ahogyan azt már olvashattuk korábban. Talán azért indul Ágoston befelé, mert számára nem a kozmológiai jellegű kérdések, hanem a lélek működése a fontos a világban lévő rossz eredetének vizsgálatakor. Szemben Órigenésszel, aki nagyon is szeretett kozmikus távlatokban elmélkedni a világciklusokról és javító büntetésekről. Már magam sem tudom honnan származik a gondolat, de Ágostonra ez különösen igaz: „az egyetlen kifelé vezető út befelé vezet”. Talán senki nem volt még képes a lélek és a Szentháromság kapcsolatát olyan mélyen bemutatni, mint Szent Ágoston. Elvitathatatlan érdemei mellett azonban, úgy gondolom, hiba lenne a keresztény tanítás egészét hídját erre az egy pillérre építeni, mivel a szent maga is bevallja:

⁴¹¹ SÁGHY, M., *Barbárok az iskolában. Új népek, új tartalmak, új technológiák a késő antik oktatásban*, in RICHÉ, P., *Oktatás és művelődés a barbár Nyugaton (6-8. század)*, Szent István Társulat, Budapest 2016, 9–16.

*Isten választása rejtve van előttünk [...] én ebben a kérdésben semmit sem tudok. Nem tudom, milyen kritérium alapján lehetne eldönteni, hogy kik üdvözüljenek a kegyelem erejéből. Ha azon gondolkodnék, hogyan választanék, ösztönösen az okosabb embert választanám, vagy azt, akinek kevesebb bűne van, vagy mindkettőt; talán hozzávenném azokat is, akik alapos és megfelelő neveltetésben részesültek... És amikor ezt kimondom, Isten csúfondárosan kinevet – foglalja össze kegyelemtanát Ágoston az *Ad Simplicianum de Diversis Questionibus* című művében.⁴¹²*

Ágoston személyes küzdelme a bűnök, a szentségek vételét relativizáló tendenciák ellen, valamint az afrikai egyház állapota szintén olyan tényezők lehetettek, amelyek az egyházatyát arra vezették, hogy nem üdvözülhet mindenki automatikusan. A sokféle eretnekesség, a politikai instabilitás, továbbá a tény, hogy az egyház isteni hatalommal felruházott az üdv-javak kiszolgáltatásában, előfeltételezi azt a tanítást, hogy nem mindenkinek jár az üdvösség: *aki megteremtett nélkülöd, nem tesz megigazulttá nélkülöd; megteremtette azt, aki erről nem tudott, de nem teszi megigazulttá azt, aki nem akarja* – olvashattuk korábban.

A morális és társadalmi rend fenntartása az egyházdoktorra ugyanúgy ránehezedett, mint kora és környezete számos másik egyházi tisztségviselőjére. Talán az is igaz, hogy a szent gondolkodásán a manicheizmus is nyomot hagyott⁴¹³, jóllehet nem feledhetjük, hogy a keresztény tanítás gyökeresen eltér Mani vallásától. A kárhozat nem egy reinkarnációs ciklus része, nem az isteni dualitásból fakadó következmény, és nem függetleníthető a Krisztus-eseményre adott személyes választól. Ágoston „pesszimizmusát” talán érdemesebb komplex nézőpontból vizsgálni, és inkább realitástudatként felfogni.

2.5 Az idő teológiája és a világ átalakulása Órigenész gondolkodásában

Az Órigenészt megelőző és az őt követő teológiai kontextus figyelembevétel után vizsgáljuk meg, hogy milyen filozófiai elgondolások hatására születhetett meg a végső helyreállítás gondolata. Órigenész ez utóbbi értelemben írta le a következőt a *Princ.* I. 6,2-ben: *Semper similis est finis initiis (Mindig hasonló a vég a kezdethez).*⁴¹⁴ Ez a gondolat

⁴¹² BROWN, P., *i. m.*, 181.

⁴¹³ BEDUHN, J. D., *The manichaean body. In discipline and Ritual*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London, 2000, 34; 53; 130; 225. Vö. VANYÓ, L., *Ókeresztény írók lexikona*, 72.

⁴¹⁴ Uo. 166.

egy sztoikus elméleten alapul, mely szerint a végidőben egy nagy világégés (ἐκπύρωσις) fog bekövetkezni, ami után minden ésszerűvé és bölcsé válik. Hérakleitosz nyomdokain járva Kleanthész, Khrüszipposz és Poszeidónosz foglalkozott ezzel a kozmológiai kérdéssel műveikben. Habár az említett filozófusok nagyjából fél évezreddel Órigenész előtt éltek, az alexandriai gondolkodó bizonyosan ismerte tanításait, és azokat több ponton módosította. Az ilyen korrekciókra alkalmasint részletesebben is kitérek.

Elsőre talán ijesztő lehet, hogy mindent a tűz emészt el, azonban a sztoikusok számára ez inkább a beletörődés/egykedvűség (*apatheia*) állapotát vonta maga után, hiszen, ha mindent a tűz logosz szab meg, akkor minden a nagy terv szerint halad a ciklikus megújulások végidejében is. Az eredetileg Empedoklésztől átvett négy elem tanítása szerint a tűz aktív princípium, a legdinamikusabb elem a többi közül, továbbá a tisztítás és átalakítás eszköze. A világégést tehát nem lehet egyoldalú pusztulásként felfogni; hibát követnénk el, ha a sztoikus tanítás értelmezésekor figyelmen kívül hagynánk a kozmikus ciklusok újjászületésének (*palingenezis*) összefüggéseit.⁴¹⁵ A tűz és az újjászületés között szoros kapcsolat van: a tűz az átalakulás és az újjászületés eszköze a kozmikus rendben.

Órigenész elveti azt a sztoikus nézetet, miszerint az összes világkorszakban ugyanazok az események játszódának le, és ugyanazok a lelkek születnének újjá. Szubsztanciális és akcidentális értelemben (Órigenész peripatetikus terminológiát használ) nem ismétlődhet meg ugyanaz. Ezt azzal illusztrálja, hogy olyan lenne a világok ismétlődése, mintha a magvetés során évről-évre csak ugyanoda hullanának a gabonaszemek, vagy mintha mindig ugyanaz az alak formázódna a hintésből (*Princ.* II. 4). Szerinte a kozmikus újjászületések során elvileg létrejöhetnek különböző világkorszakok, de ezek kimenetele szükségszerűen eltér az előzőktől. Lehetséges, hogy léteztek már fejlettebb vagy éppen rosszabb világok is, de Órigenész kimerítő ismeretek hiányában nem foglal

⁴¹⁵ Érdekességként megjegyzem, Alexandriai Philón is használta a *παλιγγενεσία* szót a *Vita Mosis* 2 XII. 65-ben, ahol a világ vízözön utáni megújulását értette alatta. Lásd PHILO OF ALEXANDRIA, *On the life of Moses, Book II. (De Vita Mosis)*, in *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)* 6 (trans. Colson, F. H. rev. Whitaker, G. H.), Harvard University Press–William Heinemann Ltd., Cambridge (Massachusetts)–London, 1984, 480. Római Szent Kelemen *Levele a korintusiakhoz* szintén megőrizte ezt a szót Noéval összefüggésben. (A magyar fordításban Ladocsi Gáspár nem a regeneráció szót használja, hanem a „megtérést”) Lásd *Apostoli atyák* (ÓKÍ 1) (szerk. Perendy, L.), Szent István Társulat, Budapest 2018, 113. Teológiai értelemben a legérdekesebb előfordulása a szónak az újszövetségi írásokban található, mindössze két helyen. A *Mt* 19,28-ban a *παλιγγενεσία* a Jézus második eljövetelekor történő testi regenerálódásunkat jelenti, míg a *Tit* 3,5-ben a keresztésről mint az újjászületés fürdőjéről (*λουτροῦ παλιγγενεσίας*) esik szó, valamint a Szentlélek általi megújításáról (*ἀνακαινώσις*). A szövegkörnyezet biztosít arról, hogy míg a *Mt* 19,28-ba foglaltakat még várjuk, ami a *Tit* 3,5 szól már megtörtént valóság.

állást e kérdésben. Talán bölcs döntést hozott, hiszen ellenfelei minden bizonnyal kiforgatták volna ezeket a spekulációkat is.

További eltérés a sztoikus vélekedésektől, hogy Órigenész szerint a konflagráció oka nem az egyik elem győzedelmeskedése a másik fölött, hanem Isten terve (*Cels. VIII. 72*).⁴¹⁶ Kelszosz például az özönvizek és a világégések ciklikus bekövetkeztében gondolkodott, melyek „a csillagok visszatérésétől és együttállásától függően történnek” (*Cels. IV. 11*).⁴¹⁷ Az alexandriai apologéta szerint a bibliai elbeszélésben – mely ősbiblia ezeknél a tanításoknál – nem asztrológiai jelenségek idézik elő a világvégét, hanem az emberi gonoszság (*Cels. IV. 12*).⁴¹⁸ Tény, hogy ez a vízözön esetében így volt, legalábbis a *Pentateuchus* papi teológiája így értelmezi. Az azonban, hogy a rossz fogja kiváltani ebben a világkorszakban az ekpürózist, nem áll ellentétben Isten azon szándékával, hogy mindenkit üdvözítsen. A világégés ugyanis a tisztulás eszköze, a végső cél pedig az apokatasztaszisz. Egyfajta alapszöveggként tekinthetünk a VIII. 72-re⁴¹⁹ és a IV 69-re⁴²⁰ (melyet nem kronológiai, hanem logikai sorrendben idézek):

<i>Cels. VIII. 72</i>	<i>Cels. IV. 69</i>
<i>A sztoa hívei mármost azt mondják, hogy amikor az egyik elem véleményük szerint győzedelmeskedik a többi fölött, eljön a világégés, midőn minden tűzzé válik. Mi viszont azt állítjuk, hogy egyszer az Értelem (λόγος) minden értelmes természet fölött győzedelmeskedni fog, és minden lelket átformál önmaga tökéletességére, mégpedig amikor mindegyikük pusztán tulajdon szabadságánál fogva azt választja, amit az Értelem kíván, és olyan lesz, amit választ. És valószínűtlennek tartjuk, hogy ugyanúgy, ahogy a testi betegségek és sebek között előfordul olyan baj, amelyen</i>	<i>Istennek nincs szüksége az újonnan javításra [...] Isten nem úgy végez javítást a világon, amikor víz- és tűzözönnel tisztítja meg azt, mint egy ember, aki hiányosan és igen ügyetlenül alkotta meg művét. Hiszen Isten megakadályozza a rossz árvának tovaterjedését. Sőt, szerintem rendezett módon teljességgel meg is semmisíti azt mindenek javára. [...] Tehát az Isten mindig megszünteti a hibákat újonnan javítással. Ugyanis bár mindent a legjobban és legszilárdabban rendezett el a mindenség teremtésekor, attól még nem kevésbé kellett neki egyfajta orvosságot nyújtani a</i>

⁴¹⁶ ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen*, 646–648.

⁴¹⁷ Uo. 259.

⁴¹⁸ Uo. 260.

⁴¹⁹ Uo. 646–648.

⁴²⁰ Uo. 318.

<i>semmilyen orvosi tudás sem képes úrrá lenni, ugyanúgy képtelen lenne a mindekfölötti Értelmes Lény és Isten kigyógyítani a bűnből a lelkeket. Hiszen az Értelem és az ő gyógyító ereje erősebb az összes, lélekben található rossznál [...] a gondoskodás célja a rossz megsemmisítése.</i>	<i>bűn betegeinek és a bűntől mintegy bepiskolódott egész világnak. S bizony soha nem volt és nem lesz rest az Isten minden egyes lénnel(!) időben megtenni azt, amit e változó és átalakuló világban illik vele megtennie...</i>
--	---

Végezzünk most el egy gondolatkísérletet. Ha Órigenész szerint a szellemi létezők azért váltak lelkekké, mert kihültek, akkor ez az ekpürózis, ez az áttüzesedés talán a bukott létből a szellemi világba visszavezető folyamatként is értelmezhető. Talán mindannyiunknak az a célja, hogy Istennek egészen égő áldozat (*όλόκαυστος*) legyen újra, ahogyan a legfőbb angyalok (ἁγῆς). Az egészen eléggő áldozatra használt szó ugyanis a héberben az עֹלָה, ami a felmenni igéből eredeztethető. Emelkedés nem csupán fizikai értelemben, hanem úgy, ahogyan Jézus is felment az Atyához.⁴²¹

Visszatérve az apokasztatisz tanítására – lévén központi elem Órigenész kozmológiájában –, nem marad más hátra, mint hogy összefüggésbe hozzuk az ekpürózissal és a ciklikus megújulással. Hogyan viszonyulnak egymáshoz ezek a fogalmak? Az alexandriai mester bibliai szöveghelyekkel megtámogatva fenntartja a világkorszakok elméletét (pl. *Ef* 2,7 – *αἰῶσιν* – az *αἰών* többszáma; *Mt* 12,32). Ez utóbbi idézet azért érdekes, mert a *Princ.* II. 5-ben az „e világkorszakban és azonfelül” mondat eredetileg Jézus szájából hangzik el, ami súlyt ad a kijelentésnek. Ez az azonfelül (*ἐν τῷ μέλλοντι*) Órigenész szerint a világciklusokat betetőző apokasztaszisra utal, amire csak keressük a megfelelő szavakat, mint például: „Isten minden mindenben”. Mivel az alexandriai tanító szerint elvileg nincs kizárva, hogy több világkorszak van, felmerül az a kérdés, hogy csak egy apokasztaszisz van, vagy pedig mindegyik ilyen ciklushoz tartozik egy beteljesülés? Az aión Órigenész számára mindenképpen horizontális, történeti valóságot jelent,

Az órigenészi kozmológia belső logikája szerint csak egyetlen beteljesülés van, mely betetőz mindent:

⁴²¹ Órigenésznél a „felmenni” és „lemenni” elsősorban spirituális fogalmak. Lásd ÓRIGENÉSZ, *A betű öl, a szellem élte*. Tizenhat homília a Teremtés könyvéhez, 194-196.

*van valami nagyobb, mint a világekorszak vagy világekorszakok, talán még annál is nagyobb, mint a világekorszakok világekorszaka, az ugyanis, amikor már nem világekorszakban van a mindenség, hanem Isten minden mindenkiben.*⁴²²

Ez után már nincs új világekorszak, nincsen újjászületés és olyan folyamatos (látszólag céltalan) ismétlődés, mint a sztoikusoknál.⁴²³ Függetlenül attól, hogy mennyi aión van, akkor az *ekpürózis* mindegyiket megtisztítja és harmonizálja. Tehát az órigenista kozmológia elvileg megenged két eshetőséget, azt is, hogy több korszak van, de azt is, hogy csak ez az egy. A lényeg az, hogy a teremtés fokozatosan fejlődik és emelkedik Istenhez. Csakúgy, mint ahogy az egyes ember is az Írások szellemi értelmének fürkészése által.

A *palingeneziszt* a korábbi kutatás nem igazán tartja az apokatasztazisztól különálló fázisnak, inkább annak részeként értelmezi.⁴²⁴ Az újabb kutatások azonban a megtisztulás utáni, végső beteljesedés előtti állapotként értelmezik. Talán elmondhatjuk, hogy a palingenezis a sztoára jellemző módon az anyagi világ létesülésére és szükségességére fókuszál,⁴²⁵ teológiai értelemben viszont az apokatasztazisz a központi fogalom.

Visszatérve az első alapszöveghez (*Cels. VIII. 72*), Somos Róbert megjegyzi, hogy az „értelem” szónak itt erős krisztológiai felhangja van – hozzáteszem a logosztan keresztény recepciója miatt, melyről már máshol tárgyaltam.⁴²⁶ Hangsúlyos elemek még a következők:

- a szabadság és szabad akarat motívuma;
- a tökéletesen integrálódott értelem szerinti élet (sztoikus hatás);
- a transzcendencia mimetikus ismerete – azaz az utánzás által magunkra öltött szentség;

⁴²² *Princ. II. 3,5* ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról*, 166.

⁴²³ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 817.

⁴²⁴ CLARK, E. A., *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton 1992, 178–205. vö. DANÉLOU, J., *i. m.*, 190–225. vö. CROUZEL, H., *i. m.*, 239–275.

⁴²⁵ EDWARDS, M., *i. m.*, 122–145. vö. MCGUCKIN, J. A., *The Westminster Handbook to Origen*, 98–115. vö. Ramelli, I. E. L., *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Brill, Leiden 2013, 450–490.

⁴²⁶ LÉVAI, Á., *Portrét az Emberszerető Fiúistenről. Alexandriai Kelemen és az apologéták színes logosztana*, 58–76.

- az imagináció – azaz a „szívünkbe” helyezett kép, és a lélek azonosulása a tárggyával,⁴²⁷ mely jól összekapcsolható a képmás-teológiával.

Az egész hetvenkettedik fejezet figyelemre méltó. A folytatásban Órigenész megemlíti egy idézetet *Szofonias könyvéből* (*Szof* 3,7–13), ahol az „összes csonka vesszőt” az összes (!) gonoszra vonatkoztatja. Mind elpusztul majd – állítja. Ez is azt a nézetet erősíti meg, hogy Órigenész minden gonoszság megszűnését – ám nem szubsztanciális értelemben – tanította. Feltehetjük a kérdést, hogy tekinthetünk-e az *Ószövetség* ítéletes jövődöléseire úgy, mint az ekpürózis profetikus és költői megfogalmazásaira? S vajon lehetnek-e az üdvösséget hirdető orákulumok az apokatasztaszisz nagykövetei? Úgy vélem igenlő választ adhatunk.

Órigenésznél a lelkek nevelése és korrekciója korszakok, világperiódusok sokaságán át zajlik, és szorosan összefügg a teremtményi szabadság dinamikájával. Ez a folyamat nem lineáris előrehaladásként jelenik meg, hanem olyan mozgásként, amelyben a létezők a szabadságuknak megfelelően „egyik rendből a másikba” kerülhetnek:

*Egyeseket az első, másokat az azt követő, néhányukat pedig a legvégső időben javít meg és hoz helyre az angyali, majd a magasabbrendű erők gyámkodása, mely igen nagy és súlyos, fölöttébb hosszantartó, több korszakon át zajló büntetések révén valósul meg.*⁴²⁸

A szakirodalomban ezért felmerül a kérdés, hogy Órigenész kozmológiája implikálja-e a ciklikus visszaesések és visszatérések végtelen sorát.⁴²⁹ Bár a szöveg valóban tartalmaz erre utaló elemeket, mégsem következik szükségszerűen, hogy az üdvösség felé vezető út végtelenül ismétlődő mozgásokból áll. Az *IKor* 15,28 kozmikus beteljesedése felől nézve teológiailag értelmezhető a végleges döntés lehetősége, amely meghozza a teremtet világ végső rendeződését. Ez különösen figyelemre méltó annak fényében, hogy Órigenész is többször említi: a helyreállítás némelyek esetében csak „a legvégső időben” következik be, ami nem zárja ki a történetileg értett, záró eszkatologikus döntést. Ezért az apokatasztaszisz lezárja az aiónok ismétlődő sorozatát, és egyfajta „ugrás” az Istembe.⁴³⁰

⁴²⁷ Ennek a megértéséhez ld. HAMVAS, B., *Magia-Szutra* (Hamvas Béla Kiskönyvtár 3) (szerk. Palkovics, T.), Medio Kiadó, Budapest 2021.

⁴²⁸ *Princ. I. 6,3* ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról*, 129-130.

⁴²⁹ VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház irodalma. Az első három század I. köt.*, 379.

⁴³⁰ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 161.

Órigenész szavaival: *Vajon mondhatjuk-e, hogy az egész jelen korszak egyetlen nap? Számunkra hosszúnak tűnik, Isten Krisztus és a Szentlélek élete szempontjából rövidnek – csupán egy kis ideig tartónak.*⁴³¹ Másik művében: *az Isten a Fia által teremtette a világkorszakokat...*⁴³² Az idő így Órigenésznél nem önmagába visszatérő kör, hanem Krisztusban összegyűjtött út: az aiónok egymásba nyíló rendje, amely végül átadja helyét annak az egyszeri és visszavonhatatlan beteljesedésnek, ahol Isten lesz minden mindenben.

Órigenész időfelfogásának egy másik fontos karakterisztikuma Krisztus szellemi eljövetele (*νοητὴ ἐπιδημία Χριστοῦ*). Az egyházatya szerint Krisztus mindig a világban volt, ezért megtestesülése egyfajta megjelenés az anyagi világban. Amikor Jézus eljött közénk, nem szűnt meg Istennek lenni.⁴³³ Megtestesülésével a történelmet afelé a vég felé irányította, melyet megvalósított feltámadása által. Tzamalikos szavaival: „a történelmet átszínezi a szüntelen kegyelem és a maradandó remény.” A történelemnek mostmár értelme van: Krisztus feltámadása helyreállította a világot, a mi feltámadásunk pedig Krisztus testében részesülve egybeesik elbukott állapotunk helyreállításával is.⁴³⁴

A kutató Órigenész idézeteit helyezi szembe M. Werner álláspontjával, ami a következő: „A gnosztikus iskolákban, az egyház gnosztizáló köreiben, és különösen az alexandriai keresztényeknél világosan kirajzolódik a hagyományos tanítással való alapvető szakítás Jézus halálának és feltámadásának üdvtörténeti jelentőségét illetően. A hellenisztikus vallásfilozófia révén végbemenő elkerülhetetlen doktrinális újrakonstruálás oly mértékben kibontakozott, hogy az így kialakuló új dogmában Jézus halálának és feltámadásának üdvösségtani jelentősége semmilyen formában nem kapott szerepet.”⁴³⁵

Az órigenészi szövegek ezzel szemben szorosan összekapcsolják a feltámadás és a végső helyreállítás tanítását; e kettő szétválasztása, illetve pusztá retorikai sémaként való kezelése teológiaiilag tarthatatlan. Nem hagyható figyelmen kívül továbbá az sem, hogy Alexandriai Kelemen és Órigenész következetes és elkötelezett küzdelmet folytattak a gnosztikus irányzatokkal szemben, s Órigenész egész eszkatológiája és teodíceája alapvetően antignosztikus beállítottságú.

⁴³¹ *CommMt. 15,31* ORIGEN, *The Commentary of Origen on the Gospel of St. Matthew* Vol. 1 (ed.&trans. Heine, R. E.), Oxford University Press, Oxford 2018. (ford. tőlem)

⁴³² *CommJoh. II. 10,72* ÓRIGENÉSZ, *Kommentár János evangéliumához*, 106.

⁴³³ TZAMALIKOS, P., i. m., 66-67.

⁴³⁴ Uo. 93.

⁴³⁵ Uo. 96. (ford. tőlem)

Amikor tehát Krisztus átadja a helyreállított teremtet az Atyának, az nem pusztán azt fogja jelenteni, hogy Istent fogjuk szemlélni, hanem Krisztusban valóban egy test leszünk Istennel, osztozni fogunk az isteni életben. Ez a legvégső remény – állítja a görög kutató.⁴³⁶

Következtetések

A fenti áttekintésből világosan kirajzolódik, hogy Órigenész apokatasztaszisz-tanítása már saját korában sem elszigetelt spekulációként jelent meg, hanem a korai keresztény eszkatológiai és szótériológiai viták összefüggésrendszerében, amely egyszerre érintette a teremtés rendjét, a feltámadás természetét, a lélek halál utáni állapotát, a szabadság végső jelentőségét és az idő értelmességének kérdését.

Methodiosz tanúsága különösen fontosnak bizonyul: megmutatja, hogy az apokatasztaszisz eredeti órigenészi tanítása nem redukálható kozmológiai sémákra, hanem szervesen kapcsolódik a megváltás pedagógiájához, a test teológiai értelmezéséhez és az ember fokozatos átalakulásának gondolatához. Kritikája nem tagadja Órigenész alapintuícióit, hanem azok antropológiai és üdvtörténeti súlypontjait igyekszik újrendezni.

A halál utáni létállapotra vonatkozó elképzelések vizsgálata – Órigenész, Eusztathiosz és Ágoston eltérő megközelítésein keresztül – nem pusztán történeti érdekesség, hanem kulcsfontosságú az apokatasztaszisz teológiai lehetőségének megértéséhez. E szerzők összevetése világossá teszi, hogy a végső helyreállítás gondolata nem elsősorban egyéni spekulációk terméke, hanem szorosan összefügg azzal, miként értelmezik az eszkatológiai időt és a halál utáni „köztes állapotot”. Amíg a korai keleti hagyományban a lélek útja és a teremtés kozmikus beteljesedése egységes perspektívában jelent meg, addig a nyugati gondolkodásban fokozatosan előtérbe került az individuális döntés véglegesége és a halálhoz kötött eszkatológiai lezárás. Ez a szemléletváltás alapvetően átalakította az üdvösségről való gondolkodás kereteit, és döntő módon hozzájárult ahhoz is, hogy Órigenész univerzális helyreállításról szóló tanítása később teológiailag problematikussá váljon.

Órigenész időfelfogása és kozmológiája nem ciklikus szükségszerűségek mentén szerveződik, hanem krisztológiailag strukturált történeti dinamizmusban bontakozik ki.

⁴³⁶ Uo. 267.

Bár átvesz bizonyos sztoikus fogalmi elemeket – így az ekpürózis és a palingeneszisz motívumát –, ezek nála elveszítik determinisztikus és örök körforgásra épülő jelentésüket. Az aiónok egymásra következő rendje nem önmagába visszatérő mozgás, hanem olyan folyamat, amely végső irányultságát Krisztus húsvéti misztériumából nyeri. Az apokatasztaszisz az egész történelmi-kozmikus rend belső telosza: az a beteljesedés, amely lezárja az aiónok sorát, és átvezeti a teremtetést abba az egyszeri és visszavonhatatlan állapotba, ahol „Isten lesz minden mindenben”. Órigenész számára ezért az idő nem semleges keret, hanem üdvtörténeti tér, amelyben Krisztus szellemi jelenléte folyamatosan formálja a világot, és amelynek végső értelme a teremtmények teljes integrációja az isteni életbe.

3. Üdvözülhet-e a Sátán és a démonok?

Módszertani előfeltevések

A következő fejezet célja annak vizsgálata, hogy Órigenész gondolkodásán belül milyen értelemben vethető fel a bukott szellemi létezők – mindenekelőtt a Sátán és a démonok – végső helyreállításának lehetősége. A kérdés megválaszolása két egymástól világosan elkülönített lépést igényel. (1.) Elsőként patrisztikus rekonstrukcióra törekszem: Órigenész szövegeinek belső összefüggéseit vizsgálom, különös tekintettel az apokatasztaszisz kozmikus dimenziójára és annak angelológiai implikációira. E szakaszban tudatosan tartózkodom a későbbi dogmatikai vagy rendszeres teológiai értékelésektől, és kizárólag az ókori forrásanyag intertextuális olvasatára szorítkozom. (2.) Második lépésben kerül majd sor arra a rendszeres teológiai mérlegelésre, amely a patrisztikus hipotéziseket pneumatológiai és szomatológiai szempontból vizsgálja felül. E megkülönböztetés azért szükséges, mert csak így kerülhető el az angelológiai rekonstrukció és az antropológiai-dogmatikai reflexió módszertani összeecsúsása.

3.1 A „Sátán üdvözülése” vádpont genezise és forráskritikai háttere

A démonok, illetve a Sátán végső helyreállításának kérdése Órigenész recepciótörténetében már korán polemikus hangsúlyt kapott, és a későbbi hagyományban gyakran evidenciaként jelenik meg az az állítás, miszerint az alexandriai teológus nemcsak az emberek, hanem a bukott szellemi létezők üdvösségét is tanította.

Órigenész azon kijelentéséről, mely szerint a végső helyreállításban nem lesz többé halál és ellenség (*Princ. III. 6,3*) Emanuela Prinzivalli így vélekedik: „A kritika egyetért abban, hogy ebben a megfogalmazásban a DIAVOLO végső üdvösségének állítása rejlik, amennyiben az ő szabad akarata, amelyet a rosszban gyakorolt, végül Istenhez (= a jóhoz) vezet vissza.”⁴³⁷ E megállapítás értelmezése azonban jelentős körütekintést

⁴³⁷ *Apocatastasi* in CASTAGNO A. M., *Origene. Dizionario*, 25. (ford. tőlem) Vö. „Órigenész nem ismer semmilyen örök tüzet és pokolbéli büntetést. Minden bűnös meg lesz mentve, még a démonok és a Sátán is megtisztul a Logosz által.” QUASTEN, J., *i. m.*, 87. (ford. tőlem)

igényel, hiszen már keletkezésének körülményei is olyan textuális és dogmatörténeti problémákat tárnak fel, amelyek elengedhetetlenné teszik a forráskritikai megközelítést.

Órigenészt már életében is olyan váddal illették, miszerint tanításában még a Sátán végső üdvössége sem volna kizárt. A *scriptor ecclesiasticus* maga leplezte le a hamisítást. Alexandriában élő barátainak egy levelet küldött, amiben a következőt írta: *habár azok gonoszságának és romlottságának atyjáról, akik kivettetnek a mennyek országából, azt mondják hogy üdvözülhet, amit még egy bolond sem mondana.*⁴³⁸ Jeromos szerint Órigenész vitapartnere eredetileg egy valentiniánus gnosztikus, Candidus volt, aki azt próbálta bizonyítani, hogy mindenki sorsa előre elrendeltetett, így a Sátáné is.⁴³⁹ Órigenész azonban hangsúlyozta: mindenki a saját szabad akaratának döntése miatt kárhozik el, nem pedig az eleve elrendelés következtében. Az értekezés Candidus általi „fejlesztése” nyomán a kérdés olyan polemikus formában került a köztudatba, mintha Órigenész a gonoszság mint gonoszság restaurációjáról beszélt volna. Valószínűleg már az is gyanút ébresztett kortársaiban, hogy neve egyáltalán felbukkant egy gnosztikus tanítóval kapcsolatosan.⁴⁴⁰

Rufinus *De adulteratione librorum Origenis* című írásában tehát határozottan tiltakozik az ellen, hogy Órigenésznek tulajdonítsák a démonok üdvözülésének tanát.⁴⁴¹ Korábban már ismertetett beszámolója szerint több órigenészi szöveg interpolációk és polemikus betoldások révén torzult, s kifejezetten elutasítja azt az állítást, hogy mestere valaha is azt tanította volna, hogy a Sátán üdvözülhet. Rufinus tanúsága nem csupán apologetikus védekezésként értékelhető, hanem a 4-5. századi órigenészi szöveghagyomány instabilitásának fontos dokumentuma is. E tanúságtétel arra utal, hogy a „Sátán

⁴³⁸ *Adversus libros Rufini* 2,18 SZENT JEROMOS, *Hieronimus önmaga védelmében egy vádaskodó ellen, Pammachiushoz és Marcellához Rufinus ellen (Adversus libros Rufini)* in *Az igaz hit védelmében*, 675. A kötet tartalmazza Rufinus fordítását is, ami Jeromos szerint tudatos félrefordítás: *Néhány olyan ember, aki szívesen vádolja felebarátait, az istenkáromlás vádjával vádol bennünket és tanításunkat [...] amikor azt mondják, hogy az én véleményem szerint a gonoszság és a pusztulás atyját, vagyis a Sátánt, meg kell váltani. Ez olyan dolog, amelyet senki nem mondhat, még akkor sem, ha elvesztette józan eszét és nyilvánvalóan őrrült.* Uo. 675-676. Jeromos szerint Órigenésznél elsősorban arról van szó, hogy Órigenész vonakodik átkot mondani az őt kiközösítőkre, hiszen még Mihály arkangyal sem átkozta meg a Sátánt. Véleményem szerint mindegy, hogy mi a kontextus, mindkettejük fordításában egybehangzóan megtalálható Órigenész vélekedése. Vö. BALTHASAR, H. U. V., *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a pokolról. Apokatastaszisz*, 178.

⁴³⁹ *Adversus libros Rufini* 2,19 SZENT JEROMOS, *Hieronimus önmaga védelmében... (Adversus libros Rufini)*, 677. Jeromos szerint azonban Órigenésznek „majdnem az összes műve tele van efféle tévedésekkel”, ezt jobb beismerni, mintsem képzeletbeli emberek eretnekségeit sejteni ott, ahol csak előfordulnak. Márpedig szerinte írásai hemzsegnak az ilyen tanításoktól. Uo.

⁴⁴⁰ MCGUCKIN, J. A., i. m., 15-16. Figyelemre méltó továbbá, hogy „az episztolában Órigenész óvatosabb magatartást tanúsít, mint a homíliákban, amelyeknek konkrét történeti indítékait legfeljebb feltételezni tudjuk” *Apocatastasi* in CASTAGNO A. M., *Origene. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2000, 27. (ford. tőlem)

⁴⁴¹ *De adulteratione librorum Origenis* 7 *Az igaz hit védelmében*, 458-459.

üdvözülése” formula egy olyan recepciós folyamat eredménye, amelyben a spekulatív kozmológiai tételek fokozatosan leegyszerűsödtek, majd dogmatikai vádpontokká meredtek (*Pan.* 8. vádpont). A későbbi polemikus irodalomban – különösen az órigenista viták során – e reduktív olvasat egyre inkább elszakadt az eredeti kontextustól, és önálló eretnekségi címkévé vált.

Mindez módszertani szempontból alapvető következménnyel jár. Órigenész démonológiáját nem lehet izolált mondatok vagy másodlagos összefoglalások alapján rekonstruálni. A kérdés csak a szövegkorpusz intertextuális olvasatában közelíthető meg. Éppen ezért a továbbiakban nem a későbbi vádformulákból indulok ki, hanem abból a belső teológiai logikából, amely Órigenész apokatasztaszisz-felfogását meghatározza.

3.2 A Sátán végső sorsának kérdése Órigenész rendszerében

A forráskritikai tisztázás után indokolt közvetlenül Órigenész saját teológiai horizontjából kiindulva megvizsgálni, milyen értelemben vethető fel a bukott szellemi létezők végső helyreállításának lehetősége. Ilaria Ramelli átfogó elemzése szerint Órigenész apokatasztaszisz-tana nem esetleges spekulációk sorozata, hanem koherens kozmológiai és antropológiai rendszerbe ágyazott gondolkodásmód, amelynek alapját az értelmes teremtmények közös eredete és szabadsága képezi.⁴⁴² Mivel Órigenész egész apokatasztaszisz tanítása antignosztikus teodícea, ezért megkerülhetetlen annak az alapos vizsgálata, hogy az alexandriai mit gondolt a világban lévő rosszról és annak végső sorsáról.⁴⁴³

A kutató hangsúlyozza, hogy Órigenész számára minden racionális létező – legyen ember vagy angyal – azonos teremtettségéből indul ki, s a köztük fennálló különbségek nem ontológiai szükségszerűségek, hanem a szabadság eltérő gyakorlásának következményei. A bukás ezért nem a természet megsemmisülését, hanem annak torzulását jelenti. E perspektívából a démonok sem kivételek az isteni pedagógia alól: megtisztulásuk módja és időbelisége radikálisan eltér az emberétől, de elvileg ugyanazon gyógyító rend alá tartozik: „Az isteni gondviselés minden teremtményre – még a démonokra

⁴⁴² RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 138-148

⁴⁴³ Uo. 176-177. A gnosztikus apokatasztaszisz nem holisztikus: mivel kizárja a testet a helyreállításból, és nem is univerzalista, mivel csak a kiválasztottak egy csoportjára terjed ki. Uo. 87-89; 210. A gnosztikusok szerint a „tökéletes ember” (*τέλειος*) már eleve helyreállítatott, a gonosznak tartott időn kívül került. TZAMALIKOS, P., *i. m.*, 197.

is – kiterjed, akik hosszú tisztulási folyamat és megvilágosodás által nem maradnak a gonoszságban, hanem visszatérnek angyali létmódjukba, felemelkedve az angyali rendekbe...⁴⁴⁴

Fontos azonban leszögezni, hogy Ramelli olvasatában Órigenész nem a gonoszság, mint gonoszság rehabilitációját tanítja. A végső helyreállítás nem a démoni identitás megőrzését, hanem annak felszámolását jelenti: a bűnös állapot megszűnését és a teremtett természet visszavezetését eredeti rendeltetéséhez. A sokat idézett „Sátán üdvözlése” formula ezért félrevezető, amennyiben elfedi azt a finom, de döntő különbséget, amely a személyes szabadság torzulása és a teremtett természet gyógyíthatósága között húzódik. Órigenész apokatasztaszis-konceptiójának egyik sarkpontja a „végső ellenség” megszűnésének tétele. Mivel csak Isten szubsztanciálisan jó, ezért a teremtmények ehhez a jóhoz képest különböző szinten helyezkednek el.⁴⁴⁵ Órigenész a gonoszokat – a *Szentírásra* alapozva – „nem létezőknek” tekinti, mivel nem hasonulnak a legfőbb Jóhoz, azaz Istenhez: *a „jó” és az „aki van” ugyanaz. Ellentétes azonban a jóval a rossz és a gonosz, és ellentétes a létezővel a nem létező. Ebből következően a gonosz és a rossz nem létező* – állítja Órigenész a *Jn 1,3* magyarázatakor.⁴⁴⁶ Csak Isten a lét teljessége, a gonosz nem létező (*οὐκ ὄν*), nincs ontológiai státusza. A sátán ilyen értelemben nevezhető antiszemélynek.⁴⁴⁷

Ez azonban nem azt jelenti, hogy az Isten által teremtett létező véglegesen felszámolásra kerülhetne Isten üdvözítő tervében – ahogyan azt például Philón is elgondolta. Nem magát a bűnöst égeti el ugyanis a „másvilági tűz”, hanem annak alantas vélekedéseit (*φαῦλα δόγματα*) és torzult gondolatait (*μοχθηροὶ λόγοι*).⁴⁴⁸ Ramelli további érveket hoz

⁴⁴⁴ Uo. 148. (ford. tölem) Így szól a mondat második fele: „mivel minden értelem démonná változhat vagy visszatérhet eredeti állapotába” Ez azonban nem igaz, hiszen Blosser rámutatott, hogy „ez nem azt jelenti, hogy az angyalok emberré válhatnak, vagy hogy az emberek démonokká – nincs okunk azt feltételezni, hogy bármely teremtmény egynél többször elbukna – ez inkább azt jelenti, hogy minden értelmes létező aszerint foglalja el helyét ilyen vagy olyan formában, hogy milyen mértékben részesedik az isteniből.” BLOSSER, P. B., *i. m.*, 208. (ford. tölem)

⁴⁴⁵ *minden egyes értelmes természet átmehet az egyik rendből a másikba, és bármelyikből eljuthat mind-egyikbe, minthogy szabad döntésképpessége által mozgásainak és törekvéseinek megfelelően előre haladni és visszafejlődni is tud. Princ. I. 6,3* ÓRIGENÉSZ: *A principiumokról*, 130. Ez azt jelenti, hogy minden értelmes létezőnek egy természete van. A különbözőség a szabadság különböző használatából ered, melyek előzetes okai (*αἰτίαι πρὸς βύτηται*) a bukás által létrejött állapotoknak. BLOSSER, P. B., *i. m.*, 173-174.

⁴⁴⁶ *CommJoh. II. 13* ÓRIGENÉSZ, *Kommentár János evangéliumához*, 111-112. Ramelli megemlíti még egy érvet, az *Adamantius dialógusából*, mely arról beszél, hogy senki sem a létezése miatt rossz, hanem azért amit tesz. A rosszak nem szubsztanciák, hanem a szubsztanciákhoz járuló akcidentális tulajdonságok, a szabad akarat révén. RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 220.

⁴⁴⁷ RATZINGER, J., *Abschied vom Teufel?* in *Dogma und Verkündigung*, Weidel, München–Freiburg 1973, 233-234.

⁴⁴⁸ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 142.

fel azzal kapcsolatosan, hogy Órigenész rendszerében a tűz csak átmeneti jellegű és a halál sem végleges. Egy 6. századi bizánci teológus, Stephanus Gobarus például következetesen órigenészi tanításként kezeli a kérdést.⁴⁴⁹

Ahogy a halál sem tartozott eredetileg Isten teremtéséhez – és ezért nem lehet helye a végső beteljesedésben sem – úgy a Sátán sem tartozik a dolgok természetes rendjébe. Mivel Órigenész látja, hogy a démonok esetében kezdetben angyalnak teremtett létezőkről van szó, az olvasóra bízva annak eldöntését, hogy vajon képesek-e mind jobban hasonulni a Jóhoz, vagy pedig a gonoszság „mintegy természetükké válik”. Az alexandriai tanító egyrészt nyitva hagyja a kérdést, és egyéb művében lehetségesnek tartja e második eshetőséget: *igazolhatod a hazugról, hogy nem alkatánál fogva adott lényege ez, hanem változás folytán, saját választása révén lett ilyen [...] ekként gyökeresedett meg.*⁴⁵⁰ Másrészt azonban, ha a rossz választása az ördög részéről valóban a természetévé válna – Órigenész logikája szerint –, el kellene tűnnie, mivel *ipso facto* ontológiailag nemlétezővé változna.⁴⁵¹ Ehhez a ponthoz egy hivatkozás Órigenésztől: *Tudjuk ugyanis, hogy bár az ég, a föld s ami rajta van elmúlik (Mt 24,35), de a mindenség részeként vagy a nem fajaiként kezdetben az Istennél lévő Isten Igében lévő egyes létezők értelme (λόγοι) soha nem múlik el.*⁴⁵²

Arra, hogy ez vajon determinizmus-e Tzamalikos válaszol: „Arra a kérdésre, vajon ez a felfogás a determinizmus valamely válfaja-e, a következőképpen válaszolnék. A determinizmus egy olyan filozófiai tanítást jelöl, amely szerint minden esemény, cselekedet vagy döntés szükségszerű következménye előzményeknek – például fizikai, pszichológiai vagy környezeti feltételeknek –, amelyek az egyéni emberi akarattól függetlenek. A determinizmust rendszerint megkülönböztetik a fatalizmustól abban, hogy elismeri: bizonyos kimenetelek éppen a mi erőfeszítéseinkből – vagy azok elmulasztásából – fakadnak. Meggyőződésem, hogy Órigenészt teljes mértékben hidegen hagyta volna saját történelemfilozófiájának bármiféle címkézése. A »definiálás« igénye jóval később jelent meg, és az ariánus vita hívta életre, majd a zsinatokon a római jogi mentalitás hatása alatt vált meghatározóvá. A hit szabálya fokozatosan – de gyakorlatilag – asszimilálódott a polgári jog logikájához, hogy a tanítást a lehető legvilágosabban lehessen megfogalmazni, és ne maradjon semmiféle rés az eretnekség számára. Ez a szemlélet vezetett oda,

⁴⁴⁹ Uo. 203.

⁴⁵⁰ *CommJoh. XX. 21,174* ÓRIGENÉSZ, *Kommentár János evangéliumához*, 469.

⁴⁵¹ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 145.

⁴⁵² *Cels. V. 22* ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen*, 372.

hogy Órigenészt a lehető legkedvezőtlenebb feltételek között próbálták megérteni és megítélni. Ami tehát a determinizmust illeti, bár maga a kérdés anakronisztikus, annyit lehet mondani, hogy ha egyáltalán ilyen elv volna beilleszthető ebbe a történelemfilozófiába, az kizárólag a rossz »semmiségére« és annak szükségszerű végső eltűnésére vonatkozna – nem pedig a teremtményi és az isteni akarat dialektikus viszonyának bármiféle elkerülhetetlen előre meghatározására.”⁴⁵³

További érv az önmegsemmisülés lehetőségével szemben, hogy Órigenész szerint a lélek halhatatlansága kontingens módon tartozik természetéhez⁴⁵⁴: *hiszen mindent azért alkotott, hogy létezzen; és lehetetlen, hogy ne létezzen az, amit azért teremtett, hogy létezzen.*⁴⁵⁵ Nemcsak az emberek lelke, de az angyaloké és a démonoké is halhatatlan:

*Minden értelem, mely a szellemi fényből részesedik, kétségkívül azonos természetű minden értelemmel, amely hasonló módon részesedik a szellemi fényből. Ha tehát az égi hatalmak azáltal, hogy részesednek a bölcsességből és a megszentelésből, részt kapnak a mennyei fényből, azaz az isteni természetből, és az emberi lélek ugyanabból a fényből és bölcsességből részesedik, akkor ezek egymással azonos természetűek és azonos lényegűek; az égi hatalmak pedig romolhatatlanok és halhatatlanok [...] ha tehát valaki lényege szerinti megsemmisülést merészel tulajdonítani annak, ami Isten képére és hasonlatosságára teremtetett, az – úgy vélem – magára Isten Fiára is kiterjeszti az istentelenséget, hiszen a Szentírás őt is Isten képének hívja (2Kor 4,4; Kol 1,15).*⁴⁵⁶

Mindez világosan mutatja, hogy Órigenésznél az apokatasztaszisz nem a személyes szubsztanciák felszámolását, hanem a rossz mint állapot megszüntetését és a teremtett természet Logosz szerinti helyreállítását jelenti.

Henri de Lubac a Butterworth fordításához írt bevezetőjében is hasonló következtetésekre jut: álláspontja szerint Órigenész belső teológiai logikája legalább elméletileg

⁴⁵³ TZAMALIKOS, P., i. m., 248. (ford. tölem)

⁴⁵⁴ BLOSSER, P. B., i. m., 238-239. Vö. mivel az ember lelke halhatatlan, ezrészt ez a fenyegetésnek tartott dolog a hallgatókat kívánja megtéríteni, másrészt az emberek vízőzönnel történő elpusztítása a föld megtisztulása... Cels. VI. 58 ÓRIGENÉSZ, Kelszosz ellen, 477. Vö. még gondolatban sem tudjuk elképzelni, hogy egy halandó létező halhatatlanná és egy romlandó természet romolhatatlanná változzon át [...] Mert nem ugyanaz, hogy a romlandó természet fölveszi a romolhatatlanságot, és hogy a romlandó természet romolhatatlanná változik át. Ugyanezt kell mondanunk a halandóságról is... CommJoh. XIII. 61,427 ÓRIGENÉSZ, Kommentár János evangéliumához, 391.

⁴⁵⁵ Princ. III. 6,5 ÓRIGENÉSZ, A princípiumokról, 343.

⁴⁵⁶ Princ. IV. 4,9-10 Uo. 418-420.

kikényszeríti annak elismerését, hogy a végső helyreállításban az ördög is részesülhet – noha nem mint „ördög”, hanem mint eredeti angyali természetéhez visszavezetett teremtmény. Valóban megalapozott ez az érv, hiszen Órigenész egyértelműen kimondja, hogy:

*Ő pedig, akiről írva van: A mindenható Úrral szemben nyakaskodik (Jób 15,25 – LXX), maga is az alávetettek között lesz, legyőzve, hogy engedjen az Isgének, és Isten képmásának alá legyen vetve, és Krisztus lábai zsámolya legyen.*⁴⁵⁷

Lubac azt is hangsúlyozza, hogy Órigenész gondolkodásának belső logikája kényszerítette rá, hogy legalább elméletileg elismerje az ördög üdvösségének lehetőségét.⁴⁵⁸ De Lubac ezt elsősorban a *Princ.* kulcshelyeire alapozza. Órigenész szerint: *a véget olyannak tartjuk, hogy benne minden ellenség Krisztus alá lesz vetve, le lesz győzve az utolsó ellenség, a halál, és Krisztus, miután ő alá lesz vetve minden, átadja az uralmat az Istenatyának.*⁴⁵⁹ A mű későbbi magyarázata világossá teszi, hogy az „utolsó ellenség” lerontása nem a teremtett szubsztancia megsemmisítését jelenti, hanem az ellenséges akarat megszűnését: Isten nem semmisíti meg azt, amit a létezésre hívott, hanem a torzult szándékot gyógyítja meg. A gonosz ebben az értelemben nem ontológiai realitás, hanem az akarat elhajlása; következésképpen elvileg felszámolható.

E rendszerben három alapelv kapcsolódik össze: (1.) Isten jóságának egyetemesége, amely nem engedi meg, hogy a teremtés egy része végleg kívül maradjon az isteni gondviselés hatókörén; (2.) a teremtett szubsztancia megmaradásának elve, amely kizárja a létezők szubsztanciális megsemmisülését; valamint (3.) a rossz nem-szubsztanciális jellege, amely szerint a gonoszság nem önálló létmód, hanem gyógyítható torzulás. E három premissza együtt vezet ahhoz a következtetéshez, hogy a démonok helyreállítása Órigenész rendszerében nem dogma, hanem logikai melléktermék (*epiphenomenon*): nem tanított tétel, hanem olyan következmény, amely elkerülhetetlenül adódik, ha e premisszákat következetesen végiggondoljuk. Ebben az értelemben beszélhetünk – de Lubac

⁴⁵⁷ *CommJoh. XXXII. 3,32* ÓRIGENÉSZ, *Kommentár János evangéliumához*, 569.

⁴⁵⁸ ORIGEN, *On First Principles* (Christian Classics) (trans. Butterworth, G. W.), Ave Maria Press, Notre Dame 2013, liii-lvi.

⁴⁵⁹ *Princ. I. 6,2* ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról*, 126. Órigenész később elmagyarázza, hogy mit/kit ért „halál” alatt: *az utolsó ellenségnek ezt a lerontását nem úgy kell érteni, hogy az Isten által alkotott szubsztanciája megsemmisül, hanem úgy, hogy szándéka és ellenséges akarat, amely nem Istentől, hanem tőle magától származik, megszűnik [...] hiszen mindent azért alkotott, hogy létezzen; és lehetetlen, hogy ne létezzen az, amit azért teremtett, hogy létezzen [...] az Isten általi létezésre és megmaradásra teremtett létezőket nem érintheti szubsztanciális megsemmisülés... Princ. III. 6, 5 Uo. 343-344.*

nyomán – belső kényszerről: nem pszichológiai motivációról, hanem a teológiai rendszer koherenciájából fakadó szükségszerűségről.

A végső állapot stabilitásának kérdését Anders-Christian Jacobsen a szeretet irreverzibilitásának gondolatával próbálja megoldani. A kutató szerint az isteni pedagógia és a szeretetben elért tökéletesség olyan belső átalakulást eredményez, amely után az értelmes létezők már nem élnek szabadságukkal Isten ellenében.⁴⁶⁰ Ezt erősíti meg az a római levélhez írt kommentárhely is, amely szerint, amikor a szeretet a Szentlélek által betölti a szívet, „a szeretet soha nem bukik el” (*CommRm. V. 10,14-15*).⁴⁶¹ A végső állapot stabilitása így nem külső kényszerből, hanem a szeretet belső irreverzibilitásából fakad. *Hissen az Értelem és az ő gyógyító ereje erősebb az összes, lélekben található rossznál, és Isten akarata szerint jut el minden egyes lélekhez...*⁴⁶² Órigenész tehát „nem tud elképzelni olyan teremtményt, amelyik Isten mérhetetlen és átható szeretetét visszautasítaná, miután már egyszer megtapasztalta”.⁴⁶³

E gondolat visszhangját találjuk meg Giovanni Papini Sátánról szóló művének záró oldalain, ahol az órigenészi hagyományra és az egyházi írók elszórt megjegyzéseire támaszkodva azt a kérdést veti fel, vajon az „első lázadó” végleges kizárása összeegyeztethető-e az örök szeretet önazonosságával. Papini következtetése – miszerint amikor minden ellenállás és dac kialszik, a szeretet már nem tagadhatja meg önmagát még a „legvénebb kárhozottaktól” sem – teológiailag nem normatív, de intuíciójában hűen tükrözi azt a feszültséget, amely Órigenész gondolkodásában is jelen van: ha a szeretet valóban soha nem bukik el, akkor a végső helyreállításban nem a gonosz megsemmisülése, hanem annak átalakulása válik döntő kérdéssé.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ JACOBSEN, A. C., i. m., 43-44.

⁴⁶¹ *Ha ugyanis a lélek ebben a tökéletességben odáig emelkedik fel, hogy teljes szívből, teljes elmével és teljes erőből szereti Istent és embertársát, mint önmagát, hol lesz helye a bűnnek? [...] Mindebből nyilvánvalóan kitűnik, hogy [...] ha valaki el is fog jutni a tökéletességnek erre a csúcsára –, a szabad döntés képessége még sokkal kevésbé képes minket elválasztani az ő szeretetétől. [...] Ezért az, aki fényhozó volt, és fölkelt az égen, illetve aki születésétől fogva makulátlan volt, és a kerubokkal lakott együtt, képes volt lebukni azelőtt, mielőtt a szeretet köteléke megkötözte volna Isten Fiának jótéteményei irányában, később viszont, amikor Isten szeretete a Szentlélek révén mindenki szívében lekezdett szétáradni, bizonyosan bekövetkezik az, amit az Apostol állított: a szeretet soha nem bukik el. (CommRm. V. 10,14-15) ÓRIGENÉSZ, Kommentár a Római levélhez, 399-400.*

⁴⁶² *Cels. VIII. 72.* ÓRIGENÉSZ, *Kelsozsz ellen*, 647. Egy szakasz *Adamantius dialógusából* arról beszél, hogy már maga a szabad akarat is azért adatott meg, hogy a teremtmények szeretet által indítatva a jobbat válasszák. RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 221.

⁴⁶³ BLOSSER, P. B., i. m., 259. (ford. tőlem)

⁴⁶⁴ PAPINI, G., *The Devil* (trans. Foulke, A.), E. P. Dutton, New York 1954, 212-221.

Hogyan tudnak a létezők végleges elköteleződést tenni a Jó mellett úgy, hogy szabad akaratuk is megmarad? Órigenész Krisztust állítja példaként, aki vétkezhetségtelen és szabad akaratú:

*Krisztus lelke úgy választotta az igazságosság szeretetét, hogy hatalmas szeretete folytán elválaszthatatlanul és elkülöníthetetlenül kapcsolódott hozzá, úgy, hogy a döntés szilárdsága, az érzelem hatalmas volta és a szeretet kiolthatatlan heve kizárta a fordulat és az elváltozás mindenféle fordulát, és úgy állapotodott meg döntésében, hogy az érzelem a hosszú megszokás folytán már természetévé vált.*⁴⁶⁵

Nem példa nélkül való a tehát a végleges elköteleződés és a mindvégig szabad akarat! Krisztus olyan példát ad nekünk, akit, ha utánozunk, és megtanulunk követni ebben a folyamatban, akkor lehetőségünk van feloldani ezt az egyébként megoldhatatlannak tűnő filozófiai problémát, melyet egyesek az órigenészi rendszer „leggyengébb pontjának” tartanak. Ramelli felsorol két érvet azzal kapcsolatban, hogy Órigenész miért utasította el a végtelen bukások sorozatának lehetőségét: (1.) Krisztus áldozatát lehetetlen megismételni, az minden teremtett értelem számára és minden aión számára abszolút érvényű. Ebből az is következik, hogy eme létezők mindegyikének üdvössége Krisztus kereszttől függ: *Ő a kiváló főpap, aki egyszeri áldozatként nem csak az emberekért, hanem minden szellemi lényért feláldozta magát [...] gondoskodik arról, hogy minden egyes teremtményben lévő hiányosságokat kipótolja...*⁴⁶⁶ (2.) az aiónokat betetőzi az apokatasztasisz, amelyben a teremtett értelmek fel fognak fejlődni Isten szeretetéhez. A kezdet és a vég ugyan összetartoznak, de mivel a vég felülmúlja a kezdetet, a teremtmények Istenhez önként és szabad akaratból fognak ragaszkodni, akaratuk egyesül és elutasítja a rosszat. Ezért jobb a vég, mint a kezdet.⁴⁶⁷

A rendszerlogikai megközelítéssel szemben Henri Crouzel módszertani féket alkalmaz, és azt mondja: „rendkívül óvatos és árnyalt választ kell adnunk az apokatasztasisz egyetemességére vonatkozó kérdésre Órigenésznél”.⁴⁶⁸ Rámutat arra, hogy a fennmaradt szöveganyag kétirányú: míg egyes *Princ.* passzusok valóban a „halál” mint ellenséges

⁴⁶⁵ *Princ. II. 6,5* ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról*, 200.

⁴⁶⁶ *CommJoh. I. 35,255;258* ÓRIGENÉSZ, *Kommentár János evangéliumához*, 81-82. Vö. *sem a hitünk függetlenül Krisztus véréből, sem Krisztus vére hitünktől függetlenül nem nyújt megigazulást. Viszont a kettő közül mégis sokkal inkább Krisztus vére révén nyerünk megigazulást, mint a hit révén.* *CommRm. IV. 11,6* ÓRIGENÉSZ: *Kommentár a Római levélhez*, 314.

⁴⁶⁷ RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 169-171.

⁴⁶⁸ CROUZEL, H., *i. m.*, 265. (ford. tölem)

akarat megszűnésére utalnak, addig Órigenész alexandriai barátokhoz írt levele kategorikusan kijelenti, hogy még egy örült sem állítaná az ördög üdvösségét.⁴⁶⁹ Crouzel továbbá felhívja a figyelmet arra is, hogy Órigenész maga beszél a gonoszság „második természetű” válásának lehetőségéről (*πεφυστωμένον*), ami elvileg kizárhatja a megtérést. A kutató ezért arra a következtetésre jut, hogy Órigenész szövegei nem teszik lehetővé egy dogmatikusan rögzített állásfoglalás levonását: Crouzel szerint a démonok üdvössége sem egyértelműen állított, sem véglegesen tagadott tétel.

Az Órigenész-tanulmányok „atyja” szerint ez nem pszichológiai ingadozás jele, hanem teológiai feszültség következménye. Órigenész tudatosan tart együtt egymással nehezen összeegyeztethető elveket: Isten jóságának egyetemességét, a szabad akarat sértetlenségét és a *Szentírás* sokrétű eszkatológiai tanúságtételét.⁴⁷⁰ Kétirányú megfogalmazásai ezért nem következtetlenséget, hanem módszertani nyitottságot tükröznek. A démonok végső sorsa nála egyszerre strukturálisan valószínű és dogmatikusan nem rögzíthető kérdés marad.

Tzamalikos szerint téves Crouzel azon állítása, hogy Órigenésznél a rossz végső megszűnése csupán „nagy remény” volna. Meglátása szerint Órigenész gondolkodásában az eszkatologikus beteljesedés ontológiailag megalapozott, és nem bizonytalan várakozás, hanem szilárd meggyőződés. Crouzel félreértése abból fakad, hogy érvelését kizárólag a *Princ.* latin változatára korlátozza, amely önmagában nem alkalmas Órigenész álláspontjának megbízható rekonstruálására.⁴⁷¹

Összefoglalva: Órigenész álláspontja nem redukálható pusztá reménykedésre vagy szubjektív eszkatológiai optimizmusra. Megvizsgáltuk az apokatasztaszis-gondolatának kozmológiai és ontológiai kereteit vizsgáltuk: azt a rendszerlogikát, amelyben a rossz nem-szubsztanciális felfogása, a teremtettség megmaradásának elve és Isten jóságának egyetemessége együtt megnyitják a bukott értelmes létezők végső helyreállításának lehetőségét. E ponton azonban szükségessé válik a perspektíva váltása. A kérdés ugyanis nem merül ki abban, hogy a restauráció elvileg lehetséges-e, hanem abban is, hogy miként viszonyul ehhez a személyes szabadság konkrét gyakorlása. A következőkben ezért nem az apokatasztaszis ontológiájára, hanem annak antropológiai és

⁴⁶⁹ Uo. 262.

⁴⁷⁰ Ide tartozik, hogy Órigenész habozik a Gyeheňa örökkévalóságát illetően: hol nyitva hagyja a kérdést, hol az örökkévalóság felé hajlik, hol pedig a megtisztító jelleg dominál. Ez Crouzel szerint nem meggyőződés, hanem „a *Szentírás* állításainak összeegyeztetésére tett kísérlet”. Uo. 264.

⁴⁷¹ TZAMALIKOS, P., *i. m.*, 255.

egzisztenciális határára összpontosítok: arra, miként gondolja el Órigenész a szabadság megmerevedésének lehetőségét, és hogyan kapcsolódik ehhez az isteni kegyelem pedagógiai működése.

3.3 A szabadság megmerevedése mint határkérdés Órigenésznél

Órigenész rendszerében a bukott racionális létezők helyreállítása nem mechanikus szükségzerűségként jelenik meg, hanem következetesen a személyes szabadság és az isteni pedagógia dialektikus viszonyához kötődik. A *Princ.* több szakasza hangsúlyozza, hogy Isten nem determinisztikus rendet teremtett, hanem olyan világot, amelyben a teremtmények szabad akaratuk révén lépnek kapcsolatba az isteni pedagógiával:

*A szándékok alapján a rosszabbak jobbakká léphetnek elő, mások pedig jobbából rosszabbakká buknak, ismét mások megmaradva a jóban vagy még jobbakká emelkednek, illetve megmaradnak a rosszban vagy rosszból még rosszabbakká silányulnak.*⁴⁷²

E dinamika ugyanakkor nem relativizálja Isten elsőbbségét az üdvösség folyamatában. Órigenész egyértelműen kijelenti, hogy: *üdvözülésünk esetében is végtelenszer több műlik Istenen, mint rajtunk.*⁴⁷³ Ez a kijelentés első pillantásra akár a passzív megváltás gondolatát is sugallhatná, azonban a mű egésze kizárja az automatikus üdvözítés lehetőségét.

A szabadság és isteni kegyelem dialektikája világosan látható a *Róm* 9,21 és a *2Tim* 2,21 közti bibliai párhuzam értelmezésében (*Princ.* III. 1,21-24). A *Római levél* Isten szuverén döntéseit hangsúlyozza az üdvösség és a kiválasztás kérdésében. Az ember nem vitathatja formálójának döntéseit, Istennek jogában áll eltérő célra rendelni bárkit. A *Timóteusnak írt második levél* azonban erkölcsi buzdítást ad, az ember alkalmassá tudja magát tenni Isten szolgálatára, képes legyen megtisztulni azért, hogy „megtisztelő rendeltetésű edénnyé” változzon.⁴⁷⁴ Míg az első passzus inkább a predesztináció és a feltartóztathatatlan kegyelem irányába mutat, addig a második az erkölcsi megtisztulás és

⁴⁷² *Princ.* III. 1,23 Uo. 286.

⁴⁷³ *Princ.* III. 1,19 Uo. 281.

⁴⁷⁴ A kabbalában és a héber misztikában a כֶּלִי, az „edény/tartály” az isteni fény (אוֹר) befogadója. Az edények összetörése hozza létre a fizikai világ töredezett állapotát, melyet az embernek kell helyreállítania (תִּיקּוֹן). A testre használt másik kifejezés a גִּי, melynek jelentése „porhüvely”. Ebben lakozik a lélek (נֶפֶשׁ). Az edény-metaphora valószínűsíthetően egyiptomi eredetű gondolat (lásd Khnum isten). A kabbalában és Pálnál is formálható és megtisztítható edény az ember, mely hordozhatja és közvetítheti az istenit.

megszentelődés lehetőségét villantja fel. Órigenész szerint ez a két nézőpont feloldható egyetlen tökéletes állítássá:

*Sem mi nem tudunk szabadon cselekedni úgy, hogy Isten ne tudna róla, sem az Isten tudása nem kényszeríthet minket az előrehaladásra, ha semmit sem teszünk hozzá ehhez a jó érdekében. Sem szabadságunk nem tesz minket tisztessé vagy dicstelenné úgy, hogy Isten nem tud róla, sem az, ha nem használjuk fel méltó módon a szabadságot. Az pedig, ami Istenen múlik, nem rendel senkit tisztessé vagy dicstelen célra, ha nincs ott a különbség valamiféle anyagként a mi elhatározásunk, amely vagy a jobb vagy a rosszabb felé hajlik.*⁴⁷⁵

A megváltás folyamata Órigenésznél egyszerre isteni és emberi esemény: nem beszélhetünk tisztán passzív üdvösségről, ugyanakkor nem is képzelhető el olyan emberi szabadság, amely az isteni kegyelemtől hermetikusan elzártan működne. Az üdvösség teológiájának e paradoxonát úgy lehet a legpontosabban megfogalmazni, hogy az isteni mindenhatóság és a teremtményi szabadság nem egymással versengő princípiumok, hanem az üdvösség misztériumában egymást átható valóságok. A szabad akarattal rendelkező teremtmény üdvözítésének kérdése úgy látszik, hogy olyan teológiai paradoxon, mint például az a kérdés, hogy „tud-e Isten olyan követ teremteni, melyet nem tud felemelni.” Olyan szabad akarat nincs, amelyet Isten a létező saját akaratát mellőzve üdvözíteni tudna.⁴⁷⁶

Az edény metaforája azt is kifejezi, hogy mennyire fontos kiüresednünk és befogadnunk, valamint közvetítenünk az isteni jelenlétet.⁴⁷⁷ Krisztus önkiüresítése (κένωσις) és egész életútja ennek az isteni jelenlétnek a transzparenssé tételéről és közléséről szolt. Személyében a szabadság és a kegyelem nem ellentétes tényezők, hanem az üdvösség egyetlen istenemberi aktusában egyesülnek. E krisztológiai horizont teszi érthetővé, hogy a megváltás sem Órigenész rendszerében, sem a modern teológia értelmezésében nem

⁴⁷⁵ Princ. III. 1,24 ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról*, 287.

⁴⁷⁶ Vö. „Az ember akaratát azonban semmire sem lehet rákényszeríteni. Ha Isten lényegileg többet tenne annál, mint hogy sürgetőleg szólítja az akaratot, az akarat szabadságával együtt megszűnne az embernek az önmagában való jóra és Jézus Krisztus Istenére irányuló öntranszcendenciája is; Isten egyidejűleg kényszerítené és szeretné az embert, ami logikai és valóságos ellentmondás. Szeretet csak szabadságból fakadhat.” MÜLLER, G. L., *Katolikus dogmatika*, 545.

⁴⁷⁷ Ugyanis az edény hasznossága az üresség-természetében rejlik. Tömör edénybe nem lehet belehelyezni semmit, ahogyan egy szobában sem tudunk mozogni, ha zsúfolásig tele van bútorokkal és tárgyakkal. Az üresség hasznosságát a nyugatnak még tanulnia kell, sokat meríthetünk a buddhista üres-teljesség/teljes-üresség tanításból.

ragadható meg determinisztikus automatikusságként – de pusztán emberi önmegváltás-ként sem.⁴⁷⁸

E dialektikus keret konkrét exegetikai formát ölt Órigenész *HomExod.* IV magyarázatában, ahol a tíz csapást nem végleges büntetésként, hanem a kegyelmi pedagógia fokozatos kibontakozásaként értelmezi: az isteni beavatkozások először az értelemhez és az erkölcsi belátáshoz szólnak, s csak később érintik a teljes egzisztenciális szintet. A „megkeményítés” az alexandriai teológus szerint nem kezdeti ok, hanem egy folyamat végpontja, amely az isteni korrekció tartós elutasításából fakad. Ez megerősíti azt az alapelveket, hogy Isten cselekvése önmagában mindig jó és gyógyító, hatása azonban a befogadó szabadság állapotától függ. A *HomExod.* IV részletes allegorikus értelmezését és a tíz csapás pedagógiai struktúrájának kibontását – terjedelmi okokból – az *Appendix II*-ben közlöm.

3.4 Órigenész trichotomizmusa

Az előző alfejezetből világossá vált, hogy Órigenész üdvösségtana nem külsőséges jogi vagy morális kategóriákban mozog, hanem egy mélyebb antropológiai feltételezésre épül: arra, hogy az emberi (és tágabb értelemben a racionális) létezés belső struktúrája eleve nyitott az isteni pedagógia befogadására vagy elutasítására. A szabadság és kegyelem dialektikája ezért nem absztrakt elv, hanem konkrétan a lélek működésében válik érzékelhetővé. E ponton válik megkerülhetlenné Órigenész antropológiai alapmodelljének vizsgálata: miként tagolódik a racionális teremtmény belső világa, és ez milyen módon teszi lehetővé az előrehaladást, a visszaesést vagy akár a megmerevedést.

Azért is szükséges megvizsgálni Órigenész lélekfelfogását, mert az 553-as zsinat tizenöt anatómája közül szinte mindegyik tartalmazza a „lélek” kifejezést, s ilyen módon majdnem mindegyik közvetlenül Órigenész antropológiájára utal.⁴⁷⁹ Blosser szerint már Platónnál is megfigyelhető egyfajta gondolati fejlődés a lélek egységéről és annak három

⁴⁷⁸ Ahogyan azt Platón és a középplatonikusok is elképzelték. Az erények kiművelése és a filozófia művelése nem helyettesíti az isteni kegyelmet. BLOSSER, P. B., *i. m.*, 211-229; 234-235. Órigenész számára a kriszológia nélkül minden aszkézis eredménytelen. Uo. 236. Nem tekinthetünk el a szakramentális dimenziótól sem, az alexandriai számára az Új Szövetség magában foglalja nemcsak a Krisztus-eseményt, de az Egyház rítusait is. Uo. 236. Mindent összevetve: *Isten kegyelme és nem saját erényük folytán van részük a boldogság végső állapotában.* (Princ II. 3,3) ÓRIGENÉSZ, *A principiumokról*, 163.

⁴⁷⁹ BLOSSER, P. B., *i. m.*, 1-2.

különböző megnyilvánulásáról⁴⁸⁰. A középplatonikusok már inkább három, egymástól elkülönülő lélekrésztől beszéltek, a sztoikusok pedig következetesen a lélek osztatlan egységét hangsúlyozták. A peripatetikusokról se feledkezzünk meg, ők szívesebben beszéltek kétféle működési módról: a szenvedélyes és az értelmes lélek működéséről.⁴⁸¹

Órigenész alapvetően ez utóbbi irányvonalat követte, anélkül azonban, hogy a többi filozófiai hagyomány konstruktív elemeit elutasította volna. A sztoikusokat követve kijelentette, hogy a testi világ sokféleségével szemben az emberben meglévő egység princípiuma az egyetlen lélek. Ugyanakkor hangsúlyozta, hogy a lélekben kétféle működési mód (tendencia/lehetőség) különböztethető meg, nem pedig két, egymástól elkülönülő lélekrész – amint ez a későbbiekben részletesebb kifejtést nyer. Mivel Platón háromosztatú lélekfelfogását Órigenész szerint az Írások nem támasztják alá, ez az elmélet számára nem bizonyult követhetőnek. Mégis, összességében Órigenész inkább tekinthető platonistának, mint azok a középplatonikus szerzők, akik vagy a lélek egységét áldozták fel a háromosztatúság hangsúlyozása érdekében, vagy éppen mindenfajta belső megkülönböztetést feladtak egy sztoicizáló megközelítés jegyében.⁴⁸²

Órigenész a hármasságot tehát a teljes létezőre transzponálta, biblikus alapon, ahogyan az Szent Pálnál leveleiben is megfigyelhető (*1Tessz* 5,23). Igaz, hogy az ortodoxiában a trichotomista antropológia némi ellenérzést váltott ki – hiszen ez a tanítás a gnosztikusok kedvelt sémája volt, és alapanyaga lehetett az apollinarista krisztológiának is –, mégsem Órigenész volt az első, aki a létezőt szellemre, lélekre és testre osztotta fel.

Irenaeus a valentiniánusokkal folytatott párbeszédében érlelte ki azt a tanítást, hogy az ember nem osztható szét különálló részekre, mivel a test, lélek és szellem együtt alkotják az emberi személyt. Már *Az apostoli igehirdetés feltárása* című alkotás 42. fejezetében is kimutatható ez a hármasság, ahol Irenaeus így írja le a feltámadást: *A test visszazakapja a lelket, és vele együtt a Szent Lélek ereje támad fel, aki bevezeti az Isten országába.*⁴⁸³

Részletesen kifejtve az ember hármasságáról a *Haer.* V. 6-ban olvashatunk. Irenaeus szerint az ember nem azért „spirituális”, mert a teste el lenne tulajdonítva, vagy el lenne ragadva, vagy mert pusztán spirituális (az eredetiben meztelen) lenne. Az ember a

⁴⁸⁰ Ezek a következők: vezérlő értelem (*νοῦς*), indulatos lélekrész (*θυμός*) és vágyakozó lélekrész (*ἐπιθυμία*).

⁴⁸¹ Uo. 18-26.

⁴⁸² Uo. 26-37.

⁴⁸³ SZENT IRENAEUS: *Az apostoli igehirdetés feltárása*, 713.

Szentlélekben részesedik (azaz Isten szellemében), és teljesen szellemivé válhat: *Secundum participationem Spiritus existentes, sed non secundum defraudationem et interceptionem carnis, et nude hoc ipsum solum.*⁴⁸⁴ Az apologéta szintén a Tessz 5,23-ra építi mondanivalóját. Az ember a szellem és a lélek mint istenképmás összekeverése és egyesítése (*commixtio et adunitio*) által jön létre. A test hozzákeverése (*admixtio*) ezt követően történik. A három együttesen tesz ki egy tökéletes embert: *Commixtio autem et unitio horum omnium perfectum hominis efficit.*⁴⁸⁵ E három emberalkotó reintegrációja a létező üdvössége. Ha bárki eltávolít egyet is ezen alkotók közül, az már nem az egész ember lesz, hanem csak bizonyos rész.

Órigenész a test-lélek-szellem egységének gondolatát egész életében változatlanul vallotta – állítja Crouzel.⁴⁸⁶ Az egyházatya szerint az ember „testet használó lélek”⁴⁸⁷, ez a lélek pedig a következő „kordinátarendszerben” mozog:

1. *Szellem* – „A πνεῦμα a test célja (τέλος), és az emberi személy minden mozgása – test, lélek és értelem – úgy rendeződik, hogy a szellem felé haladjon, ezáltal pneumatizálódjon.”⁴⁸⁸ Ellentétben a Szentlélekkel, ez egy teremtetett részesedés, mely minden emberben megvan, nemcsak a megkeresztelteknél. A Róm 8,16 és az 1Kor 2,11 elég textuális alapot szolgáltat a *scriptor ecclesiasticus* számára, jóllehet továbbra is csak a szentpáli teológiából indul ki.

Órigenész antropológiája teljes mértékben a Krisztológián alapul, anélkül teljes egészében meg nem érthető.⁴⁸⁹ Az egyházatya szerint Jézus az Atyánál hagyta halálakor letétben saját Szellemét, ezért nem akarta, hogy addig megérintsék, míg vissza nem vette mennybemenetelekor.⁴⁹⁰ Crouzel úgy véli, a szellemről vallott nézeteivel Órigenész a megszentelő kegyelem tanításának egyfajta előfutára.⁴⁹¹ A szellem nem hagyja el az embert, még akkor sem, ha vétkezik. A szellem a kegyelem aktív aspektusát jeleníti meg. Nevezhetjük a lélek tanárának is, mely az erények kiműveléséért felelős.

⁴⁸⁴ *Adversus haereses V. 6 SANCTI IRENAEI, Libros quinque adversus haereses, Tomus II.* (ed. Harvey, W. W.), Cantabrigiae, Typis Academicis 1857, 334.

⁴⁸⁵ *Adversus haereses V. 6* Uo. 335.

⁴⁸⁶ CROUZEL, H., *Origen* (trans. Worrall, A. S.), Harper & Row, San Francisco 1989, 87.

⁴⁸⁷ BLOSSER, P. B., *i. m.*, 49. (ford. tőlem)

⁴⁸⁸ Uo. 232.

⁴⁸⁹ Uo. 135.

⁴⁹⁰ PH. 7 ÓRIGENÉSZ, *Az imádságról és a vértanúságról*, 255-257.

⁴⁹¹ CROUZEL, H., *i. m.*, 88; 95.

2. Lélek – két megvalósulási módja van⁴⁹²:

- a. felső állapot (intellektus) – Nevei: νοῦς/*mens* (értelem); ἡγεμονικόν (vezérlő); *principale cordis/mentis/animae* (a szív/értelem/lélek vezetője); „belső ember”; „Isten képe”; biblikus nyelven καρδιά/*cor* (szív).⁴⁹³ Nem azonos Krisztus lelkével, a Szentlélekkel (πνεῦμα)!⁴⁹⁴ A szabad akarat székhelye, tulajdonképpen ez tekinthető istenképűségünk *locus*-ának⁴⁹⁵ és a bűn elkövetéséért felelős ágensnek. Amennyiben a lélek aláveti magát a szellem vezetésének, teljesen szellemi értelemmé válik. Ez a rész befogadó természetű, így az értelem a kegyelem passzív aspektusát jeleníti meg. Ez a felsőbb megvalósulási mód a szellemi érzékek székhelye, a szellemi látás, hallás, érintés stb. itt valósul meg. A *homonímia*-elméletnek nevezett tanításról a PH. 15-24-ben olvashatunk bővebben.⁴⁹⁶ Istenről való tanulásunk és imánk a szellem és az értelem egymásba hangolódását segítik. Az értelem feladata az erényeken kontemplálni, figyelembe véve, hogy Jézus a „teljes lelkes és élő erény”.⁴⁹⁷ Ha a felsőbb állapot az alsóbb állapotra hallgat, akkor elveszti vezető szerepét (ἡγεμονικόν) és ezzel a lelket teljesen testivé teszi.

Órigenész szerint a lelkek preegzisztens állapotukban tiszta intellektusok voltak, nem volt alsóbb részük.⁴⁹⁸ Tanítását azon szentírási

⁴⁹² Órigenész szerint tehát nem lélekreszokról beszélünk! Innovatív meglátásai túlléptek mind a lélek ket-tösségéről alkotott dualista, iráni-perzsa elképzeléseken (*konfliktus modell*), mind pedig azon a középpla-tonikus elgondoláson, mely szerint a felső lélekresz ugyan uralja az alsót, de az alsó szükségszerűen rossz (*hierarchikus modell*). BLOSSER, P. B., *i. m.*, 61-67; 120. Ez a megkülönböztetés elsősorban spirituális teo-lógiai, nem pedig filozófiai, ontológiai: „Amíg az emberi lélek nem tér vissza Istenhez, önmagához sem tud visszatérni”. Uo. 122. (ford. tőlem)

⁴⁹³ Egy nemrégiben megjelent tanulmány remekül bemutatja a bibliai antropológia alapfogalmait és a II. Vatikáni Zsinat iránymutatását test és lélek egymásra vonatkozásáról. Lásd MCGREGOR, P. J., *Bevezetés Joseph Ratzinger teológiai antropológiájába a Gaudium et Spes 14. pontjához írt kommentárja alapján*, 15-24.

⁴⁹⁴ Pál apostol *nem azt mondja, hogy »lélekkel imádkozom«, hanem azt, hogy »szellemmel és értelemmel«, és nem azt mondja, hogy »lélekkel énekeljete zsoldárt«, hanem azt, hogy »szellemmel és értelemmel énekeljete zsoldárt« (1Kor 14,15). Princ. II. 8,2 ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról*, 213. Vö. BLOSSER, P. B., *i. m.*, 96-97.*

⁴⁹⁵ Uo. 47.

⁴⁹⁶ PH. 15-24 ÓRIGENÉSZ, *Az imádságról és a vértanúságról*, 258-270. Vö. Somos Róbert bevezetőjével a jegyzőkönyvhöz uo. 39-40. Órigenész misztikájával kapcsolatban Andrew Louth szintén bemutatja az „öt szellemi érzék” tanítását, melynek bibliai alapja a *Péld* 2,5 és a *Zsid* 5,14. A szellemi érzékeket „a kegyelem kelti életre, amennyiben elhalnak testi érzékeink.” A szerző szerint azonban Órigenésznél nem minden esetben teljesen kidolgozott elméletről van szó. LOUTH, A., *A keresztény misztikus hagyomány gyökerei*, 117-120.

⁴⁹⁷ *CommJoh. XXXII. 11* ÓRIGENÉSZ, *Kommentár János evangéliumához*, 585.

⁴⁹⁸ A lelkek preegzisztenciája nem összekeverendő a lélekvándorlás tanításával, mely szerint az értelmes létezők értelem nélküli – állati, növényi – létmódba léphetnének. Ezt a tanítást Órigenész több művében is

passzusokra építi, melyekben Isten kegyelme még méhen belül (*in utero*) nyugszik az alanyon (például Jákob, Jeremiás és Keresztelő Szent János esetében).⁴⁹⁹ „Órigenész preegzisztenciáról vallott elképzelése nem szuprakozmikus világ, nem is a testetlen istenségek örök Olümposz hegye. Sokkal inkább Krisztus Menyasszonyának első állapota, a Háromságos Egy Isten teremtménye a gondviselő Bölcsesség által. Krisztus ezen Menyasszonya nem akart kitartani vőlegényének szeretetteljes szemlélésében, hanem inkább akart átmenni a tragikus és katasztrofális bukáson.”⁵⁰⁰ A bukás nem egyenlő a megtestesüléssel, az szellemi értelmek mindig is testtel rendelkeztek és fognak rendelkezni, mivel csak Isten test nélküli. A bukás nem testbe költözés, hanem már testtel rendelkező lények bukása. A *Teremtés könyvében* szereplő bőrruha ennek a létezési módnak, a teresztrikus/durvaanyag testnek a létrejöttét jelöli.⁵⁰¹ Míg a preegzisztens teremtményt *πνεῦμα-νοῦς-σώμα πνευματικὸν*-ként nevezhetjük meg, addig az elbukott, mutálódott, anyagias teremtményt *πνεῦμα-ψυχή-σώμα γήινο*.⁵⁰² Minden értelmes teremtmény a saját döntésének megfelelő rendbe bukott bele (ember, démon), de néhány értelem ragaszkodott Istenhez, és angyali minőségben szolgálja. Ezek a teremtmények az érzékelhető világba jöhetnek a Magasságbeli akaratából.⁵⁰³

E preegzisztens létezők közül Jézus intellektusa olyan mértékben egyesült a Fiúisten személyével, ami egyedülálló, ő ugyanis szubsztanciaként élte meg az istenséget, nem pedig olyan kontingens módon, mint

elutasította (vö. *Pan.* 8. vádpont). Az értelem nélküli létező számára pontosan az értelem hiányából fakadóan lehetetlen a megváltással való együttműködés (*Cels.* III. 75). Órigenész elképzelése „munkahipotézis” szintjén volt. BLOSSER, P. B., *i. m.*, 160. Pamphilosz is megvédi Órigenészt, és felsorolja a különböző elképzeléseket a lélek keletkezésével kapcsolatban (*Apologia pro Origene* 159-176). A kreacionisták szerint az Isten csak a lelket teremti, melyet aztán a méhen lévő magzatba önt. Ez azonban nem magyarázza a testi defektusokat, és implicit módon Isten igazságosságát sérti. A másik népszerű ókori elképzelés a traducionalizmus volt, mely szerint a test is és a lélek is az apa magja által kerül az anyaméh „termőtalajába”. Ezzel az elképzeléssel pedig az a baj, hogy az isteni életadás aktusát teljesen kiveszi a Teremtő kezéből, és egy halandó testtől teszi függővé a lélek átadását. CROUZEL, H., *i. m.*, 207-208. Vö. CSIZMÁR, O., *i. m.*, 170-182. A kérdés körül még évszázadokig vita folyt, tehát Órigenész munkahipotézise önmagában nem eretnekség. EDWARDS, M., *i. m.*, 90.

⁴⁹⁹ BLOSSER, P. B., *i. m.*, 68.

⁵⁰⁰ Uo. 182. (ford tőlem)

⁵⁰¹ Uo. 201.

⁵⁰² Uo. 204.

⁵⁰³ Az angyal tehát funkció és állapotjelző, nem külön természet Órigenész elgondolásában. Mindenki visszaemelkedhet az angyalok közé, ha szabadságát úgy irányítja.

ahogy a többi ember.⁵⁰⁴ Ezért teljes értelemben Krisztus, a Logosz az Isten képmása – e tekintetben a lélek mint olyan tökéletes modellje –, mi csupán e „képmás képmásai” vagyunk. Krisztus értelme mindvégig Istenhez ragadt, nem bukott el, ezáltal valósulhatott meg a megváltás, mivel: csak egy el nem bukott *νοῦς* mentheti meg azokat a *νοῦς*-okat, melyek elbuktak⁵⁰⁵, mégpedig a feltámadás által, ami a bukás ellentéte: egyszer s mindenkorra visszahelyezi a teremtményeket eredeti létmódjukba.⁵⁰⁶ Mivel értelmünk kezdete a Logosz, ezért soha nem tudunk teljesen elszakadni Istentől, folyamatosan öhozzá kapcsolódunk.⁵⁰⁷ Amennyiben a Fiúistenhez ragaszkodunk és belőle élünk, akkor testünket nem saját lelkünk informálja és itatja át energiával, hanem maga Jézus Krisztus.⁵⁰⁸

- b. alsó állapot – A „külső ember”, a „föld/sátán képe”. Ez a mutáció a bűnbeesés után történt az értelemmel. Úgy vélem kifejező, ha szétszakadásról beszélünk – hiszen a dualitás a legtöbb vallási hagyomány szerint a rossz forrása. Az értelemnek ez a lealacsonyult működési módja a test felé fordul, és megpróbálja meggyőzni, hogy forduljon el a szellemtől. Ez az állapot az ösztönök és vágyak forrása.⁵⁰⁹ Nevezhető így is: *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς* (a test kívánsága), a *Róm* 8,6 értelmében; *sensus carnis/sensus carnalis* (a test érzéke/testies érzék); *σάρξ/caro* (hús). A lelket át lehet szellemíteni, ha az értelem a szellemhez ragad. A *Róm* 8 magyarázatánál

⁵⁰⁴ Krisztus isteni elméje (vezető lélekresze) emberi létének minden vonatkozását „felkavarta”. Uo. 137. *ember szelleme, mely benne volt – hiszen fölvette a teljes emberséget – ide-oda mozgatta a benne lévő többi emberi elemet. CommJoh. VI. 225* ÓRIGENÉSZ, *Kommentár János evangéliumához*, 601. Míg Szamoszatai Paulosz a Logoszt és emberi lelkét szétbontva két Fiúról beszélt, addig Áriusz a kettőt összesmosva, a Logosz szenvedésre való képessége által tagadta a Fiúisten teremtetlenségét. Órigenész szintézise legalább elkerülte ezen problémákat. BLOSSER, P. B., *i. m.*, 138-139.

⁵⁰⁵ Uo. 212.

⁵⁰⁶ TZAMALIKOS, P., *i. m.*, 86.

⁵⁰⁷ Órigenész elvetette az „ideák foglalatát” platonikus elképzelést, mivel egy testetlen világ csak a képzeletünkben létezik. Az értelmes teremtmények kezdete a teremtetlen Logoszban van, akit a Szentlélek segítségével ismerhetnek meg. Minden létező „magva, csírája” előzetesen létezik a Bölcsességben, mivel azonban teremtmények, van kezdetük. Viszonyuk az Igéhez kegyelmen és szereteten alapul, nem pedig azonoságon. BLOSSER, P. B., *i. m.*, 165-171.

⁵⁰⁸ Uo. 87; 94; 133. Ezt a részesedést szemléletes módon tárja elénk Órigenész: „*miképpen szólótő a Fiú! [...] ha ugyanis a szív a gondolkodóképesség az, ami felvidítja ezt, a legüditőbb értelem, ami elvon az emberi dolgoktól, lelkesedést és ittasságot okoz, méghozzá egy nem értelmetlen, hanem isteni ittasságot...*” *CommJoh. I. 206* ÓRIGENÉSZ, *Kommentár János evangéliumához*, 71. Vö. A „szubsztanciális kenyér” a Logosz által nyújtott táplálék, ami az embereket átisteníti (*θεοποιηθῶμεν*). RAMELLI, I. L. E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, 139.

⁵⁰⁹ Órigenész meghaladja a középplatonikusok elképzeléseit, mivel ők addig jutottak, hogy a lélek a test vitalitásának forrása. Órigenésznél a lélek a morális és spirituális küzdelem színtere, melynek integrálódnia kell az értelembe, ahogyan az Jézus esetében is látható. BLOSSER, P. B., *i. m.*, 106-111.

Órigenész nem habozik kijelenteni: *a hústest okossága a halál. Kinek a halála? Kétségkívül a léleké. Aki ugyanis hústest szerint, azaz a betű szerint érti a törvényt, nem érkezik el Krisztushoz, aki az Élet...*⁵¹⁰ Az értelmezési keret nyilvánvalóan a mózesi Törvény szellemiségének elsajátítása, azonban látszik ebből a mondatból, hogy Órigenész hipotetikusán elképzelhetőnek tartja az egyéni lélek halálát, hiszen annak élete teljes egészében a Krisztussal való kapcsolatiságon múlik. A lélek tehát csak akcidentálisan halhatatlan. Ez jól egybecseng azzal, amit Ziegenaus az eszkatológia és a krisztógia viszonyrendszeréről elmond. Ha a lélek a hústest felé fordul, nem lesz élete.

Jézus értelmének is volt lelke – így tudott teljesen ember lenni –, de nem tapadt hozzá bűn, és nem bukott el soha. Ez az alsó rész tette lehetővé Krisztus számára a fájdalmat, szomorúságot és szenvedést. Ő is feláldozta hústestét, azonban ez a hústest csak hasonló volt a miénkhez, hiszen nem a „nemi vágyakozás felbuzdulásából eredő fogantatás” révén született, hanem egy szűz révén.⁵¹¹

A bűnök nagyon komolyan befolyásolják sorsunkat: *ha tehát üdvözülni akarunk, a meglévő hit mellett ne hanyagoljuk el életvezetésünket, másfelől azonban ne bizakodjunk túlzottan életvitelünkben sem. Legyünk tudatában, értsük meg és higgyük el, hogy mindkettő alapján lesz részünk akár a felmentő ítéletben és boldogságban, akár ezek ellenkezőjében(!) [...] nemcsak a nagyon súlyosak (ti. bűnök) miatt zárnak ki minket Isten országából, hanem a kisebbek miatt is.*⁵¹² A PH. 9. fejezete tehát számol a kárhozat lehetőségével! Azért is érdekes ez a kézirat, mert a 6. században készült, tehát azután az 553-as zsinat után, mely Órigenésztől azt állította, hogy minden lélek üdvözülését vallotta. A zsinati feljegyzést 1941-ben találták meg, tehát hosszú idő után újra rendelkezésre áll egy teljesebb kép kirajzolásához.⁵¹³

Órigenész allegorikus értelmezésében a teremtés második napja is a lélekben lévő kettősséget jeleníti. Koherenciája miatt a szöveget

⁵¹⁰ *CommRm. VI. 12,8* ÓRIGENÉSZ: *Kommentár a Római levélhez*, 459.

⁵¹¹ *CommRm. VI. 12,4* Uo. 457.

⁵¹² PH. 9 ÓRIGENÉSZ, *Az imádságról és a vértanúságról*, 257-258.

⁵¹³ Uo. 37.

csaknem teljes terjedelmében közlöm: *az első ég, amit szelleminek mondtunk, azonos értelmünkkel, ami maga is szellem, más szóval: szellemi emberünk, aki látja és szemléli Istent. Ama testi ég pedig, amit boltozatnak mond az Írás, külső emberünk, aki testi szemekkel lát. [...] Arra törekedjék hát mindenki, hogy képes legyen elválasztani felső vizeit az alsóktól, azért, hogy belátást és részesedést kapjon a szellemi vízből, amely a boltozat fölött van [...] ekkor ugyanis bizonyosan elkülönült és elvált már attól a víztől, ami alul van, azaz a mélység vizétől, ahol a Szentírás szerint sötétség honol, és e világ fejedelme (Jn 12,31), az ellenséges sárkány, valamint angyalai (Jel 12,7; 20,3) lakoznak [...] mert ha nem választjuk el magunktól az ég alatti vizeket, tesünk bűneit és vétkeit, akkor szárazföldünk nem lesz képes megmutatkozni [...] testünk sem marad száraz, hanem földnek fogják nevezni, mert immár gyümölcsöt érlelhet Istennek.*⁵¹⁴ Ha szárazföldünk az erényeken kontemplál – azaz végső soron mindeme erények teljességére, Krisztusra fókuszál –, akkor a szellemi vizek megöntözik, és lelke megtermi az erények gyümölcseit. Mindazonáltal ez az alsóbb működési mód nem lehet az emberi személy valódi kifejezője, csak az Istenhez kapcsolt lélek tehet szert valós személyi létre és teljes értékű szabadságra.⁵¹⁵ Ennyit tehát a lélek kettősségéről.

3. *Test* – Órigenész megkülönbözteti az abszolút testetlenséget a viszonylagos testetlenségtől. Csak Istenre igaz, hogy teljesen testetlen és láthatatlan, ezért *nem a szem, hanem a tiszta szív, azaz az ész érzékelésével láthatják Istent azok, akik*

⁵¹⁴ HomGen. 1,3. ÓRIGENÉSZ, *A betű öl, a szellem éltet. Tizenhat homília a Teremtés könyvéhez*, 11-13. Érdemes ezt összevetni Alan Watts megállapításával: „Ezért az alsó vizekbe alámerülni egyet jelent egy ember előtti állapotba való visszahanyatlással, ahol elnyelnek a tudattalan tartamak, és elvész minden racionális kontroll. Két módja van ugyanis az ego nélkülivé vagy önzetlenné válásnak: elmerülni az alsó vizekbe, ahol még csak ego sem létezik, vagy felemelkedni a felső vizekhez a tudatosság fokozásával, ily módon túllépve az egyéni elszigeteltség illúzióján.” WATTS, A., *Mítosz és rítus a kereszténységben*, 59. Vö. Hamvas Béla *Poseidón* c. esszéjével: „a máj, az epe, a lép, a belek, a sexus ugyanonnan valók, ahonnan a giliszták, a tengeri rózsák, rákok, hernyók és százlábúak. A belek ugyanazt teszik az emberben, amit a polipok és anemoniák: szívnak. Ugyanolyan lassan dagasztanak, ugyanolyan fénytelenységben élnek, ugyanolyan mohók és vadak, és látványuk ugyanolyan irtózatos. És az ember tudja, hogy a léleknek is van ilyen sziklaalatti és harasztalatti része, amely a félelmetes férgektől éppen úgy nyüzsgő. A tudattalan, ha önmagát akarja kifejezni, mindig óceán vagy erdő képében jelentkezik [...] ez az ember poseidóni világa, a felkorbácsolt vér innen hozza fel a képeket és vágyakat, amelyeket az agyvelő borzadva próbál letagadni és irtózva utasít vissza, és igyekszik visszanyomni, le, le a felszín alá, visszadobni a tengerbe és eltüntetni! [...] mert nem akar semmit, csak egyet: lenni.” HAMVAS, B., *A láthatatlan történet*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1988, 62; 65.

⁵¹⁵ BLOSSER, P. B., *i. m.*, 124-125.

*méltók rá.*⁵¹⁶ Azonban minden teremtet valóságnak van teste, ami nem egyforma. Óva int ugyanakkor attól, hogy terminológiai szörszálhasogatásba kezdjünk, véleménye szerint inkább a dolgok értelmére kell fókuszálni. A „görögök” használják ugyanis a testetlen kifejezést, a *Szentírás* azonban láthatatlanról beszél: *a teremtmények között is vannak természetük szerint láthatatlan létezők. És ezek, bár maguk nem testiek, mégis használnak testet, annak ellenére, hogy magasabbrendűek a testi valóságnál.*⁵¹⁷

Mindebből látjuk, hogy létezik a testnek egy szubtilis fajtája, nevezhető éteri testnek/ragyogó testnek. Órigenész úgy véli, hogy ilyen van a preegzisztens intelligenciáknak, az angyaloknak és a feltámadott üdvözülteknek. A démonoknak és a kárhozottaknak azonban „sötét testük” van (*Princ.* II. 10,9). Az Üdvözítő testéről így ír: *nem olyan az ő teste, mint amilyen a démonok rendelkeznek – ez ugyanis természeténél fogva igen finom és leheletszerű s emiatt a sokaság testetlennek véli és mondja –, hanem igenis szilárd és tapintható.* Habár Órigenész beisméri, hogy a kinyilatkoztatás nem érint minden kérdést (például, hogy van-e teste az angyaloknak, vagy lelke az égitesteknek), logikai következtetések útján és a „helyes értelelemhez ragaszkodás” által eljuthatunk valamiféle ismeretre.⁵¹⁸

A világ testi dimenziója önmagában jó, hiszen Isten mindent jónak alkotott: *látta Isten mindegyikük princípiumát, és látta, hogy miképpen szép minden egyes teremtmény, ami e szerint a princípiumok szerint jött létre.*⁵¹⁹ Testünk a Lélek temploma, a bűn pedig nem más, mint e test szentségének lerontása. Ezért a test csak közvetve tekinthető a bűn okának – szemben a gnosztikus vélekedésekkel –, mivel teljes mértékben az értelmes létező szabad választásain múlik, hogy „hústestté” válik-e.⁵²⁰ A test lényege Órigenész szerint mindig ugyanaz

⁵¹⁶ *Princ.* I. 1,9 ÓRIGENÉSZ: *A princípiumokról*, 73. Órigenész követi Arisztotelészt abban, hogy a forma sohasem lehet matéria nélkül, kivéve Isten esetében. BLOSSER, P. B., *i. m.*, 46.

⁵¹⁷ *Princ.* IV. 15 ÓRIGENÉSZ: *A princípiumokról*, 400.

⁵¹⁸ *Princ.* 10 Uo. 59. Hiszen a kinyilatkoztatás célja nem az emberi kíváncsiság kelégítése, hanem mindannak tudatosítása, mely az ember üdvösségéhez feltétlenül szükséges: „amit tehát Isten a mi üdvösségünkre le akart írni a szent iratokban, azt a Biblia könyvei biztosan, hűségesen és tévedés nélkül tanítják.” (DV 11) *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézikönyvek 2) (szerk. Diós István), Szent István Társulat, Budapest 2007, 433.

⁵¹⁹ *CommJoh.* XIII. 280 ÓRIGENÉSZ, *Kommentár János evangéliumához*, 360

⁵²⁰ BLOSSER, P. B., *i. m.*, 57. *Amint pedig mond: Nem marad meg a Lelkem az emberekben, mert hústestek* (Ter 6,3), arra utal, hogy akinek a lelke megtagadta a Lélek szolgálatát, és teljesen a hústest bűneihez fordult, ennek a hústestnek a nevét kapja, amely hústesttel összekötötte magát, és amellyel eggyé vált. *Kommentár a Római levélhez VI. 13,6* ÓRIGENÉSZ: *Kommentár a Római levélhez*, 465. Vö. Blosser így ábrázolja ezt az állapotot: „Amikor a földi dolgokkal kapcsolódás a lélek számára már nem »hobbi«, hanem teljes munkaidővé válik (*full-time job*)”. BLOSSER, P. B., *i. m.*, 131. (ford. tölem)

marad, de minőségi változásokon megy keresztül: preegzisztens létezőként a mennyei létmódból a földi létbe ereszkedik, végül pedig ismét visszatér a mennybe.

Órigenész szerint már a földön is lehetséges a szellem ragyogását transzparenssé tenni, ahogyan ezt a prófétáknál és szenteknél láthatjuk: *az úgynevezett Szentléleknek az ő lelküket – hogy úgy mondjam – illető megérintése révén értelmük élesebb lett, lelkük ragyogóbb, és a testük sem szegül már ellen soha az erőnyes életnek, mert – mint mondjuk, meghalt a testi váagnak. Az istenibb Lélek segítségével ugyanis holtta tesszük a test cselekedeteit és a test vágyából eredő, Istennel szembenálló ellenségeket.*⁵²¹ Krisztus színeváltozása is ennek a mennyei fénynek a megnyilatkozása, és talán azért csak a tanítványok belső köre láthatta, mert ők voltak olyan szinten, hogy megtapasztalhatták.⁵²² Órigenész minden művében igen következetesen beszél a hústesti lét hatáiról és a szellemi testben rejlő lehetőségekről.

Órigenész abból indul ki vizsgálódásában – melyet az apokatasztaszisz keretébe ágyaz – hogy az ember első teremtetésekor megkapta a kép méltóságát, de hasonlóságát be kell teljesítenie. Egyesek úgy vélekedtek, hogy ennek nem lehet részese a testi valóság, még akkor sem, ha teljesen áttetszővé tisztult és átszellemült. Órigenész a fejezet végén az olvasóra bízta annak eldöntését, hogy ez valóban így van-e (*Princ.* III. 6). A test (*σώμα*) szerinte egészen szellemivé válhat, ezért semmi megvetnivaló nincs benne. Az is előfordulhat, hogy a testetlen véggel kapcsolatban Rufinus a fordításban szándékosan hallgat, mintegy megcsönkítva a szöveget.⁵²³ Bárhogyan is, a 6. fejezet önmagában értékes anyagnak szolgál, főként azért, mert a testi szubsztancia átlényegüléséről fejt ki érdekes információkat.

Órigenész így ír Isten leírt szaváról: *Ahogy ugyanis az ember testből, lélekből és szellemből áll, ugyanúgy az Írás is, amely Isten rendeléséből adatott az emberek üdvözülésére.*⁵²⁴ Hogyan magyarázná például a *Scriptor ecclesiasticus* hitelesen Szent Pált, ha kikerülné az apostol szóhasználatát? Így térhetünk rá arra, hogy e hármasság közül a pneuma Istenhez való kapcsolódásunk kifejezője, melynek elvesztése az elkárhozottak állapotának jellemzője. Balthasar szerint ez egy komoly érv mellett, hogy Órigenész nem

⁵²¹ *Cels.* VII. 4 ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen*, 507.

⁵²² JACOBSEN, A. C., *i. m.*, 39.

⁵²³ ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról*, 341-342 (lábjegyzet)

⁵²⁴ *Princ.* IV. 2,4 ÓRIGENÉSZ: *A princípiumokról*, 365.

tartotta lehetségesnek a démonok és elkárhozott emberek üdvözülését.⁵²⁵ Jogosan mondhatná valaki, hogy ez a megközelítés inkább a testből, lélekből és szellemből álló emberi létező szabad akaratára helyezi a hangsúlyt, azonban nehezen alkalmazható az olyan tisztán spirituális létezők esetében, mint az angyalok és démonok. Órigenésznek azonban egyértelmű válasza van arra, hogy van-e valamiféle teste ezeknek a teremtményeknek: *először azt kell megvizsgálni, vajon lehetséges-e az értelmes természeteknek teljességgel testetleneknek maradniuk akkor, amikor elérik a tökéletes szentséget és boldogságot – ami legalábbis számomra nehéznek, sőt csaknem lehetetlennek tűnik [...] hisz csak a Háromságról állítható helyesen, hogy testetlen az élete.*⁵²⁶ Tehát csak Isten testetlen szellem, a teremtés egész világa voltaképpen anyagi.

A soron következő mondatokból kiderül, hogy Órigenész nem pusztán olyan *principium individuationis*-ként tekintett a testi állapotra, amely a világ dolgainak elkülönülését eredményezi, ugyanis így szövi tovább gondolatait: *amikor viszont tökéletesebb és boldogabb létezők szolgálatára áll [...] és szellemi testet öltvén föl Isten angyalait és a feltámadás fiait díszíti.*⁵²⁷ Órigenész tehát inkább azt a nézetet képviselte, hogy van valamiféle éteri teste a démonoknak is, de lelkük elkülönül a szellemtől, melynek erőterén kívül nincs üdvösség. A *Princ.* II. 10,7-ben a *Mt* 24,51-et és a *Lk* 12,46-ot magyarázva kifejti, hogy a kettévágás háromféle dolgot jelenthet:

1. A szellem elkülönül a lélektől: A kettőnek egybekötve kellett volna egy szellemmé válnia az Úrban;
2. A lélek magasabb része különül el az alsó résztől;
3. Az ember elkülönül őrangyalától, akinek tanácsait nem fogadta meg.⁵²⁸

A példabeszéd figyelmeztet, az Úr visszakérheti a szellemet, hogy aztán a lelket a testtel együtt a Gyhennára vethesse! Összességében tehát Órigenész trichotomikus horizontján a „kettévágás” nem pusztán képi fenyegetés, hanem a szellem-lélek rendjének szétesésére utaló evangéliumi diagnózis, amely az üdvösség határát is kijelölheti.

Frenyó Zoltán úgy látja, hogy a „szellemi lélek” fogalma⁵²⁹ – melynek a trichotomista antropológia szükségszerű előfutára – valamiképp ellensúlyozta a görög

⁵²⁵ BALTHASAR, H. U. V., *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a pokolról. Apokatasztaszisz*, 45-46.

⁵²⁶ *Princ.* II. 2,1-2 ÓRIGENÉSZ: *A principiumokról*, 156-157.

⁵²⁷ *Princ.* II. 2,2 Uo. 157.

⁵²⁸ *Princ.* II. 10,7 Uo. 241-242.

⁵²⁹ „A lélek szó a Szentírásban gyakran az emberi életet vagy az egész emberi személyt jelenti. De jelenti az ember bensőjét is, azt, ami benne a legdrágább, azt, ami által a leginkább Isten képmása: a »lélek« az emberben a szellemi princípiumot jelenti.” (KEK 363) KEK, 107.

gondolkodás racionalista tendenciáit.⁵³⁰ Mivel a lelketlen ész (szellem) koncepciója idegen a kereszténységtől – hiszen a spekulatív és spirituális teológia nagy mértékben épít az egyedi vonásokkal rendelkező teremtmények közös transzcendens vonatkozására – ez a felismerés már túlmutat Órigenész szűkebb antropológiai rendszerén, és átvezet bennünket a test, lélek és szellem viszonyának rendszeres teológiai értelmezéséhez. A következőkben ezért rövid kitekintést teszek arra, miként érthető ez a hármas egység a megtestesülés, a kinyilatkoztatás közvetítő struktúrája és az anyagi valóság teológiai felértékelése felől.

3.5 Rendszeres teológiai mérleg

A következőkben – a fent jelzett második lépésnek megfelelően – rendszeres teológiai szempontból értelmezem a Sátán üdvözlésének kérdését. Ha ugyanis egy egyszeri döntés örök kötőerővel hat, felmerül a kérdés: nem veszíti-e el ily módon az akarat dinamizmusa további létjogosultságát az örökkévalóságban? Másképpen fogalmazva: ha az alapdöntés Isten mellett (*optio fundamentalis positiva*) feltételezi a teremtmény folyamatos együttműködését a kegyelemmel, mi történik akkor, amikor a létező véglegesen elfordul Istentől? Megdermed-e az akarat, és végérvényesen bezárul-e az isteni szeretet befogadásának lehetősége? Egyáltalán beszélhetünk-e a tisztán szellemi világban időről olyan értelemben, amely lehetővé tenné a döntés megváltoztatását?

Ezért a következőkben az apokatasztaszisz problémáját a tágabb teológiatörténeti összefüggések felől világítjuk meg. Elsőként Jacques Maritain szenttamási alapokon nyugvó reflexióit⁵³¹ vesszük szemügyre, amelyek az idő, az akarat dinamizmusa és a szellemi létezők állapotának összefüggéseit értelmezik új megvilágításban.

⁵³⁰ FRENÝÓ, L., *A trichotomizmus és a „két halál” -elmélet*, in *Studia Patrum. A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről* (Nemeshegyi, P.–Rihmer, Z.), Szent István Társulat, Budapest 2022, 153–158.

⁵³¹ A szenttamási angelológiához lásd SZABÓ, B., *Az angyalok Aquinói Szent Tamás tanításában* in *Angyalok az ókortól Szent Tamásig* (szerk. Xeravits, G.–Tamási, B.–Szabó, X.) (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének kiadványai 7), Sapientia Főiskola–L’Harmattan, Budapest 2011, 345–371.

3.5.1 A szellemi döntés véglegessége

A KEK a Sátánról és a démonokról egyértelműen kijelenti: „**Az angyalok választásának visszavonhatatlansága, és nem a végtelen isteni irgalmasság hiánya az oka annak, hogy bűnüket nem lehet megbocsátani. Bukásuk után ugyanis számukra nincs bűnbánat, amint az emberek számára sincs a halál után.**” (KEK 393)⁵³² Egy másik szöveghely – a IV. Lateráni Zsinat tanítását követve⁵³³ – hangsúlyozza, hogy Isten a démonokat: „**természetük szerint jónak teremtette, de önmaguktól rosszak lettek.**” (KEK 391)⁵³⁴ Ez a tanítás nem dogma, hanem *sententia certa*: nem közvetlenül a hitletétemény része, de annak megőrzéséhez nélkülözhetetlen, ezért visszavonhatatlan, és a krisztushívők határozott elfogadását feltételezi.⁵³⁵

Az ókeresztény hagyományban széles konszenzus alakult ki arról, hogy a démonok angyalok voltak, akik szabad akaratból fordultak el Istentől, ezért a Sátán üdvözülésének kérdése elsődlegesen angelológiai természetű kérdés.⁵³⁶

⁵³² KEK, 114.

⁵³³ „Az ördögöt ugyanis és a többi démont Isten természetüknél fogva jónak teremtette, de aztán önmaguktól lettek rosszakká.” (DS 800) A határozat eleje így fogalmaz: „Erősen hisszük és nyílt szívvel megvalljuk.” Ebből a megfogalmazásból látszik, hogy a kijelentés inkább a definitív tanítás kategóriájába sorolható, mivel nem definiálták külön dogmaként. DENZINGER, H.–HÜNERMANN, P., *Hitvallások és az Egyház Tanítótöbbségének megnyilatkozásai* (szerk. Burger, F.) (ford. Fila, B.–Jug, L.), Szent István Társulat, Budapest 2004, 273-274.

⁵³⁴ KEK, 113.

⁵³⁵ GAILLARDET, R. G., *A katolikus teológia megalapozása. Bevezetés a teológiai ismeretelméletbe*, 142-143; 177.

⁵³⁶ VANYÓ, L., *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe* (ÓÍ 20) (szerk. Perendy, L.), Szent István Társulat, Budapest 2009, 318. *Isten ugyanis azt akarta, hogy ők szabadon döntsenek, legyen szabad akaratuk mind az angyaloknak, mind az embereknek, hogy mindegyik tehesse azt, amit akar...* (Pár. 87,5). Vö. *Hanem amikor megállapította, hogy jó, ami van, az igazságosság gyakorlására szabad akaratúaknak alkotta meg az angyalokat és az embereket, s annyi időhatárt szabott nekik, amennyit jónak látott, hogy az alatt döntési lehetőségük legyen* (Pár. 102,4). SZENT JUSZTINOSZ, *Párbeszéd a zsidó Triphónnal*, in *Második századi görög apologéták*, 323; 339. Vö. *Az Ige az emberek megteremtése előtt az angyalok alkotója volt; a teremtményeknek ez a két neve (ti. az emberek és az angyalok) szabad akaratú lett, bár a jót nem birtokolta természeténél fogva – ilyen Istene kívül ugyanis nincsen – elérhetik azonban az emberek a döntési szabadsággal [...] és miután egyvalakit, a többinél eszesebbet követtek, mert az volt az elsőszülött, és az emberek és angyalok Istennek kiáltották ki az Isten törvénye ellen lázadót, akkor az Ige ereje a lázadás kezdeményezőjét és követőit vele együtt száműzte az életből. És aki Isten képére lett, elszakadva a hatalmasabb Lelkétől, halandó lett; a törvényszegés és tudatlanság következtében az elsőszülöttet démonnak nyilvánították és azokat is, akik őt utánozták, és kíséretei is a démonok seregéhez szegődtek, s akarat szabadságuk következtében kiszolgáltatták saját undokságaiknak.* (Beszéd a görögök ellen 7,2-6). TATIANOSZ, *Beszéd a görögök ellen*, in *Második századi görög apologéták*, 401-402. Vö. *Azért hívta létre Isten az angyalokat, hogy gondját viseljék az általa elrendezett dolgoknak, hogy a mindenség egyetemes gondviselése Istenre, a részleges gondviselés pedig az angyalokra tartozzék. [...] Közülük egyesek szabad döntésük alapján megmaradtak olyanoknak, amilyenek Isten teremtette őket, betöltötték rendeltetésüket, mások ellenben gögősek lettek, túllépték mind saját természetük, mind feladatkörük határát. [...] Ezek tehát a mennyekből kutasított angyalok, akiknek tartózkodási helye a levegő és a föld körüli térség, és többé nem tudnak már*

Jacques Maritain szenttamási alapokon nyugvó elemzései⁵³⁷ ebben a vonatkozásban különösen tanulságosak. Nem a testi és testetlen valóság vitatott kategóriáiból indul ki, hanem a teremtő és teremtettség közötti ontológiai különbségből.⁵³⁸ Az angyal – teljes intellektuális belátás birtokában – egyetlen aktusban képes véglegesen Isten ellen dönteni: maga a rossz választása esik egybe a bűnnel (*ita quod defectus inducens peccatum sit solum parte electionis*). A bukás tehát nem fokozatos morális folyamat, hanem egyszeri, végleges elköteleződés. Az ember esetében ez a döntés csak a test és lélek szétválásakor válik visszavonhatatlanná. Röviden: minden értelmes természetű létezőnek konfirmálnia kell Istenre irányulását⁵³⁹, ám az angyalok döntése – éppen teljes belátásuk miatt – véglegesebb, mint az emberi szabadság időben kibomló választásai.

Maritain egy késői gondolat kísérletében ugyan felvetette annak lehetőségét, hogy a kárhozottak szenvedései Isten rendkívüli beavatkozása révén enyhülhetnek⁵⁴⁰, ám ez az elképzelés nem alapozható meg sem a Szentírás, sem a hagyomány konszenzusos értelmezése alapján. Avery Dulles megjegyzi ugyan, hogy e spekuláció Krisztus megváltó erejének egyetemességét kívánja hangsúlyozni, teológiai értelemben mégis problematikus marad.⁵⁴¹

A *limbus* újragondolása és a keresztség nélkül meghalt gyermekek üdvösségének kérdése – melyet a Nemzetközi Teológiai Bizottság 2007-es dokumentuma (*Az üdvözülés reménye a keresztség nélkül meghalt kisgyermekek számára*) is érint⁵⁴² – olyan

visszahatolni(!) az eget feletti fenségbe. [...] amilyen mértékben a sajátosságosan rá jellemző értelmi képességtől, és az uralkodó fejedelemségtől, továbbá az őt követő démonok tevékenységétől függ valaki, az egyik ember így, a másik ember úgy sodródik, annak ellenére, hogy mindannyian ugyanazt az értelmes természetet hordják magukban. (Kérvény a keresztyények ügyében 14,3–15,4). ATHÉNAGORASZ, *Kérvény a keresztyények ügyében* (ford. Vanyó, L.), in *Második századi görög apologéták*, 475–478.

⁵³⁷ A szenttamási angelológiához lásd SZABÓ, B., *Az angyalok Aquinói Szent Tamás tanításában* in *Angyalok az ókortól Szent Tamásig* (szerk. Xeravits, G.–Tamási, B.–Szabó, X.) (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudomány Tanszékének kiadványai 7), Sapientia Főiskola–L'Harmattan, Budapest 2011, 345–371.

⁵³⁸ MARITAIN, J., *The Sin of the Angel: A Re-Interpretation of Some Thomistic Positions* (trans. Rossner, W. L.), The Newmann Press, Westminster–Maryland 1959.

⁵³⁹ Uo.

⁵⁴⁰ Gondolat kísérlete szerint a kárhozottak továbbra is a pokolban maradnak, de a szentek közbenjárására Isten csodatevő hatalma képes megváltoztatni gondolataikat, és ezzel átkerülhetnek valamiféle *limbuszra*. Technikailag a pokolban vannak – mivel nélkülözik a boldogító színjátást –, de egyfajta természetes boldogságot éreznek, ahogyan a keresztség nélkül meghalt gyermekek a pokol tornácán. DULLES, A., *The Population of Hell*, 392.

⁵⁴¹ Uo.

⁵⁴² A dokumentum 40. pontja a „természetes boldogság” fogalmát teológiai véleményként említi (talán éppen a maritaini elgondolásokra reflektálva), a 41. pont pedig kimondja, hogy a limbus-elméletén túl – mely továbbra is lehetséges teológiai vélemény marad – létezhetnek másfajta megközelítések is a megkeresztetlen kisgyermekek üdvözülésével kapcsolatban. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_hu.html (Utolsó megtekintés ideje: 2026. 01. 28.)

perspektívát nyit, amelyben a tisztítótűz klasszikus fogalma részben háttérbe szorul. Ez azonban nem oldja fel a végleges elköteleződés problémáját a tisztán szellemi létezők esetében.

Maritain megközelítése mindenesetre világossá teszi a teremtő és teremtettség, valamint az angyali és emberi természet közti különbséget. Ez lehetővé teszi, hogy árnyaltabban vizsgáljuk a démonok üdvözülésének kérdését. Ugyanakkor hangsúlyozni kell: Órigenész korában az angelológia még nem rendelkezett kiforrott dogmatikai formával. A patrisztikus korban – a 6. század elejéig – a szellemi létezők kérdése többnyire háttérben maradt, mivel (1.) létük kulturálisan evidensnek számított⁵⁴³; (2.) sürgetőbb szentháromságtani és krisztológiai viták álltak előtérben; (3.) az angyalokra inkább más tanítások megvilágításához hivatkoztak – mely jól illik a definitív tanítás természetéhez.⁵⁴⁴

A későbbi dogmatikai eszkatológia ugyanakkor tovább árnyalta a „köztes idő” (*aevum*) fogalmát. A keresztény tanítás szerint senki sem üdvözl automatikusan, csak ha bizonyos feltételeknek (pl. vértanúság, szent életállapot, csecsemőkor, halálos büntől való mentesség) eleget tesz. Más esetekben a tisztulás szükségessé válik, amelyet a teológusok egyfajta időn kívüli, transzcendens valóságnak tekintenek.

A purgatórium teológiai értelmezésében Karl Rahner és Joseph Ratzinger egyaránt olyan állapotról beszélnek, amelyben az emberi létezés találkozik az örökkévalóság dimenzióival. E találkozás azonban nem pusztán passzív várakozás, hanem a kegyelem által vezérelt, személyes és transzformatív tisztulási folyamat. Kiindulópontjuk különböző, mégis lényegileg egymást erősítve írják le az emberi lét időbeli és végső szerkezetét. Ezért most vizsgáljuk meg röviden ennek a két szerzőnek az eszkatológiára vonatkozó tanítását.

Karl Rahner az örök élet teológiáját nem különálló, önmagában kidolgozott eszkatológiai traktátusként tárgyalja, hanem a *credo* krisztológiai hitcikkelyeibe ágyazva bontja ki. Ezzel tudatosan ahhoz a patrisztikus hagyományhoz kapcsolódik, amely a végső dolgokat nem elszigetelt témaként, hanem Krisztus üdvösségtörténeti misztériumának szerves részeként szemléli: a pokolraszállás, a mennybemenetel és Krisztus eljövendő dicsősége alkotják azt a teológiai struktúrát, amelyben az öröklét kérdése értelmet

⁵⁴³ Jézus sosem javította ki tanítványai és ellenfelei démonokra vonatkozó *a priori*-ját.

⁵⁴⁴ PARLAGI, G., *Fejezetek a patrisztikus kor angelológiájából*, 277.

nyer. Rahner *A hit alapjai* című művében egy antropológiai logikát találunk: az ember élete és döntéseinek egésze egy végső önátadásba sűrűsödik, ahol a személy létezése „végérvényessé” válik. A halál nem pusztán biológiai esemény, hanem az ember végső transzcendentális aktusa. Egy nagyon mély emberi kérdéssel indít: „A halottat kiszámolták abból a játékból, amit mi játszunk. De mi van azzal, aki ilyenformán eltűnt?”⁵⁴⁵ Így folytatja: „De nem lehetséges-e, hogy amikor valaki meghal, akkor az igazi élete – megváltozott alakban, a fizikai téridő fölé emelve – megmarad, mivel már eleve több volt a fizika és a biokémia elemi részecskéinek pusztá játékánál, mivel a szeretet, hűség – esetleg éppen közönségesség és köznapiság – volt, ami a térben és az időben születik ugyan, de abban nem teljesezhet be?”⁵⁴⁶

A német teológus figyelmeztet, hogy az örökkévalósággal kapcsolatban nem szabad empirikus időfogalmi keretben gondolkodni. Az öröklét meghaladja és magába foglalja az időt: „megszünteti az időt azzal, hogy kiszabadul az időből, ami ideiglenesen azért lett, hogy szabadon olyasmint tehessünk, ami végérvényes.”⁵⁴⁷ Az öröklét nem végtelen folytonosság – hiszen „az idő örültséggé válik, ha nem teljesezhet be”⁵⁴⁸ –, ellenkezőleg: „az időben bevégzett szellemiség és szabadság módozata, és ezért csak ezek helyes megértéséből fogható fel [...] a halál által valósul meg a szabadon megérlelt emberi létezés véghezvitt végérvényessége. Ami létrejött, az az egykori időbelinek megszabadított érvényességeként van, mely időbeli valóság szellemként és szabadságként azért lett, hogy létezzék.”⁵⁴⁹ Rahner úgy írja le ezt az eseményt, hogy „a kialakulás megszűnik, amikor a lét elkezdődik, mi pedig azért nem észlelünk ebből semmit, mert mi magunk még kialakulóban vagyunk.”⁵⁵⁰

Rahner eszkatológiai gondolkodása arra tanít, hogy az emberi lét végső igazsága nem a földi idő végtelen kiterjesztése, hanem a szabadságban érlelődő személyes valóság végleges érvényre jutása – egy merőben újfajta tapasztalat. A halál nem pusztán egy biológiai folyamat lezárása, hanem az a misztérium, amelyben létünk teljessége „átbillen” a véglegességbe, ahol az időben kibontakozó szellem és szabadság eléri saját beteljesedését. Így az örökkévalóság nem a múlt idő folytatása, hanem annak beteljesedése és meghaladása – az a létmód, amelyben az ember valódi énje Isten előtt véglegessé válik.

⁵⁴⁵ RAHNER, K., *A hit alapjai*, 220-293.

⁵⁴⁶ Uo. 220-221.

⁵⁴⁷ Uo. 221.

⁵⁴⁸ Uo. 220.

⁵⁴⁹ Uo. 221.

⁵⁵⁰ Uo.

Rahner ebben az összefüggésben csak rendkívüli óvatossággal beszél a tisztítótűzről. Annyit azonban világosan jelez, hogy a halál és az egész ember testi beteljesülése között számol egyfajta személyes érlelődéssel, amely nem pusztán jogi vagy büntető jellegű, hanem a szabadság és a kegyelem végső átalakító találkozásának tere. Ennek részletes teológiai kidolgozását maga is nyitott feladatnak tekinti.⁵⁵¹

Nem mindegy azonban, hogy az első Ádám halálát haljuk – hangsúlyozza Rahner –, vagy pedig Krisztus halálát. Jezsuita teológusként a szentignáci lelkigyakorlat magyarázatokor kifejti, hogy amilyen a földi élet, a halálban ugyanazt kapjuk végső sűrítettségében. A halál megmutatja, hogy mi gyűlt össze bennünk megmutatja jelenvalónkban megmaradt valóságunkat. Mivel „a halál radikális döntés Istennel vagy Isten ellen”, ezért eme istenellenes döntés eredménye – a pokol reális lehetőség.⁵⁵² Azért kell róla elmélkedni, hogy alázatosakká váljunk, hogy kialakuljon bennünk a *castus timor*, azaz a tiszta félelem önmagunk üdvössége iránt. Kérünk kell Istent, hogy őrizzen meg bennünket a végső „nem” -től. Csak akkor leszünk ugyanis biztonságban, ha egész lényünkkel a kegyelemre hagyatkozunk.

A pokol olyan lehetőség, ami létünkbe lehet, ha szabadságunkat rosszul irányítjuk.⁵⁵³ Mindazonáltal a szabadságnak ez a nyitottsága „nem jelenti feltétlenül azt, hogy két egyenrangú lehetőség van az ember előtt [...] A kárhozat lehetőségéről szóló tanítás mellett ott van az a tanítás, hogy a világ és a világtörténelem egésze ténylegesen beletorlik az örök életbe, Isten életébe.”⁵⁵⁴

Ratzinger is szigorúan ragaszkodik ahhoz a klasszikus teológiai elvhez, hogy a végső dolgok kérdései (halál, ítélet, pokol, menny, feltámadás, végső egység) Krisztus misztériumában nyerik el értelmüket, és csak ebben a misztériumban érthetők helyesen. A modern katolikus teológiában egyre világosabban kirajzolódik, hogy a halhatatlanság reménye nem pusztán ontológiai adottság, hanem a személy szeretetben megvalósuló önátadásának egzisztenciális következménye. Ratzinger megfogalmazásában: „egyedül az ő szeretete – amely egybeesik Isten élet- és szeretethatalmával – alapozhatja meg

⁵⁵¹ Uo. 351-352.

⁵⁵² RAHNER, K., *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kösel Verlag, München 1965, 93.

⁵⁵³ Uo. 97.

⁵⁵⁴ RAHNER, K., *A hit alapjai*, 353. Vö. „A pokol nem is létezik a mennyországgal egyenrangúan, olyan módon, ahogyan a menny létezik. A pokol Isten Krisztusban elérkezett önközlése, amely az elutasítottság módján tapad hozzá az egyes emberhez.” MÜLLER, G. L., *Katolikus dogmatika*, 544.

halhatatlanságunkat.⁵⁵⁵ E gondolat lényegileg kapcsolódik ahhoz a krisztológiai felismeréshez, hogy a szeretet képes áttörni a halálon, és ezzel „helyzetünk radikálisan megváltozott”.⁵⁵⁶

A feltámadás és a mennybemenetel teológiai értelmezése ezért már nem választható el attól a döntő mozzanattól, amelyben az emberi és az isteni lényeg végérvényesen egymásba lép.⁵⁵⁷ Ratzinger ezt az eseményt úgy írja le, mint az ember számára megnyíló „örökké tartó lét lehetőségét”. „Az ember és a kozmosz gyökeresen átalakul (»mutáció«): áttör a »biosz« határán, és a lét új terét teremti meg.”⁵⁵⁸ Ebben a távlatban válik világossá, hogy a keresztény eszkatológia nem egy jövőbeli eseményt helyez a történelmen kívülre, hanem a feltámadásban már bekövetkezett új teremtettség jelenvalóságát teszi láthatóvá.

Ennek a valóságnak a megértéséhez döntő fontosságú a teológiai időfogalom tisztázása. Antropológiai szempontból nézve az ember nem szűnik meg időbeli lény lenni, hanem saját létének végső igazságába lép be: „az ember ugyan nem veszíti el időbeliségét, hogy aztán már csak »örökkévaló« legyen [...] az embernek az ő nyilvánvaló valósága terébe történő belépése nem más, mint a végső sorsba való belépés, ezáltal pedig az eszkatologikus tűzbe való »beletartottság«. Ennek a találkozásnak az átalakító »szempillantása« kivonja magát a földi időmértékek alól – nem örökkévaló, hanem átmenet [...] időmértéke ennek a létezésnek a mélységes szakadékaiban rejlik, melyeket fel kell mérni és át kell égetni...”⁵⁵⁹

Ratzinger azt is hangsúlyozza, hogy az örökkévalóság nem valamiféle ősi, idő előtti lét, hanem „az egészen Más, amely a múltó idő minden pillanatában mindig »a ma«, abban mindig mai [...] minden idők feletti jelenidő”. Az örökkévalóság nem időtlenség, hanem idő felett álló hatalom.⁵⁶⁰ A megtestesülés és a feltámadás ebben az értelemben Isten időhatalmának végső konkretizálódása. Krisztusban Isten maga lép be a történeti időbe úgy, hogy közben annak mélyét és irányát véglegesen átalakítja. Ratzinger megemlíti Hans Urs von Balthasart, aki ennek az időteológiai megközelítésnek lelki-misztikus jelentőségét mélyítette el, amikor rámutatott: Jézus nem állt időn és téren kívül,

⁵⁵⁵ RATZINGER, J., *Bevezetés a keresztény hit világába* (ford. Dévény, I.), Vigilia Kiadó, Budapest 2007, 272.

⁵⁵⁶ Uo. 273.

⁵⁵⁷ Uo. 278. Vö. „ineinstreten von Gott und Mensch” UÖ, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel, München 2000, 296. Az eredeti német nyelvű terminusokat ebből a kiadásból idézem.

⁵⁵⁸ Uo. 279. „Daseinsraum” 297.

⁵⁵⁹ RATZINGER, J., *Végidő*, 237-238.

⁵⁶⁰ RATZINGER, J., *Bevezetés a keresztény hit világába*, 281. „Zeitmächtigkeit”, 299.

hanem „saját korának valóságából és valóságában élt”.⁵⁶¹ Az isteni örökkévalóság éppen ebben a folyamatos történésben válik tapinthatóvá. A krisztusi időben az isten és ember már most találkozhat!

Ezáltal válik láthatóvá a bibliai kinyilatkoztatás egyik legmélyebb következménye: Krisztus személyében az antropológia és a kozmológia véglegesen összetartoznak. A kozmosz és az ember nem két párhuzamos valóság, hanem egymás felé mutató struktúrák, amelyek a krisztusi szeretetben válnak egységgé: „történelmünk egy Ómega-pont felé tart”, ahol megmutatkozik, hogy a valóság hordozó alapja nem az anyag, hanem az értelem. A világ végső szerkezete tehát nem az entrópia vagy a pusztulás, hanem az isteni értelem felé irányuló fejlődés: a teremtés belső célja az, hogy az emberben és a kozmosz egészében teljes egységre jusson az isteni értelemben és szeretetben.⁵⁶²

XVI. Benedek pápa számára a pokol reális lehetőség: az Isten „megadja az elkárhozottaknak a jogot arra, hogy akarja kárhoztatát.”⁵⁶³ Mindazonáltal a pokol Krisztus seolra szállásával új értelmet nyert. Inkább felhívás, hogy kövessük Jézust ebbe a felfoghatatlan sötétségbe, hagyjuk ott egyéni üdvünket a többi emberért és álljunk ki Krisztus mellett. A vallásos ember ezért csak úgy tud igaz reményből élni, hogy „annak oldalán szenvedni el éjszakáját, aki azért jött, hogy átszenvedje mindannyiunk éjét.”⁵⁶⁴ Ezért Ratzinger eszkatológiai tanítását egy egyszerű, mégis megrendítően mély krisztusi szóval zárja: „*Ne félj, én vagyok az első és az utolsó*” (Jel 1,17). A keresztény remény egyetlen alapja maga Krisztus, ezért nincs ok a félelemre: a világ és az ember végső értelme nem a széthullás logikája, hanem az a szeretet, amely „erősebb a halálnál”, és amelyben a teremtés beteljesedése már most elkezdődött.

Összegezve az elmondottakat, Karl Rahner és Joseph Ratzinger a tisztulás és a kárhozat kérdését eltérő hangsúlyokkal közelítik meg. Rahner elsősorban antropológiai-transzcendentális perspektívából értelmezi a purgatóriumot: számára a halál utáni tisztulás nem önálló „hely” vagy időbeli folyamat, hanem a személy szabadságának végső kibontakozása, az emberi létezés „végérvényessé válásának” egzisztenciális mozzanata. Tudatosan tartózkodik a tisztító tűz részletes ontológiai leírásától, és inkább egy személyes érlelődés lehetőségéről beszél, amely a kegyelem és a szabadság találkozásában valósul meg. Ratzinger ezzel szemben határozottabban krisztológiai keretben ragadja meg

⁵⁶¹ Uo. 282. „mitten aus seiner Zeit und in seiner Zeit”, 300.

⁵⁶² Uo. 284. „verschmelzung von Natur und Geist”, 303.

⁵⁶³ RATZINGER, J., *Végidő*, 225.

⁵⁶⁴ Uo. 226.

a purgatóriumot: a tisztulás nála expliciten Krisztussal való ítéleti találkozásként jelenik meg, amelyet „eszkatologikus tűzként” ír le. Míg Rahner hangsúlya az ember belső transzformációján van, addig Ratzingernél erősebben kirajzolódik az isteni igazság és szeretet egyidejű, átalakító ereje, amely az ember teljes valóságát áthatja.

A kárhozat lehetőségének megítélésében is megfigyelhető e különbség. Rahner a poklot mindenekelőtt a szabadság drámai nyitottságaként értelmezi: a halál „radikális döntés Istennel vagy Isten ellen”, ugyanakkor teológiájában a hangsúly a kegyelemre való ráhagyatkozáson és a *castus timor* lelkiületén marad. Nem ontologizálja a kárhozatot, hanem annak lehetőségét az ember végső felelősségéhez köti. Ratzinger következetesebben beszél a kárhozat tényleges realitásáról is: hangsúlyozza, hogy Isten „megadja az elkárhozottaknak a jogot arra, hogy akarja kárhozatát”, vagyis a szabadság végső elutasítása konkrét személyes sorssá válhat. Mindkét modern teológusnál megjelenik a szabadság végső komolysága és a személyes döntés visszavonhatatlansága, ami elválasztja álláspontjukat az univerzális helyreállítás szélsőségesen kiterjesztett modelljétől. Álláspontjuk azonban antropológiai, tehát korlátozott mértékben alkalmazható más szellemi teremtményekre.

3.5.2 Pneumatikus vakság és antiszemélyesség

A démoni lét sajátossága a pneumatikus reláció radikális hiánya, amely a szellemi létet „*in pura potentialitate*” állapotában rögzíti, és így az üdvösség feltételeit ontológiailag aláássa. A kapcsolódás lehetőségének visszautasítását páratlan éleslátással fogalmazza meg a késő-középkori gondolkodó, Nicolaus Cusanus. A német bíboros szerint minden egyes szellemi létezőnek van egyfajta létvágya:

Létezése az élet, élete a megértés, megértése pedig azt jelenti, hogy a bölcsességből és igazságból táplálkozik. Ezért az szellem, amelyik nem ízleli meg a tiszta bölcsességet, olyan, akár a szem a sötétben: szem mivolta ellenére nem lát, hiszen nincs a fényben, mivel pedig nélkülözi a számára kedves életet – azaz a látást – ezért bajlódik és gyötrődik. Ez inkább jelent halált, semmint életet. Hasonlóképpen ama szellem, amelyik az örök bölcsesség eledelén kívül az életen kívül bármi máshoz fordult oda, mintegy a tudatlanság sötétségébe burkolózva, inkább halottnak találja magát.

*Végeérhetetlen kínlás ez: szellemi léttel bírni és soha megértésre el nem jutni. Ugyanis minden egyes szellem kizárólag az örök bölcsességben képes megértésre jutni.*⁵⁶⁵

Az örök bölcsességhez való kapcsolódás elutasítása nemcsak hiány, de egyben olyan állapot is, amely a szellemet gyötrődéshez vezeti. Ebből arra következtethetünk, hogy a legnagyobb kín talán éppen az lehet, hogy a létező eredeti rendeltetését nem tudja betölteni, olyan, akár a szem a vaksötétben, vagy a fül az űr vákuumában. A funkció betöltésére ugyan adott a lehetőség, de az elfordult szellem pusztán csak lehetőségként van (*in pura potentialitate manens*), anélkül, hogy aktualizálná lényegi irányultságát az isteni Fény felé. Ez a pneumatikus vakság tulajdonképpen a szellemi létező halála.

Talán úgy is lefordíthatjuk, hogy a démonok már eleve halottak – nem szubsztanciális értelemben, hanem a pneumatikus reláció funkcionális elsötétüléseként –, s már az is kegyelem, hogy Isten mindezek ellenére a létben tartja őket. Az utolsó napon eszerint Isten csak hagyja végbemenni azt, ami már *ab ovo* végbement: az önmagába zárult szellem végérvényig viszi elfordulását. Ez a totális elidegenedés a második halál – nem a testé, hanem a létezése –, mely örök és végérvényes.

Ezzel szemben az örök igazságokat szemlélő szellem nem pusztulhat el – állítja Cusanus.⁵⁶⁶ A bíboros egy mainzi prédikációjában így írja le ezt az episzemológiai és egzisztenciális összefüggést: *Ott tudniillik meg fogod ragadni őt, aki maga az élet, nyílt szemlélés tekintetével [...] eme igazságot szellemileg megérteni: a vele való egyesülés az örök életben.*⁵⁶⁷ Tehát megismerés és létezés kéz a kézben jár, s innen nézve érthető és tovább szöhető Jézus ama kijelentése, hogy „nem ismerlek benneteket” (vö. *Mt* 25,12; 7,23), azaz nem fogtok velem lenni.

A gonosz tehát nem végső princípium (lásd gnosztikusok, manicheusok vélekedése), hanem afféle akarati elhajlásként, ideiglenes torzulásként értelmezhetjük. Ebben az értelemben a démonok ontológiai halála már megtörtént, mivel elidegenedtek Isten szívének melengető és megvilágosító szeretetétől. A teremtet szellem funkcionális elsötétülése különös státusz – afféle szuperpozíció –, úgy fogalmazhatnánk, hogy a teljes

⁵⁶⁵ *Idiota de sapientia* 13. NICOLAUS CUSANUS, *Az együgyű a bölcsességről* (ford. Bakos, G.) (Keresztény mesterek 2), Vigilia Kiadó, Budapest 2021, 77-78.

⁵⁶⁶ NICOLAUS CUSANUS, *Az együgyű a bölcsességről*, 93.

⁵⁶⁷ *Sermo LXII.* 22 Uo. 189.

pusztulás állandósult jelenléte egy időn kívül eső valóságban (ám nem az isteni *aeternitas*-ban). Egyetlen biztos kimenetel késlekedik az idő horizontján: a pusztulás.

Egy heurisztikus modellel szeretném megvilágítani a démoni lét „már eldőlt – még nem aktualizálódott” paradoxonát, vagyis azt az átmeneti ontológiai késleltetést, amelyben a végső ítélet tartalma adott, de hatása csak az isteni „időzítés” aktusában lép ténylegesen érvényre. Képzeljünk el egy szekrényt, amelynek ajtaja mögött régi porcelántányérok dőlnek egymásra. Ha az ajtót kinyitjuk, a tányérok elkerülhetetlenül lezuhannak és összetörnek. Mégis ott vannak, egyelőre sértetlenül, nyugalomban. Tudjuk, hogy amikor a zsanérok megmozdulnak, a törés már nem lehetőség, hanem szükségszerűség. Csak az idő választ el tőle – vagy teológiai olvasatban inkább valaki, aki kinyitja majd az ajtót. Addig a tárgyak egy olyan különös létállapotban vannak, amely nem pusztán a jövőbe vetett várakozás, hanem egy ontológiai késleltetés. Látszólag épek, még nem törtek össze.

Ez a hasonlat talán játékosnak tűnik elsőre, de súlyosabb kérdéseket rejt: létezhet-e olyan valóság, amely már lezárult, de még nem aktualizálódott? Létezik-e ítélet, amelynek tartalma kinyilatkoztatott, de amely még nem hat a világra, mert csak egy felsőbbrendű akarat idézheti elő? Úgy vélem, hogy a démonok létállapota pontosan ilyen. A hagyomány szerint ugyanis ők már kizuhantak (נִפְּלִים) az isteni rendből, sorsuk az isteni mindenttudásban már eldöntött. Mégis, a világban jelen vannak. Ez a „már halott – de még nem eltűnt” paradoxon a démoni realitás kulcsa, és egyben meg is nyitja az utat annak értelmezéséhez, hogy hogyan gondolkodunk az ítéletről, a késleltetésről és az isteni akaratról. Heurisztikus modellem rokonságot mutat John Polkinghorne fizikus, teológus munkamódszerével, aki a kvantumfizika rejtélyeivel veti össze a teológia nagy misztériumait.⁵⁶⁸

Végső sorsuk egyedül Isten kezében van, aki valamilyen okból kifolyólag még nem pusztította el őket. A démon ebben az értelmezésben isteni időzítésre váró eseményforma, mely az isteni igazságosság és türelem metszéspontján áll. A világ tehát nem a démoni akarat kiszolgáltatottja, hanem az ajtó mögötti várakozás világa, ahol a gonosz már le van győzve, de még nem tűnt el. A Sátán már legyőztetett, de a világ még nem

⁵⁶⁸ POLKINGHORNE, J., *Quantum Physics and Theology. An Unexpected Kinship*, Yale University Press, New Haven–London 2007.

tapasztalja meg ezt a diadalt. Habár ez az állapot az ember számára rettegésteli, Isten szemszögéből valójában elrendezett dolog.

3.5.3 A démoni működés mint a test szentségi rendjének deszakralizálása

A KEK szerint: „A »szellem« azt jelenti, hogy az ember teremtésétől fogva természetfölötti céljára van rendelve, és lelke képes arra, hogy ingyenes ajándékként fölemeltessék az Istennel való közösségre.” (KEK 368)⁵⁶⁹ A lélek tehát a szellem erőterében tudja beteljesíteni önmagát. Ebből következik, hogy az emberi test nem pusztán biológiai hordozó, hanem a kegyelem közvetítésének színtere: a megtestesülés logikája szerint az anyagi valóság az isteni jelenlét médiuma.

A Logosz testet öltése olyan szentségi struktúrát alapoz meg, amelyben nincs „testetlen” végérvényes kinyilatkoztatás. A megtestesülés (*incarnatio*) és az isteni Szó írásba foglalása (*inscripturatio*) között fennálló analógia arra utal, hogy az isteni önközlés mindig konkrét, érzékelhető formában történik. A rítusok és szentségek rendje is ezt fejezi ki: az anyagi valóság az istenit kifejező szimbólummá válik. Rowan Williams találó megfogalmazásával élve: „nem az a problémánk, hogy megtestesült szellemek vagyunk, hanem az, hogy nem teljesen megtestesült szellemek vagyunk”⁵⁷⁰.

A test nem a szellem börtöne, hanem annak történeti megnyilatkozási tere. A biblikus antropológia következetesen hangsúlyozza e szoros egységet: a „hús” kifejezés a teremtett világ közösségére, a „szellem” pedig arra a függő viszonyra utal, amelyben Isten fenntartja a teremtményeket. A keresztény hagyomány ezért kezdettől fogva elutasította mind a gnosztikus testellenességet, mind a pusztán dualista lélekfelfogást, és a testet az üdvösség dinamikájába integrálta. A testi valóság ebben a perspektívában már nem

⁵⁶⁹ KEK, 108.

⁵⁷⁰ WILLIAMS, R., *Keletre tekintve fagyos időkben. A kortárs keresztény gondolkodás és a keleti hagyomány* (ford. Görfö, T.), Bencés Kiadó, Pannonhalma 2024, 41. „Új és szétválaszthatatlan egység alakul ki a test, a lélek és a szellem között, mégpedig a Szentlélek cselekvésének hatására [...] Ez az antropológia sokkal mélyebbre hatol, mint azok a test és a lélek, az értelem és az érzékelések éles különbségére vonatkozó szokványos elgondolások [...] a helyreállított emberség tartományában szükségképpen jelentése van a testi tapasztalatnak.” Id. uo. 40-46. Vö. A biblikus antropológia „a *corpus-anima* sémához képest a személyes felelősség és döntés nagyobb jelentőségét vezeti be az élet irányát illetően. Ezért az embert inkább történelmi és dinamikus, mint metafizikai alapon elemzi. MCGREGOR, P. J., *Bevezetés Joseph Ratzinger teológiai antropológiájába a Gaudium et Spes 14. pontjához írt kommentárja alapján*, 18.

korlátozó adottság, s főként nem börtöne a szellem abszolút szabadságának, hanem egy olyan erőter, amely egyazon felsőbb logika „eltérő sűrűségű” megnyilatkozása. Ha az univerzumból alkotott legújabb természettudományos elgondolásokat összevetjük a teremtető kauzalitásnak egy újfajta gondolatával akkor lehetőségünk nyílik a természettudomány és a teológia kibékíthetetlennek hitt nézeteit összehangolni: „Az emberi tudat maga is ennek az anyagnak a lehetőségeiből bontakozott ki, így az univerzum fejlődésétől nem elszigetelhető jelenség, hanem annak része”.⁵⁷¹ Ebből kifolyólag nem lehet különválasztani a testet a szellemtől, inkább el kell sajátítanunk egy újfajta – a valóságnak megfelelő – gondolkodásmódot.⁵⁷²

A démoni működés nem pusztán bűn, hanem a test szentségi rendjének megszenteltségtelenítése; ezért a démoni „cselekvésmód” szerkezete ellenkezik a megtestesülés és az eucharisztikus önátadás logikájával. Ahol ugyanis démonok működnek, ott a szimbolikus lét károsul a diabolikus akarat hatására. Ez a perverz logika érvényesül a megszállottság esetében is, hiszen amikor a démonok mások testét eltulajdonítják, már nem egy saját szellemi test észszerű istentiszteletével (*λογική λατρεία*)⁵⁷³, hanem egy kölcsönvett és

⁵⁷¹ BAGYINSZKI ÁGOSTON, *Apóriák. Természettudomány és teológia párbeszédben*, 163. Arra a kérdésre, hogy válaszolhat-e a modern tudomány a kozmogóniai kérdésre lásd LIVINGSTONE, J. C., *Bevezetés a vallástudományba*, 265-276. A bibliai kozmogenezis szerint – így a *Pentateuchus* papi teológiája szerint – három ilyen, előfeltételekből nem magyarázható ugrás történik a teremtésben. Az első az „ég és föld” megrizmusával megjelölt élettér, azaz a kozmosz keletkezése (*Ter* 1,1). A második az organikus élet, melyet az állatok fejzenek ki, mert ezeknek van lelkük (*Ter* 1,21). A harmadik az emberi tudat megjelenése (*Ter* 1,27). A *Szentírás* ugyanis csak ennél a három passzusnál használja a *אֱלֹהִים* igét. Örökre Isten titka marad, hogy hogyan teremti ezeket. A vegetatív lélek fogalma Arisztotelész nevéhez köthető, aki úgy kétszáz évvel a papi teremtetéstörténet írásba foglalása után élt. A biblikus szemlélet szerint a növények Istentől nyerik életerejüket, mivel a napfény égitestek híján még nem világítja be őket a harmadik napon. Az állatok lelkére vonatkozó ókeresztény reflexió Szent Ambrusnál olvasható: „Ugyanabban a pillanatban jött létre a test alakja és lépett működésbe a lélek, az erény éltető erejével [...] a bálvány és a béka is ugyanabban az időben jött létre, ugyanazon teremtető erő által.” (*Hexaemeron* V. 5,2-3,5) Lásd *Patrisztikus kommentár a Szentíráshoz. Öszövség I. Teremtés könyve 1-11* (szerk. Louth, A.) (szerk. Oden, C. T.), Presa Universita Clujeana, Kolozsvár 2024, 20. Érdemes lenne ezt összevetni a korabeli rabbinikus értelmezésekkel.

⁵⁷² „Ha azonban elválaszthatatlan az elmétől, a test már egészen mást jelent, és még nincs megfelelő szavunk egy egyszerre szellemi és anyagi világ megnevezésére [...] úgy tűnik, hogy az élettelen anyagnak külső, intelligens energiára van szüksége, hogy alakot öltjön. Csakhogy már tudjuk, az anyag nem élettelen. Kezdjük megtanulni, hogy az anyagot akár szerves, akár szervetlen, energia mintázatként lássuk – nem úgy, mintha valamiből volna, hanem egy energikus mintaként, mozgó rendszerként, aktív értelemként [...] Úgy gondoltunk tudatos énünkre, mintha csak egy magasabb világból ereszkedett volna alá, hogy megszállja ezt a porhüvelyt. Nem vettük hát észre, hogy ugyanazon alakító folyamat működése, mint az idegek, izmok, erek és csontok rendszere – egy olyan finoman rendezett (tehát intelligens) struktúra, melyet a tudatos gondolkodás még leírni is képtelen [...] nemcsak az elme függetlensége a testtől illúzió, de a test alávétettsége is az elme saját elképzeléseinek [...] Úgy hisszük tehát, hogy az elme uralja a testet, és nem a test irányítja önmagát az elmén keresztül [...] ahelyett, hogy test volna, teste van neki.” WATTS, A., *Az öröm kozmológiája. Kalandozás a tudatosság kémijában*, Vintage Books, 1962. (*Kézirat*)

⁵⁷³ Habár a *Róm* 12,1 szöfordulatát a démonológiával összefüggésben említem, Órigenész észszerű áldozatra vonatkozó magyarázatát is érdemes elolvasni. Lásd ÓRIGENÉSZ: *Kommentár a Római levélhez*, 619-623.

megnyomorított test diszfunkcionalitásával találkozunk.⁵⁷⁴ Már korábban láttuk, hogy a testi lét nem adottság, hanem feladat. Megítélésem szerint ezért a démonok rendkívüli tevékenységének hátterében az a torz egoítás húzódik meg, amely a „testem van” téves antropológiai önazonosságában gyökerezik.

Amorth atya találó megjegyzése szerint a démonok csupán a testet veszik el, a lelket nem; ebből következően a megszállottság diszfunkcionalitását az okozza, hogy a megszállott lelke megszűnik a testet informálni.⁵⁷⁵ Jean Vinchon pontosan írja le ezt az állapotot: „Valódi megszállottság esetén a démon működése kétségtelenül uralma alá vonja a testet, megragadja annak szerveit és úgy használja őket, mintha a sajátjai volnának; működésbe hozza az idegrendszert, és mozdulatokat meg gesztikulációkat idéz elő a végtagokban – például akkor, amikor a megszállott száján keresztül beszél. Éppen ez az, ami a megszállottságot jellemzi.

Csakhogy, amint P. de Tonquédec helyesen hangsúlyozza, »ez a testi uralom feltételez valamely többé-kevésbé mélyen gyökerező és sűrű alstruktúrát a megfelelő pszichológiai folyamatokban«. A megszállott testtartásait nem mechanikus módon kényszerítik rá; ezek egy mögöttes lelkiállapotból fakadnak, amely bizonyos értelemben mégis a személyiségtől elkülönülten marad.”⁵⁷⁶ Tanulmányában átfogó igénnyel járja körül a kérdést, és kifejezetten értékes, világos szempontokat kínál arra nézve, miként különböztethetők meg a valódi megszállottság jelenségei a pszichés eredetű zavaroktól és más mentális betegségektől.

A démoni létező nem akar a „test vagyok” kölcsönös függésekre épült világába belesimulni, ezzel saját(!) teste által Istent megdicsőítve, hiszen más kárán teszi ezt. A démon elrabolja azt, ami a másé. Isten gyermekei ezzel szemben elvesznek mások szolgálataiban, odaadják saját testüket másokért. Ezt nevezhetjük eucharisztikus életrendnek is, s így már érthetjük, hogy az úgynevezett „fekete misén” miért kifejezetten ennek a szentségnek a megtagadása és meggyalázása történik. Azért is problematikus a teremtés és megvalósulás tagadóinak – azaz a démonoknak – Isten örök tervében helyreállíttatni, mert a személyesség és a test kettős relációján kívül esnek.

⁵⁷⁴ CATHERINET, F. M., *Demoniacs in the gospel*, 72-94.

⁵⁷⁵ AMORTH, G., *i. m.*, 31.

⁵⁷⁶ MAQUART, F. X.–DE TONQUÉDEC, J., *Exorcism and Diabolical Manifestation*, in *Satan* (ed. Bruno de Jésus-Marie, O.C.D.) Sheed and Ward, London–New York, 199.

Blosser értelmezése szerint a racionális lelkek nem szükségszerűen szellemi testté alakulnak át, hanem – szabadságuk konkrét irányultságának megfelelően – akár hústestté is válhatnak. Ez megerősíti Órigenész azon alapintuícióját, hogy a test minősége nem ontológiai adottság, hanem a lélek választásainak következménye. Így a démoni lét nem egyszerűen a szellemi test hiányát jelenti, hanem egy regresszív irányú megtestesülést: olyan „lesűrűsödést”, amelyben a racionális természet a *σάρξ* felé mozdul el, és ezzel saját spirituális integritását bontja le. Így a démonok végső helyzete nem metafizikai lehetőség folytán válik problematikusává, hanem azért, mert szabadságuk tartósan a megtestesülés torz módját választja.

Órigenész rendszerén belül ezért nem zárható ki elvileg a restauráció lehetősége, a rendszeres teológiai mérleg alapján azonban valószínűsíthető, hogy a bukott szellemi létezők nem a szellemi test irányába haladnak, hanem a testi degradáció felé. Ebben az értelemben a démoni lét nem a megdicsőülés előszobája, hanem az önfelszámoló elidegenedés formája.

Órigenész látszólagos optimizmusa már életében támadási ponttá vált. Tudjuk, hogy Démétriosz, Alexandria püspöke is bírálta ezt a „teológiai gimnasztikát”, melynek alaptémái a hagyomány alapjára épültek. Charles Freeman ókeresztény egyháztörténeti monográfiája sajnálatosnak tartja azt a tényt, hogy az elkövetkező évszázadok gyanakodva nézték Órigenész jóhiszeműségét (*optimistic ethos*). Paradoxonként írja le a helyzetet, miszerint az Órigenészt követő évszázadokban a kereszténység fokozódó társadalmi szabadságával ellenben, Isten üdvözítő képessége mindinkább csökkent.⁵⁷⁷ Talán elgondolkodhatunk azon, hogy a kereszténység napjainkban zajló eróziója nem függ-e össze a végső helyreállításra vonatkozó ígéret relativizálásával. Felmerül a kérdés, hogy a kereszténység spirituális alapjait megrendítette-e az a fordulat, amely során az Egyház tanítása az öröm kultúrájától az „egyénpontú szomorúság” (EG 1,2)⁵⁷⁸ és büntetésektől való félelem hangsúlyozása felé tolódott?

Azt igyekeztem ezekkel a gondolatokkal érzékeltetni, hogy a végső helyreállítás nem csupán egy teológiai tétel, hanem a kereszténység alapvető ethosának lényegi része. Az üdvoptimizmus mind az Egyház korokon átívelő vitalitására, mind pedig a krisztushívók egyéni életminőségére beláthatatlan hatással van.

⁵⁷⁷ FREEMAN, C., *i. m.*, 174. Ahogyan azt már láhattuk, kivételt képez Bulgakov, aki a megszentelő kegyelem egészen determinisztikus természetéről beszélt.

⁵⁷⁸ FERENC PÁPA, *Evangelii gaudium*, Szent István Társulat, Budapest 2014, 5.

A végső helyreállítás reménye azonban könnyen válhat spirituális altatószerré, ha nem párosul a *νήπιος* éber fegyelmével. A derűlátás önmagában nem erény: ha nem formálja át a szabadság konkrét döntéseit, akkor az elbizakodottság rejtett alakzatává torzulhat. Valós veszély fenyeget bennünket, amikor hitünk nem válik cselekvő szeretetté (*fides caritate formata*), és az üdvösséget külső eseményként várjuk, mintha az nem a személy belső átalakulásában kezdene el valósulni. Ez a kegyelem externalizálása: annak elfelejtése, hogy Isten nem csupán az idők végén akar helyreállítani mindent, hanem már most, bennünk és általunk (vö. Lk 17,21). A keresztény remény ezért nem passzív várakozás, hanem egzisztenciális kockázatvállalás: annak elfogadása, hogy szabadságunk minden döntése beleíródik az örökkévalóság szövetébe. Az apokatasztaszisz nem mentesít az éberség alól, hanem éppen felerősíti annak sürgetését. A kérdés végső soron nem az, hogy Isten képes-e mindent helyreállítani, hanem az, hogy mi engedjük-e, hogy szabadságunkat már most áthassa ez a helyreállító szeretet.

Következtetések

A fejezet célja annak tisztázása volt, hogy Órigenész gondolkodásán belül milyen értelemben vethető fel a Sátán és a démonok végső helyreállításának lehetősége, mégpedig módszertanilag két lépésben: patrisztikus rekonstrukcióban és ezt követő rendszeres teológiai mérlegelésben. A recepciótörténet forráskritikai áttekintése megmutatta, hogy a „Sátán üdvözülése” vádpont már korán polemikus formulává merevedett, és nem egyszer textuális torzulások, valamint szöveggörnyezetükből kiszakított állítások táplálták.

Órigenész rendszerében ugyanakkor a démonok restaurációja nem dogmaként szerepel, hanem az apokatasztaszisz ontológiai logikájának határeseteként: Isten jóságának egyetemessége, a teremtett szubsztancia megmaradásának elve és a rossz nem-szubsztanciális felfogása együtt megnyitják – de nem rögzítik – a bukott értelmes létezők gyógyulásának lehetőségét. Ebből következően a végső helyreállítás nála nem a gonosz-ság rehabilitációja, hanem a gonosz állapot felszámolása, vagyis az ellenséges akarat megszűnése és a Logosz szerinti rend visszaállása.

A fejezet második súlypontja ezért a szabadság határkérdésére esett: Órigenésznél a kegyelem pedagógiája valódi, de nem determinisztikus, s a szabadság megmerevedése – a tartós elutasítás végpontjaként – teológiailag fennálló lehetőség marad. A trichotomikus antropológia vizsgálata tovább élesítette a kérdést, amennyiben a „szellem–lélek–

test” rendjének szétesése nem pusztán morális deficit, hanem az üdvösségre nyitott pneumatikus reláció sérülése is lehet.

A rendszeres teológiai mérlegben a KEK angelológiai állítása és Maritain szent-tamási intuícója rávilágított a szellemi döntés visszavonhatatlanságának problémájára, míg Rahner és Ratzinger időteológiai megkülönböztetései segítettek elválasztani a teremtett időt az örökkévalóság dimenziójától. E ponton vált hangsúlyossá a pneumatikus vak-ság gondolata: a démoni lét úgy írható le, mint az isteni Fényhez való kapcsolódás elutasítása, amely a szellemi létezőt „tisztá lehetőségben” rögzíti, és a személyességet antiszemélyesség felé torzítja. Végül a démoni működés szomatológiai olvasata azt emelte ki, hogy a démoni „cselekvésmód” a test szentségi rendjének deszakralizálása: a megtestesülés és az eucharisztikus önátadás logikájának inverze, amely a szimbolikus és szentségi közvetítés károsításában mutatkozik meg.

Befejezés

Jelen dolgozat nem egy végleges dogmatikai állásfoglalás – és nem is Órigenész igazhitűségének kimondására vállalkozott, hanem arra, hogy az alexandriai tanító apokatasztaszisz-tanítását annak saját teológiai rendszerében, filológiai és patrisztikus összefüggéseiben tegye értelmezhetővé. A vizsgálat kiindulópontja az a módszertani meggyőződés volt, hogy az végső helyreállítás nem elszigetelt spekuláció, hanem olyan teológiai csomópont, amelyben szentírási exegézis, kozmológia, antropológia és szabadságelmélet szorosan összekapcsolódik. Ennek megfelelően a kutatás nem a tanítás „igazolására” vagy „cáfolatára” irányult, hanem arra, hogy feltárja azokat a belső logikai feltételeket, amelyek között egyáltalán értelmezhetővé válik.

A modern teológiai recepció elemzése – különösen Balthasar és Bulgakov gondolkodása – megmutatta, hogy az apokatasztaszisz kérdése ma sem pusztán történeti probléma. Balthasar kiterjesztett reménye krisztológiai és trinitárius keretben megőrzi a végső elutasítás lehetőségét, míg Bulgakov ontológiai univerzalizmusa éppen ezen a ponton válik problematikussá. A vita rávilágít arra, hogy a végső helyreállítás kérdése mögött valójában az istenkép és a szabadság fogalmának eltérő értelmezése húzódik meg.

Az első fejezet elemzése megmutatta, hogy a végső helyreállítás gondolata nem idegen a bibliai hagyománytól. A szentírási tanúságtétel azonban nem egységes doktrínát, hanem feszültségekkel teli eszkatológiai horizontot tár elénk, amelyben az üdvösség egyetemességének ígérete és az ítélet realitása egymást feltételező pólusokként jelennek meg. A rabbinikus és apokrif hagyományok tovább árnyalják ezt a képet, különösen a köztes állapot, a tisztulás és az isteni pedagógia motívumain keresztül. A filológiai vizsgálatok – mindenekelőtt az *αἰών/αἰώνιος* terminológia elemzése – pedig világossá tették, hogy számos modern dogmatikai félreértés nem teológiai, hanem nyelvi és hermeneutikai előfeltevésekből fakad.

A második fejezet középpontjában Órigenész recepciótörténeti helyzete állt. A vizsgálat egyértelművé tette, hogy az apokatasztaszisz már a patrisztikus korban sem egységes tanításként, hanem viták által terhelt értelmezési csomópontként jelent meg. Methodiosz, Euszthatiosz és más szerzők kritikái nem egyszerű elutasításként értelmezhetők, hanem annak jeleként, hogy Órigenész alapintuíciói különböző antropológiai és eszkatológiai hangsúlyok szerint rendeződtek újra. A fejezet egy csokorba gyűjtötte

Órigenész végső helyreállítással kapcsolatos valamennyi tanítását. Különösen tanulságos volt annak bemutatása, hogy a nyugati hagyományban az eszkatológiai idő szerkezete fokozatosan átalakult: a kozmikus és pedagógiai távlatokat egyre inkább az individuális döntés véglegessége és egy pesszimista nézőpont váltotta fel, ami hosszú távon meghatározta az apokatasztaszis megítélését is.

A dolgozat egyik központi eredménye annak kimutatása volt, hogy Órigenész gondolkodásában az apokatasztaszis nem választható el sem a feltámadás tanától, sem az idő teológiájától. Az aiónok egymásra következő rendje nem mechanikus ciklikusságot, hanem pedagógiai struktúrát alkot, amely Krisztusban nyeri el értelmét és beteljesedését. A végső helyreállítás nem egy újabb világkorszak, hanem az aiónokon túli állapot, ahol Isten „minden mindenben”. A teremtésnek van célja, reményünknek pedig alapja: az Istenből kihullott világ Krisztus által újra visszatalálhat az atyai házba, és részesedhetünk az isteni életben.

E ponton vált különösen hangsúlyossá a szabadság kérdése. A dolgozat harmadik egysége rámutatott arra, hogy Órigenész rendszerében a helyreállítás lehetősége soha nem válik mechanikus szükségszerűséggé. A teremtményi szabadság valóságos, és magában hordozza az önsorsrontás lehetőségét is. A „szabadság megmerevedésének” gondolata határkérdésként jelenik meg: nem dogmatikailag lezárt állításként, hanem mint annak felismerése, hogy az isteni pedagógia nem szünteti meg a személyes felelősséget. Isten kegyelme elsődleges és minden teremtett értelem számára felkínált, de nem írja felül a teremtmény önmeghatározását. Krisztus utánzásával egyszerre ragaszkodhatunk a minden képzeletet felülmúló szeretethez, és egyszerre tehetjük ezt szabadon, minden kényszer nélkül.

A vizsgálat során külön hangsúlyt kapott Órigenész antropológiai alapállása is. Órigenész számára az ember nem statikus létező, hanem folyamatosan formálódó, értelmes és személyes létező, akinek egzisztenciális állapota saját döntéseinek következménye. Ezzel az alexandriai teológus nemcsak a gnosztikus fatalizmust utasítja el, hanem túl is lép kora filozófiai iskoláinak összebékíthetetlen megállapításain: a létező minden komponensét – testet, lelket, szellemet, időt, történelmet – egységes teológiai horizontban, a *Szentírás* fényében értelmezi. Órigenész rendszere ezért nem spekulatív metafizika, hanem koherens vízió, amelyben a szabadság, a nevelő ítélet és a végső helyreállítás egyetlen belső logikai rendbe szerveződik.

Láthattuk azt is, hogy a modern kutatásban gyakori az a redukcionizmus, mely az alexandriai tanítót, vagy csak rendszeralkotóként, vagy csak írásértelmezőként és misztikusként értelmezi. Igyekeztem rámutatni, hogy az órigenészi gondolkodás nem „saját rendszerként”, hanem a szentírási szövegekből kiinduló, logikus érveléssel kibontott hívő keresésként határozza meg magát. Ez a keresés nem absztrakt spekuláció, hanem egzisztenciálisan elkötelezett teológiai út, amely az ember szabadságát, a teremtés történeti dinamikáját és Isten gyógyító pedagógiáját egyetlen koherens látásmódban kapcsolja össze. A végső helyreállítás perspektívája Órigenész szerint nem pusztán jövőbeli esemény, hanem már most is egzisztenciális feladat: meghívás arra a kereső útra, amely nem zárul le kész válaszokkal, hanem a misztériumban való elmélyülés révén egyre tisztább belátásra törekszik.

A démonológiai kérdés előkészítése az apokasztaszisz belső következményeinek egyik legélesebb próbaköve. A rossz nem-szubsztanciális felfogása elvileg megnyitja a bukott létezők Istenbe való visszavezetésének lehetőségét, ugyanakkor a szabadság komolyan vétele kizárja annak automatikus megvalósulását. Azokkal a kutatókkal értek egyet, akik úgy látják, hogy Órigenész antignosztikus teodíceájában a Sátán legfeljebb szubsztanciáját tekintve részesülhet helyreállításban, míg járulékos meghatározottságai – mindenekelőtt az istenellenes lázadás – elvileg megszűnhetnek. A döntő kérdés így végső soron nem metafizikai, hanem krisztológiai természetű: képes-e a bukott értelem Krisztus sebeit szemlélve kimondani a hitvallást – „én Uram, én Istenem”. Vagy másként fogalmazva: vajon erősebb-e a gyűlölet annál a szeretetnél, amely az aiónokon át megőrizte a létezőt a teljes megsemmisüléstől.

Összegzésként megállapítható, hogy az apokasztaszisz Órigenésznél nem doktrinális végállomás, hanem teológiai vízió. Nem a kárhozat tagadásáról, hanem a teremtés gyógyulásának reményéről van szó; nem a szabadság felszámolásáról, hanem annak végső komolyan vételéről. A dolgozat eredményei azt mutatják, hogy Órigenész nyitva hagyott kérdései nem a teológiai következtelenség jelei, hanem olyan gondolkodási terek, amelyek a kortárs teológiai reflexió számára is termékenynek bizonyulhatnak. Munkámban néhány kérdés minden bizonnyal nyitva maradt, azonban – ahogyan a címben is megfogalmaztam –, az volt az egyik szándékom, hogy kutatási perspektívát nyújtsak. Az apokasztaszisz nem lezárt tanítás, hanem olyan kérdés, amely újra és újra visszavezeti a teológiát saját alapjaihoz: Isten jóságához, az ember szabadságához és a teremtés végső értelméhez.

Végül nem kerülhető meg annak kimondása sem, hogy Órigenész teológiája – minden történeti és dogmatikai feszültségével együtt – olyan örökséget hagyott ránk, amely nem megoldásokat, hanem irányokat kínál. Meghíva a *Szentírás* mind mélyebb megismerésére, és korunk tudományos felismeréseinek elmélyült tanulmányozására. Az apokatasztaszis horizontja nem megnyugtató lezárás, hanem állandó provokáció: arra kényszerít, hogy újra és újra végiggondoljuk Isten igazságosságának és irgalmának egységét, a szabadság tragikus méltóságát, valamint a teremtés végső rendeltetését. E megközelítés fényében Órigenész nem lezárt rendszerépítőjeként jelenik meg, hanem olyan tanúként, aki a misztérium peremén is hűséges maradt a kereséshez. Ha e munka hozzájárulhatott ahhoz, hogy ez a keresés ma is élő valóságként, az értelem felelősségével és a remény bátorságával folytatódjék, akkor elérte valódi célját.

Appendix I: Az apokatasztaszisz és az asztrológiai világkép konfliktusa

Ebben a függelékben érdemes kitérni arra, hogyan alakult a csillagokhoz és az emberi sorshoz való viszony problémája a későbbi keresztény hagyományban. Mindez különösen figyelemre méltó annak fényében, hogy még a reneszánsz kor teológiai és politikai központjai – mindenekelőtt a pápai udvar – sem voltak mentesek az asztrológiai gondolkodás hatásától. Történeti források tanúsága szerint pápák és püspökök is fogadtak asztrológusokat, valamint fontos döntések előtt horoszkópot készíttettek.

Magyar példaként említeném Vitéz János nagyváradai püspököt, aki érsekként meghívta udvarába kora két nemzetközileg is elismert csillagászt, Regiomontanust és Martinus de Bylicát. „Az asztrológia legújabb kori térhódításának kezdetén [...] a 15. században nemcsak a *condottiere*-eknek (zsoldosvazéreknek), hanem a keresztény uralkodóknak, sőt, *horribile dictu*: a pápáknak is megvoltak a maguk hivatásos udvari asztrológusai.”⁵⁷⁹ E gyakorlat persze nem jelentette az Egyház hivatalos tanításának megváltoztatását, de jól mutatja, milyen mélyen meghatározta a csillagfejtés az emberi sors és a kozmosz metszéspontjában feszülő gondolkodást. A hit gyakorlati keretei olykor eltértek a dogmatikai tanítástól és a hitrendszer a csillagokkal való hallgatólagos kiegyezés felé hajlott.

Úgy is fogalmazhatunk, hogy a kereszténység sohasem volt homogén ebben a tekintetben: míg elméleti szinten a csillagok determináló erejét elutasították, a gyakorlati világkép mégis sokáig együtt élt ezekkel a kozmológiai struktúrákkal: „A kor pápai arra törekedtek, hogy alattvalóik az antik kultúrát az egyház elvei által megengedett keretek között műveljék, és az új szellemi mozgalom vívmányait, eredményeit az egyház javára kamatoztassák”.⁵⁸⁰ Őszintén eltűnődhetünk, hogy ezek a keretek mennyire voltak szigorúak és következetesek. Szántó Konrád a kor hátrányai között sorolja fel a neoplatonizmust is, bár feltenném a kérdést, hogy mi történne a nyugati ágostonos teológiájával, ha Plótinosz tanításait kivonnánk belőle: jóformán összeomlana annak misztikus és metafizikai váza.

⁵⁷⁹ BOLLÓK, J., *Asztrális misztika és asztrológia Janus Pannonius költészetében*, Argumentum Kiadó, Budapest 2003, 6-7.

⁵⁸⁰ SZÁNTÓ, K., *A Katolikus Egyház története* 1 köt., Ecclesia Kiadó, Budapest 1983, 512.

Firenzében Cosimo Medici megalapította az *Academia Platonica*t, melynek élén Marsilio Ficino állt. Az akadémia fő célja a kereszténység és az antik filozófia összeegyeztetése volt. Jól jellemzi az egyháztörténet néha túlzottan egyszerűsítő tendenciáit Adriányi Gábor megállapítása is, aki szerint a keresztény tanítást gyakran felhígították és eretnek tanításokkal mérgezték. Példaként említi Giovanni Pico della Mirandola herceg működését is. A kutató az Erasmus nevével fémjelzett konzervatívabb humanizmus felől közelítve értékeli Mirandola gondolatit, és több fenntartással kezeli munkásságát.⁵⁸¹

Mirandola azonban a *Teremtés könyvéről* írt magyarázatában következetesen krisztusközpontú értelmezési keretet alkalmaz. A mennyei világ működéséről szólva így fogalmaz:

*nem irányíthat és nem uralkodhat természetünk felett olyan szubsztancia, amely valamely része hitványabb annál, ami bennünk a leghitványabb [...] ne az egekhez forduljunk kéressel egészségünk vagy szerencsénk érdekében, amelyek segíteni nem fognak, hanem az egek Urához, aki mindenféle javak Ura, akié a hatalom a mennyben és a földön is.*⁵⁸²

A fiatal filozófus szerint nem maguk az égitestek fejtenek ki hatást az emberekre, hanem az azokon átáramló „angyali erők”. Ezek az erők működés módjuk alapján háromfélék lehetnek: megtisztítók, megvilágítók és tökéletesítők (*Heptaplus* III. 5). Mivel az egész könyv egy kiterjedt hexaémeron-allegória, ezeket a működéseket természetesen nem materiális értelemben kell felfogni. Az égitestek

egy szintén láthatatlan földet világítanak meg, tudniillik lelkünk szubsztanciáját [...] a menny feletti vizek éltető tüzesővel tökéletesítik és megtermékenyítik, s gyakran a boldogság olyan fokára vezetik, hogy már nem füvek, hanem maga a Megváltó csírázzék ki bennük, és nem egyetlen erény, hanem Krisztus, minden erény teljessége formálódjék ki bennükben (*Heptaplus* III. 5).⁵⁸³

A gondolatmenet visszhangozza Órigenész tanítását is – ahogyan arra már korábban is kitértem munkámban – miszerint Jézus a „teljes lelkes és élő erény”.⁵⁸⁴

⁵⁸¹ ADRIÁNYI, G., *Az egyháztörténet kézikönyve* (Szent István Kézikönyvek 5), Szent István Társulat, Budapest 2001, 265.

⁵⁸² GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *A végső boldogság hét lépcsőfoka. Bevezetés a keresztény kabballába* (ford. Frazer-Imregh, M.), Hitel Kiadó, Budapest 2025, 67-68.

⁵⁸³ Uo. 81-82.

⁵⁸⁴ *CommJoh. XXXII. 11* ÓRIGENÉSZ, *Kommentár János evangéliumához*, 585.

A negyedik könyvben Mirandola az égitestek teremtését az emberi lélek felépítésére alkalmazza. A Nap megfeleltethető az Isten Szelleme felé forduló lélekrésznek, a Hold pedig az érzéki sík felé forduló lélekrészre utal. A lélekrészek működését már szintén megvizsgáltuk az Órigenész trichotomizmusáról szóló alfejezetében. Mirandola többsíkú allegorizálásában a Nap megfeleltethető a nappali tudatosságnak, a tudásnak és *intellectus*-nak, a Hold pedig a tudattalan működéseknek, a vélekedéseknek és a *ratio*-nak:

*És mivel, levetvén halandó mezűnket, egyedül a Nap fényével fogjuk szemlélni azt, amit a test mostani bús éjén sok-sok képesség segítségével inkább csak igyekszünk látni, de nem látunk eléggé, ezért a nappal egyetlen fényforrástól ragyog, az éjszaka viszont ezernyi csillagot gyűjt össze s egyesít a túlságosan gyenge Hold segítségére, az érvelés és meghatározás képességét, s ahány feladat létezik még ezeken kívül.*⁵⁸⁵

A hetedik könyvben Mirandola a teremtés hetedik napjának pihenéséről és a végső boldogságról elmélkedik. A Nap maga Krisztus, a Hold pedig „társa és menyasszonya”, az Egyház (*Heptaplus* VII. 4). Jézus Krisztus az „atyai szubsztancia ragyogása”, olyan Nap, mely nem égeti fel az égboltot, hanem tökéletessé teszi. Mirandola asztrológiával kapcsolatos visszafogott, de világosan elkülönítő álláspontját jól sűríti a következő mondata:

*nincs többé okunk a testszerű napot tisztelni (ahogy régebben a pogányok) úgy, mint az ég királyát és uralkodóját, miután az atyjával egyenrangú és egyenlően örökkévaló láthatatlan Nap, aki által az ég és a föld teremtetett, megvilágította a halál árnyékában ülő emberiséget (Heptaplus VII. 4).*⁵⁸⁶

Szigorúan teológiai szempontból Mirandola műve a hexaémeron-értelmezések – pontosabban heptaémeron – egyik legkoherensebb reneszánsz példája: komplexitása révén képes összekapcsolni a bibliai teremtéstörténetet, a platonikus kozmológiát és a keresztény misztikát. Tovább erősíti csodálatomat, hogy szerzője alig múlt el harminc éves, amikor megalkotta művét. A reneszánsz és a patrisztikus hagyományok összevetése olyan összefüggésrendszert nyit meg, amelynek gazdagsága önmagáért beszél.

Az apokatasztaszis teológiai tanítása csak akkor értelmezhető mélységében, ha nem egy elvont tanításból, hanem a történelmi komplexitásból indulunk ki. Az asztrológiai gondolkodás olyannyira bele volt szöve az antik világlátásába, hogy ezt Órigenész

⁵⁸⁵ *Heptaplus* IV. 4 Uo. 94.

⁵⁸⁶ Uo. 154.

részéről transzponálni igen bátor intellektuális lépés volt. A csillagok rendjébe vetett hit ugyanis mindig magában hordozza annak a lehetőségét, hogy a szabadság eszméje háttérbe szorul, és ezzel a megtérés, a morális fejlődés és a végső kiengesztelődés/helyreállítás reménye is megkérdőjeleződik. Ezért sem marginális kérdés az asztrológia és a keresztény üdvösségkép közötti feszültség. Az apokatasztaszisz – ha valóban védhető – nem az ég szabályosságától függ, hanem attól, hogy Isten szeretete képes a csillagokon túlról is megszólítani a lelket. Ezt az álláspontot kellett Órigenésznek is érvényre juttatnia.

Az apokatasztaszisz gondolata – miszerint minden teremtetett lény végül visszatér Istenhez – csak akkor érthető meg teljesen, ha szembenézünk a világkép egészét átható determinisztikus rendszerekkel is. Az asztrológia mint a legelterjedtebb ókori kozmológiai rendszer nem csupán babonás gyakorlat volt, hanem a világegész megragatására vontatkozó kísérlet, mely az emberi sorsot a csillagok mozgásába ágyazta. Éppen ezért a keresztény remény – különösen Órigenész tanításában –, nem csak etikai vagy megváltás-tani újdonság, hanem kozmikus forradalom is: egy újfajta szabadság lehetősége a csillagok által megrajzolt pályák fölött.

Ezért Órigenész számára a világ változatossága és rendje nem a vak végzet erőinek játéka, hanem isteni pedagógia. A világ egyfajta kozmikus iskola, ahol a lelkek tanulnak, fejlődnek, végül visszatérnek teremtetőjükhöz:

*Isten viszont, minthogy bölcsessége kimondhatatlan művészete révén mindent, bármi legyen is az, átalakítva és megjavítva valamilyen haszonra és közös jóra használt fel, magukat a teremtményeket [...] egy bizonyos összhangba vezeti vissza [...] hiszen egyetlen erő van, mely a világ összes különbözőségét egybekapcsolja és összetartja, és egy műbe tereli a különböző mozgásokat [...] a mindenség Atyaistene az összes teremtménye üdvéért (!) [...] úgy rendezett el minden egyes dolgot, hogy egyetlen szellem vagy lélek – vagy nevezzük bármiképp is az értelmes létezőket – se a szabad akarat ellenére erőszakkal kényszeríttessen egybe, hanem kizárólag saját értelmes mozgása vezesse...*⁵⁸⁷

Ebben a sémában kell elhelyezni minden partikuláris létezőt, így a bolygókat is. Az idézett szakaszból több dolgot is kiolvashatunk:

- Minden Isten, az Egy felé mozog, aki nemcsak a dolgok eredete, de célja is.

⁵⁸⁷ Princ. II. 1,2 ÓRIGENÉSZ: A princípiumokról, 150.

- Ebből következik, hogy minden javul, fejlődik és harmóniába rendeződik. Egyéb-ként ez a modell teológiailag megalapozhatja az evolúció természettudományos magyarázatait, valamint az elme dualitásából felfakadó rossz fogalmát is relativvá teszi, hiszen ami innen nézve rossz, az egy nagyobb terv részeként a jó túloldalá-nak bizonyulhat. Tagadhatatlan azonban, hogy a világban számos elkerülhető szenvedésben részesítjük saját magunkat és másokat. Alapvetően azonban nem entrópia, hanem a rend felé halad minden.
- A világ nem determinisztikus, nem uralja a csillagok vasrendje. Minden erő vagy hatás fölött – így a bolygók erőin túl is – Isten ereje működik. A *Szentírás* tanítása szerint ugyanis Jahve minden erő fejedelme, ő a Seregek Ura (צְבָאוֹת). Itt említem meg a tévesen „jó szerencsének” fordított 19. századi zsidó köszöntés, a מזל טוב magyarázatát. A mazel a bibliai héber *mazzal* szóból ered, mely „bolygóegyüttál-lást” jelent. A *nazal* ige jelentése „lefelé folyni”, tehát valamiféle energiáról van szó, ami Istentől a teremtés maszkján keresztül folyik az ember felé. Amellett, hogy a szerencse nem zsidó-keresztény fogalom, hanem pogány elképzelés, fon-tos azt is látni, hogy nem egy abszolút minőségről van szó, hanem teremtett való-ságok számára adódó kedvező körülményegyüttes abszolutizálásáról. Tehát nincs a „Szerencse”, csak kedvező bolygóállás, mely talán másnak szerencsétlenség. Egy kártyajátékos győzelme nyilvánvalóan a csekély valószínűségű lapkombiná-ció kihúzása által, a játékban szerzett tapasztalata, valamint egyéb körülménynek együttállása által következik be. A vesztes játékosnak nincs szerencséje. A miti-kus valóságfelfogásban ennek a pozicionáltságnak megfeleltethető egy önálló is-tenség is, például Fortuna istennő.
- Isten ereje nem elnyomó erő, hanem vonzerő, mely tiszteletben tart minden sza-badságot. Zárójelben jegyezzük fel magunknak, hogy ennek a működésmódnak ekkleziológiai vonatkozásai is vannak, melyet az egyházi misszióknak is figyelem-ben kell tartania. Ugyanis „az egyház nem térítéssel, hanem vonzással növekszik” (EG 3,14)⁵⁸⁸.

Hogyan gondolta Órigenész, vajon a bolygók értelmes természetűek-e, vagy csak unal-mas kódarabok és gázóriások? Az égitestek teremtettsége egyértelműen a biblikus terem-téstörténet korszakalkotó megkülönböztetése. Mindazonáltal az alexandriai jól ismerte a filozófusok vélekedéseit, talán olvashatta is a sztoikus rétor, Marcus Tullius Cicero

⁵⁸⁸ FERENC PÁPA, *Evangelii gaudium*, 13.

istenek természetéről szóló művét – vagy legalábbis ismerte a mű gondolati alapjait. Cicero a Krisztus előtti első században, Arisztotelész nyomán úgy vélekedett a csillagok természetéről, hogy azok közül némelyik önerejéből az *aetherben* halad. Minthogy ez a titokzatos, ötödik elem a levegő legfelső részében a két aktív princípium, a levegő és a tűz egyfajta keveréke, kiválóan alkalmas lelkes lények nemzésére. Ez a mozgékony és életerő szavatolja, hogy az égitestek intelligens élőlények. A Nap és Hold mellett az öt másik bolygót Cicero inkább csillagnak titulálja. A csillagok szabályos mozgása, valamint – emberi léptékkal mért – örökkévaló természete arra készteti a rétort, hogy isteni erőt és értelmet tulajdonítson nekik. Ezzel Cicero kétséget kizáróan az istenek sorába iktatja ezeket az égitesteket.⁵⁸⁹ Vannak másfajta csillagok is, az állócsillagok, de ezek nem kötődnek az aetherhez, azaz a levegő legfelső részéhez.⁵⁹⁰

Némelyik csillagnak egyáltalán nem lehet ártani, de vannak olyanok, amelyek a föld és a víz kipárolgásaiból táplálkoznak. Ha elfogy a nedvesség, a világmindenség lángra lobban. Tulajdonképpen a vízből keletkező levegő is elfogy, így kerül sor arra a kataklizmára, hogy már csak a tűz marad, mely *élő istenként megújítja, újból ugyanúgy elrendezi a világot*.⁵⁹¹ Azért érdekes ez a szakasz, mert a sztoikus ekpürózisiz-elképzelést az asztrológia keretébe illeszti, valamint természettudományos igényességgel tárja fel a haldokló csillagok és a világvége közötti kapcsolatot. Végezetül Cicero így csodálkozik rá a bolygók működésére: *micsoda összekapcsolódása ez a dolgoknak, micsoda – szinte tudatos – eggyéforrása ez a természetnek a világ megmentése érdekében!*⁵⁹²

Mithras misztériumaiban (3-4. század) mint a legismertebb csillagvallási rendszerben a beavatási fokozatok a hét bolygószférához kapcsolódnak. A kultusz szimbólumtárának fáklyahordozó testvérpárja, Cautes és a Cautopates jelenítette meg a lelkek világba való érkezését és távozását. „Mithras misztériumaiban északhoz tartozott a lelkeknek a keletkezés világába történő igyekezete, azaz a születés, délhez pedig a Földről kivezető út, tehát a halál [...] Cauteshez tartozik a Bak (téli napforduló) és Cautopateshez a Rák (nyári napforduló).”⁵⁹³ Porphüriosz *A nimfák barlangja az Odüsszeiában* című

⁵⁸⁹ *De natura deorum I. 15-16* MARCUS TULLIUS CICERO, *Az istenek természete* (Havas, L.) (Prométheusz Könyvek 9), Helikon Kiadó, Budapest, 1985, 74-75.

⁵⁹⁰ *De natura deorum I. 21* Uo. 80.

⁵⁹¹ *De natura deorum II. 46* Uo. 107.

⁵⁹² Uo.

⁵⁹³ *Mithras és misztériumai I.* (szerk. László, L.) (Kultusz és Logosz. Vallástörténeti és vallásfilozófiai szövegek 4), Kairosz Kiadó, Budapest 2005, 141.

numénioszi⁵⁹⁴ szövegrészletre alapozza a kozmikus szimbolizmust: *az északi szél fuvalata hidegebb, a földi keletkezés hidegében érvényesül, és ezért fagyást okoz. A déli szél ellenben melegebb, az isteni világ melegéhez küldi fel, és ezért szétoldja a lelket.*⁵⁹⁵ A mithraikus szertartásban a műstészeket végigvezették (*müstagóguntai*) a lelkek le- és felszállásán, melyet a térben elhelyezett stációkkal jelenítettek meg. A lelkek eredeti lakhelye a Tejút, melyet vagy a sziklából kitörő forrás képe, vagy a bika kicsorduló vére jelenít meg a különböző *tauroktonia*-ábrázolásokon.

Az emberi lelkek eredendően a Tejút körén tartózkodnak, amelyet ebben az esetben a túlvilág birodalmának is nevezhetünk. A lelkek a Tejúttól a Rákon keresztül érkeznek a Földre, majd vissza a Bakon át a Tejútra. Mithras ezt a mozgást az Egyenlítőről, a szentély (*spelaeum/leonteum*) középvonaláról – asztrológiai kifejezéssel élve – „hallgatja”.⁵⁹⁶ A szentély kozmikus szimbolizmusának jobban megérthetjük, ha elolvassuk ugyanezen mű 4. fejezetének 1. szakaszát, valamint összevetjük azokat René Guénon szintetikus megállapításaival (*A kozmikus forma szimbolizmusa* c. fejezetet)⁵⁹⁷.

A felemelkedés ezekben a rítusokban a Föld kötőerejétől való megszabadulást és a hét égi szféra bejárását jelentette. A hetes és egyébként a kilences szám szimbolizmusa Mircea Eliade szerint mezopotámiai, újabb eredetű szimbolizmus, melynek terjedésében a sámánideológia is szerepet játszott.⁵⁹⁸ Az úgynevezett káldeus rendszerben a Hold is bolygónak számított. A Nap szintén ilyen minőségben, a másik hat bolygó között középen helyezkedett el, számtani középként, mediánként. Ebben a szimbolizmusban a Nap a középpont, a lángoló szív, egyfajta tengely az égitestek között. További érdekesség, hogy ebben a felosztásban a leggyorsabb bolygótól (Hold) haladunk a leglassabb felé (Szaturnusz). A perzsa misztériumokban minden bolygónak megfelelt egy-egy beavatási fokozat:

⁵⁹⁴ Abban persze egyetértenek a kutatók, hogy nem Numéniosztól vették a „kapuk” gondolatát, inkább Numéniosz tanulta meg ezeket valamelyik misztériumtól. Vö. GUÉNON, R., *A szent tudomány szimbólumai* (ford. Horváth, E.) (szerk. Kárpáti, G. Cs.), Helikon Kiadó, Budapest 2023, 244.

⁵⁹⁵ Uo. 242-243. Ez az áttüzesedés és kihűlés Órigenész értelmezésében is fennáll, az alexandriai szerző innen eredezteti a lélek görög szó etimológiáját.

⁵⁹⁶ Uo. 257-266.

⁵⁹⁷ GUÉNON, R., *i. m.*, 204-254.

⁵⁹⁸ ELIADE, M., *A samанизmus. Az ekstázis ősi technikái* (ford. Saly, N.) (szerk. Puskás, I.), Osiris Kiadó, Budapest 2001, 254.

Bolygó	Beavatási fokozat	<i>Cels.</i>	A kelszoszi sorrend	A beavatási fokozatok sorrendje	Negatív bolygóbefolyás
Szturnusz	<i>pater</i>	ólom	1.	7.	lesben álló hamisság, tompaság
Nap	<i>heliodromus</i>	arany	7.	6.	kapzsi hatalomvágy
Hold	<i>Perses</i>	ezüst	6.	5.	növekedés és csökkenés ereje
Jupiter	<i>leo</i>	bronz	3.	4.	tisztességtelen kapzsiság, hatalomvágy
Mars	<i>miles</i>	ötvözet	5.	3.	szentségtelen vakmerőség, meggondolatlan merészség, harag
Vénusz	<i>nymphus</i>	ón	2.	2.	bujaság
Merkúr	<i>corax</i>	vas	4.	1.	gonosz fondorlat, cselvetés, kapzsiság

Órigenész is ismerte és név szerint említette Mithras misztériumát a *Cels.* VI, 21, 22-ben. Mindamellett, hogy lényegi információkat mentett át az utókorra a beavatási fokozatokról – és a hozzájuk kapcsolódó fémekről –, a szöveg megemlíti egy hétféle fémből készült létrát is. De vajon szó szerint kell-e értenünk ezt a leírást?

Az *ostiai mithraeumban* hét kapu van, mindegyik egy bolygónak szentelve. A beavatottak talán mindegyik ajtó előtt imádkoztak.⁵⁹⁹ A *taunumi keverőedényen* nem hét-fokú, hanem egy háromfokú létra található; a *Felicissimus-mithraeum* mozaik-ábrázolásain a nyolcadik létrafok a *pater* fokozatot ábrázolja; a *Sette Porte-mithraeum* bejáratánál hét oszlopokkal elválasztott kapu van, melyekből a középső sokkal nagyobb a többinél. Mindezek alapján úgy gondolom a létrát nem valóságos eszköznek, hanem

⁵⁹⁹ ORIGEN, *Contra Celsum* (ed.&trans. Chadwick, H.), Cambridge University Press, Cambridge 1979, 334. (2. Lábjegyzet)

szimbólumnak kell tartani.⁶⁰⁰ A zenei analógiákat Órigenész már azért nem tolmácsolja, mert szerinte Kelszosz téved abban, hogy csupán ezt az egyetlen kultuszt ismerteti. Az azonban látszik, hogy olyan holisztikus valóságsszemlélettel találkozunk, mely nagyon sok ősi kultúra vallási tanításának részét képezte. Ilyenek például a kínai kultúrában a *Wu Xing* (Öt Elem) vagy a *Ba Gua* (Nyolc Trigram) kozmikus szimbolizmusa, mely egyszerre magába foglalja a társadalmi csoportok, természeti jelenségek, emberi szervek, mozdulatok, hangok, ízek, érzelmek, erények stb. közötti analógiák ismeretét.⁶⁰¹

A misztériumokban a lélek túlvilági utazása során leveti korábban felvett negatív tulajdonságait. „Talán nem állunk messze a valóságtól, hogyha feltesszük, a beavatás egyik célja az volt, hogy a beavatottak mintegy levetkőzzék mindazokat a hibákat, amelyekkel hitük szerint a fokozatuknak megfelelő bolygósférán való áthaladásuk közben fertőződtek meg, egyben pedig átnemesüljenek ugyanennek a bolygónak a pozitív képességei szerint.”⁶⁰² Mivel a szerző a *Poimandrész* bűnlajstromát idézi, és mivel néhányan azon a véleményen vannak, hogy a hermetikus szövegek is Egyiptomban keletkeztek – jóllehet első egybegyűjtésük csak a 14. századra tehető –, szükségét érzem, hogy kiegészítésként idézzem. A Háromszor Legnagyobb Hermész azt tanítja a lelkek távozásával kapcsolatban, hogy az ember indulataival és vágyakozásával (platonista séma) együtt leveti testét, majd logosza visszatér isteni eredetéhez. A *Corpus Hermeticum* I (*Poimandrész*) szerint:

így indul el tehát azután fölfelé a kozmosz szféráin keresztül az ember [...] a kozmosz szféráinak hatásától megszabadulva, elérkezik a nyolcadik

⁶⁰⁰ *Mithras és misztériumai* II. (szerk. László, L.) (Kultusz és Logosz. Vallástörténeti és vallásfilozófiai szövegek 4), Kairosz Kiadó, Budapest 2005, 44. vö. Mircea Eliade is megemlíti a hétfokú létrát, a *klimax*-ot a mithraikus szertartások kapcsán. A létramászást Eliade az égbeemelkedés szimbolikus cselekedetének tartotta. Hangsúlyozza, hogy minden égi szimbolikában kimondhatatlanul jelen van a „világ közepe” szimbolizmus. Annyi népnél ismertek ilyen elképzelések, hogy a vallástörténész külön könyvet szeretett volna erről írni, halála azonban megakadályozta ebben. Ami a sámánizmusról írt műve kapcsán érdekes, azt jobbnak látom teljes terjedelmében közölni: „Elgondolkodhatunk például, a sámáni önkívület torzult oldalának nem az-e az oka, hogy a sámán *in concreto* próbál átélni egy olyan szimbolizmust és mitológiát, amely természeténél fogva nem tapasztalható meg konkrét síkon; egyszóval hogy nem az *in concreto* feljutás bármilyen áron és bármilyen eszközzel történő elérése, egy misztikus, ám egyben valóságos utazás utáni vágy vezetett-e azokhoz az aberrált önkívületekhez, melyeket főttebb láttunk; végül pedig hogy ezek a viselkedésformák nem az élet reménytelen vágyának elkerülhetetlen következményei-e, vagyis annak, hogy a test síkján szeretnék megtapasztalni azt, ami a jelenlegi létállapotban már csupán a szellem síkján lehetséges.” Lásd ELIADE, M., *A samánizmus. Az ekstázis ősi technikái*, 447.

⁶⁰¹ LIVINGSTONE, J. C., *Bevezetés a vallástudományba*, 214.

⁶⁰² *Mithras és misztériumai* II., 49.

*természetbe, itt visszanyeri saját erejét, és a Létezőkkel együtt himnuszt zeng Atyjának.*⁶⁰³

Szükségtelen megemlítenem, hogy a nyolcas szám mennyire fontos a zsidóság számára is.⁶⁰⁴

Ha komolyabban szemügyre vesszük a biblikus tanítást, akkor feltűnik néhány meglepő gondolat. Malakiás így prófétál: *Bizony, íme eljön majd az a nap, lángolva, mint a kemence* (כִּי הֵנָּה בָּא בֵּעֵר כְּתֹנִיֹר), *és minden gonosztevő olyan lesz, mint a tarló, és az eljövendő nap lángra lobbantja őket [...] nektek azonban, akik nevemet féltitek, felkel az igazság napja* (שֶׁמֶשׁ צִדְקָה), *ami gyógyulást hoz szárnyain...* (Mal 3,19-20). Shemesh eredetileg inkább Egyiptomban és Mezopotámiában volt fontos isten, Szíria-Palesztina területén kevésbé. A szent szerzők ezernyi korrekcióval oszlatták el a bálványimádás gyanúját.⁶⁰⁵ Jézus Krisztust az egyházatyák előszeretettel hasonlítják a Naphoz: Jézus isteni szeretetben lángoló és fénylő szíve a világmindenség középpontja. A Jn 1,9 szerint: Az Ige volt az igazi világosság, amely megvilágosít minden embert: *ő jött el a világba* (Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον). Jézus születésének ideje a téli napforduló – a nap „születése” –, a keresztény templomok pedig keletre vannak tájolva. Nagyon sok példát lehetne mondani erről a Nap-szimbolizmusról, de az túlfeszítené munkám kereteit.

Már a próféták is ostorozták Isten népét a pogány csillagimádat miatt. A hétágú gyertyatartó mécseseinek rejtett értelmét az *angelus interpretes* így magyarázza *Zakariás könyvében*: *Ez a hét szem az Úr szeme: bejárják az egész földet* (Zak 4,10b). Josephus Flavius szintén megerősíti a szimbolizmust: *A lámpatartóból kiágazó hét lámpa a hét bolygót jelképezte.*⁶⁰⁶ A jánosi jelenések talán az asztrális szimbolizmus korrigációjaként is szolgálnak. Abban az esetben ugyanis, ha a hét bolygónak túl nagy szerep jutna az emberi élet alakítására nézve, vagy éppen bálványimádásra adódna lehetőség az evangélista bölcsességében így szól: *A hét csillagnak, amit a jobbomban láttál és a hét arany*

⁶⁰³ *Hermész Trismegisztoz bölcsessége. Corpus Hermeticum, Asclepius, Liber Hermetis* (ford. Hamvas, E. Á–László, L.–Tar, I) (szerk. Kárpáti, G. Cs.) (Bibliotheca Hermetica), Helikon Kiadó, Budapest 2020, 40.

⁶⁰⁴ A nyolcadik napon történő körülmetélkedés afféle újjászületésként értelmezhető, mivel a teremtés hét napja a hét bolygó által uralt természeti világot jelképezi, a nyolc pedig a természetfelettit, a kegyelmet.

⁶⁰⁵ DDD, 764-768.

⁶⁰⁶ *A zsidó háború V. 5* JOSEPHUS FLAVIUS, *A zsidó háború* (ford. Révay, J.), Gondolat Kiadó, Budapest 1963, 360.

gyertyatartónak ez a titka: a hét csillag a hét egyház angyala, a hét gyertyatartó meg a hét egyház (Jel 1,20).

János értelmezése tehát túlmutat a korábbi zsidó értelmezéseken. Az ekkléziológia horizontja kitágul, az angyalok nem pusztán a végső dolgok apokaliptikus irodalom díszítő elemei, hanem olyan transzcendens szereplők, akiknek azért kell tudatosítani létét, mert így az egyház tudata is nyitott marad saját dimenzióinak meghaladására. Azzal, hogy az Egyház a kozmosz rendjén belül az angyalok és démonok láthatatlan világáról beszél, arról a meggyőződésről ad hangot, hogy mindig nyitottnak kell lenni az emberi létszinten felüli vagy az alatt lévő segítségre vagy ártalomra.

Perendy László tanulmányban vizsgálta Órigenész és az asztrológia kapcsolatát. *A Filokáliában* – Nagy Szent Vazul válogatásában – fennmaradt Órigenész homíliák, valamint a *HomGen.* alapján négy alapelv rajzolódik ki – amelyeket a *Princ.* II. 1,2 már ismertetett nyitó tézisei is kiegészítenek: (1.) aszabad akarat összeegyeztethető azzal, hogy Isten tud mindent; (2.) a csillagok csak jelei (*ἔστωσαν εἰς σημεῖα*), és nem okai a jövő eseményinek; (3.) az égitestek mozgásai – bár megfigyelhetők – gyakorlati jóslás céljára megbízhatatlanok; (4.) Isten csak az angyaloknak és Jákobnak adott olyan tudást, hogy kiolvassák a jeleket a csillagok együttállásaiból.⁶⁰⁷

Perendy kutatása elsősorban a harmadik axióma előtörténetére összpontosít, és arra a következtetésre jut, hogy Órigenész jelentős asztrológiai ismeretekkel rendelkezett. Tudott például a Hipparkhosz (Kr. e. 129) által említett *precesszió* jelenségéről, és arról is, hogy az együttállások során a kedvező égitestek akár kiolthatják a kedvezőtlenek hatását, vagy éppen fordítva – ezt az asztrológusok összekeveredésnek nevezik (*σύγκρᾱσις*). Mindez azért különösen fontos, mert Órigenész nem kívülállóként beszél az asztrológia problémáiról: ismerte az asztrológusok saját bevallás szerinti számítási nehézségeit, és ezekre támaszkodva bírálta a kozmikus determinizmus tanát.

A kortárs szkeptikus filozófia is ebben az irányban mozgott. Idősebb kortársa, Sextus Empiricus (Kr. u. 160-210) már rámutatott arra, milyen bizonytalan a születés pontos idejének meghatározása, és mennyire ingatag alapokon áll az ebből felrajzolt teljes „sorsképlet”.⁶⁰⁸ Ha a filozófiai iskolákat nézzük, a közép-platonista Karneadész szintén bírálta a sztoikus Khrüszipposz fatalista nézeteit. Alexandriai Philón pedig a korábban

⁶⁰⁷ PERENDY, L., *Ridiculing Astrologers. Origen's Sources and his Legacy*, in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica Latina* 69 (2024/1), 30.

⁶⁰⁸ Uo. 35.

ismertetett (2.) érvet képviselte. A pre-órigeneszi patrisztikus szövegekben is találunk bírálatokat az asztrológia vonatkozásában: a *Didakhé*; Jusztinosz, Alexandriai Kelemen, Edesszai Bardeszanész (akit Julius Africanus-on keresztül Órigenész akár ismerhetett is⁶⁰⁹), valamint Tatianosz mind arra figyelmeztettek, hogy az asztrológia démoni természetű és pszeudo-tudomány. Órigenész tehát – csakúgy, mint Philón – az égitesteket jeleknek tarotta, de nem tartotta őket a földi események okainak. Tisztában volt azzal is, milyen nehéz bárkinek a sorstérképét pontosan elkészíteni, és nem értett egyet azzal a feltevessel, hogy az együttállások detereminálják a teremtetett lények életútját. Asztrológiáról alkotott nézeteiben mégis van egy kifogásolható tanítás: miszerint az égitestek értelemmel rendelkező lelkes lények. Hiába az Órigenésszel szemben tanúsított szimpátia, ezt még a válogatást készítő Nagy Szent Vazul is „több, mint örültségnek” (*μυρίας ἐπέκεινα*) tartotta.⁶¹⁰ Összegezve az elmondottakat, azt láthatjuk, hogy Órigenész asztrológiáról alkotott felfogása egyszerre tükrözi a kor intellektuális örökségét és a keresztény antropológia szabadságfelfogását.

Ezután a vallástörténeti kitekintést lezárva megállapíthatjuk, hogy az Akheruszia-tóról szóló hagyományok amolyan „mitikus tengelyként” szolgáltak egy korábbi eszkatológia és a platonista elképzelések egyesítésére.⁶¹¹ Mivel nemcsak ószövetségi apokrifeket vizsgáltunk ebben a fejezetben, úgy gondolom, adjuk ezekhez hozzá az új, keresztény nézőpontot is. Talán azért is határolta el magát az Egyház ezektől az ötletelésektől, mert az orfikus és neoplatonikus szövegeket a gnosztikusok is előszeretettel felhasználták.

A lelkek túlvilági utazása, és az ebből levezetett reinkarnációs elképzelések a keresztény tanítás megítélése szerint problémás tanítások. Minden bizonnyal ennek is köszönhető, hogy nem emelkedtek kánoni rangra az olyan iratok, mint a *Szent Pál apostol látomásai*, vagy az *Ádám és Éva élete*. Az egyházatyák műveiben az asztrális szimbolika első ránézésre nem jelenik meg. Az Egyház ugyanis elvetette az előre megírt sors gondolatát, valamint azt is, hogy az égitestek mint teremtetett létezők képesek determinálni az emberek viselkedését. Az asztrológiai világképben ugyanis az ember élete a planéták, házak és jegyek által előre meg van írva. A keresztény válasz e fatalizmusra nem egyszerű tagadás, hanem összetett teológiai újraértelmezés.

⁶⁰⁹ Uo. 41.

⁶¹⁰ Uo. 43.

⁶¹¹ DE JONGE, M.–WHITE, L. M., *The Washing of Adam in the Acherusian Lake*, 632-635.

E vallástörténeti és kozmológiai összefüggésrendszerben külön figyelmet érdemel Edesszai Bardeszánész, akire az apokatasztaszisz egyik legkorábbi koherens teoretikusa (1.4. fejezet): nála a végső helyreállítás gondolata szorosan összekapcsolódik az asztrológiai determinizmus kritikájával és a szabad akarat védelmével. Órigenész – és később más szerzők – e gondolati irányt továbbvive az isteni értelem szerepét emelik ki, amely nem kényszerít, hanem hív. Szintén ennek a kozmológiai átfordításnak későbbi példája Mirandola *Heptaplus*-beli, kabbalisztikus olvasata is, ahol a teremtés rétegei nem gépies mechanizmusok, hanem az isteni pedagógia eszközei. Hogy a világ változhat-e, s benne az ember újjászülethet-e – ez a kérdés a keresztény világgép egyik sarokpontja. Ha pedig változhat, akkor a csillagok többé nem végzetes ómenek, hanem az isteni pedagógia jelei az égbolton.

Appendix II: A megkeményedés relációs értelmezése

A keresztény exegézis egyik jelentős iránya éppen e következtetés elkerülésére törekedett, amikor a megkeményedést nem ontológiai minőségként, hanem az isteni cselekvésre adott válaszként értelmezte. Ezt a belátást világosan tükrözi az a magyarázati hagyomány, amely szerint a megkeményedés nem Isten közvetlen okozata, hanem az ember – paradigmátikusán a Fáraó – önkéntes kitartása a gonoszban azután, hogy az isteni beavatkozások megtérésre hívták. A *De induratione cordis Pharaonis* című pelagiánus irat értelmezése szerint a csapások célja nem a bűn rögzítése, hanem a korrekció; a megkeményedés akkor következik be, amikor e pedagógiai cél meghiúsul, és az ember a kapott jelzések ellenére sem fordul el a gonosztól.⁶¹² Ebben az értelemben a megkeményedés reaktív jelenség, nem pedig előzetesen elrendelt állapot. Azért különösen jelentős ez az irat, mert megbízható tanúja annak, miként élt tovább az alexandriai exegézis alapvető intuíciója egy későbbi, már megváltozott teológiai kontextusban.

Órigenész szerint az isteni cselekvés önmagában mindig jó és gyógyító, hatása azonban a befogadó alany belső állapotától függ:

Ez olyan, mintha a Nap beszélni tudna, és ezt mondaná: „Én olvasztok és én szárítok”, jöllehet az olvasztás és szárítás ellentétek. Mégsem hazudna a szubsztrátum felől, hiszen ugyanazon meleg olvasztja meg a viaszt és szárítja ki az agyagot. Ugyanígy egyugyanazon, Mózesen keresztül ható működés folytán bizonyult megkeményedettnek a Fáraó saját rosszassága miatt, másrészt ez mutatta meg a zsidókhoz csatlakozó és velük elinduló egyiptomiak engedelmességét.”⁶¹³

A nyelvjátékra is építő metaforában a Fáraó olyan, mint a Nap által kikeményített sár (πηλός), míg az egyiptomiak megolvadt viaszhoz (κηρός) hasonlatosak. Az *Indur.* is átveszi ezt a képet, és a fáraó megkeményedését nem másként magyarázza, mint az isteni beavatkozásra adott végleges elutasító válaszként. A fáraó szíve azért keményedik meg,

⁶¹² SCARPONI, I., *In Defence of Freedom of Choice. The Liber de induratione cordis Pharaonis as a Case of Reception of Origen's Biblical Exegesis*, in *Perspectives on Origen and the History of his Reception* (ed. Fürst, A.) (Adamantina 21), Aschendorff Verlag, Münster 2021, 224.

⁶¹³ *Princ. III. 1,10-11* ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról*, 266.

és változik agyaggá, mert maga is élettelen agyagbálványokat imádott – ez teljes egészében az *Indur.* exegetikai vívmánya.⁶¹⁴

Különösen jelentős, hogy ebben a hagyományban a megkeményedés (*σκληροκαρδία*) nem végleges és nem visszafordíthatatlan állapotként jelenik meg. Mind Órigenész, mind a *De induratione* hangsúlyozza, hogy a fáraó szíve bizonyos pontokon „meglágyul”: imát kér, elismeri Isten igazságosságát, és részleges engedelmességet tanúsít (*Kiv* 8,4; 9,27). E mozzanatok önmagukban cáfolják azt a felfogást, amely szerint a megkeményedés olyan állapot volna, amelyből nincs visszatérés. Ha ugyanis a megkeményedés Isten által létrehozott, végleges minőség lenne, akkor az ilyen ideiglenes engedelmesség értelmezhetetlenné válna.

Az *Indur.* egy további lépéssel elmélyíti ezt az értelmezést, amikor a megkeményedést Isten visszavonulásával és a Gonosz közeledésével kapcsolja össze. A traktátus szerint a szív megkeményedése Isten eltávozása és az Ördög közelsége.⁶¹⁵ Ez azonban nem jelenti a szabadság elvesztését: még ebben az állapotban is fennmarad annak lehetősége – a szabad akarat által –, hogy az ember ellenálljon a Gonosznak és újra megnyíljon Isten felé.⁶¹⁶ A megkeményedés tehát itt sem válik szubsztanciális adottsággá, hanem relációs állapotként jelenik meg, amely az isteni jelenlét elutasításából fakad. Scarponi tanulmánya éppen ebben látja az irat pelagiánus jellegét: nem feltételez sem eleve adott kiválasztást, sem kárhozatra rendelést, hanem még a fáraó esetében is fenntartja a szív meglágyításának (*μαλάκυνσις*) lehetőségét.

A tíz csapás ebben az összefüggésben Órigenésznél és az *Indur.* -ban is következetesen orvosi és pedagógiai metaforákkal jelenik meg. A büntetések „sebkezelő tapasztként” szolgálnak, amelyek célja nem a megsemmisítés, hanem a gyógyítás és a hitre vezetés.⁶¹⁷ Ez a szemlélet Órigenész teológiájában ahhoz az alapelvhez kapcsolódik, amely szerint Isten olykor megengedi a bűn következményeinek kibontakozását, hogy az értelmes lény kiábránduljon a gonoszból, és így megtisztulásra jusson. A megkeményedés ebben a perspektívában nem az isteni igazságosság végső aktusa, hanem egy üdvtörténeti folyamat része:

⁶¹⁴ SCARPONI, I., *i. m.*, 230-231.

⁶¹⁵ Uo. 225.

⁶¹⁶ Uo. 226-227.

⁶¹⁷ Uo. 229. Az *Indur.* a Fáraó és Jób büntetését azonos módon értelmezi: *de uno emplastro utrosque ab uno artifice medicatos*, vagyis ugyanazzal az egyetlen tapasztal mindkettőt ugyanazon orvos kezelte. Uo.

*Istennek azonban szüksége volt az engedetlenségre, azért, hogy sokak üdvözlésére megmutassa hatalmas jeleit, és ezért keményítette meg a szívet.*⁶¹⁸

E ponton válik különösen fontossá a megkeményedés fogalmának nem szubsztanciális értelmezése. Amennyiben a megkeményedés nem végleges állapot, hanem a szabadságban meghozott döntések következménye, úgy elvileg mindig fennáll annak lehetősége, hogy az isteni cselekvés – akár az ítélet formájában – új irányba fordítsa az embert. Ez nem jelenti azt, hogy a megtérés szükségszerűen bekövetkezik; sokkal inkább azt, hogy Isten hatalma nem mechanikusan, hanem relációsan működik. Isten képes meglágyítani a szívet, de nem kényszeríti ki ezt a meglágyulást, még akkor sem, amikor ítélt.

Ez az értelmezési keret – amelyet az *Indur.* Origenész exegézisének recepcióján keresztül megőriz – teológiailag előfeltétele annak, hogy a végső helyreállítás kérdése egyáltalán felvethető legyen. A traktátus ugyan nem vállalja expliciten az apokatastaszis tanát, és valószínűleg tudatosan hallgat róla az első órigenista válságot követően⁶¹⁹, ám a megkeményedésről adott relációs és nem ontológiai értelmezése megőrzi azt a gondolati teret, amelyben a végleges, szubsztanciális kárhozat fogalma problematikusává válik. Összefoglalva: a végleges, szubsztanciális kárhozat fogalma nem, a relációkban megélt és ezért elvileg feloldható kárhozaté azonban megmarad (*damnatio non substantialis, sed relationis est*).

Órigenész a *HomExod.* IV-ben, ahol a tíz csapás rendjét nem pusztán történeti sorrendként, hanem a kegyelmi pedagógia fokozatos kibontakozásaként értelmezi.⁶²⁰ A csapások nem egyetlen, homogén isteni aktust képeznek, hanem egymásra épülő beavatkozások sorát, amelyek az emberi szabadság különböző rétegeit érintik meg. A *scriptor ecclesiasticus* felfigyel arra, hogy a szentírási elbeszélés kezdeti szakaszaiban még nem jelenik meg az a formula, miszerint „az Úr megkeményítette a fáraó szívét”, hanem csupán az, hogy „a fáraó szíve megkeményedett”.⁶²¹ Ez a megkülönböztetés nála nem stiláris variáció, hanem teológiai jelentőségű: arra utal, hogy az isteni cselekvés kezdetben nem rögzít, hanem feltár, figyelmeztet és tanít. A fokozatosság elve Órigenész szerint éppen abban áll, hogy az isteni beavatkozások először az értelemhez és az erkölcsi belátáshoz szólnak, majd fokozatosan érintik az affektív és végül a teljes egzisztenciális szintet. A

⁶¹⁸ *Princ. III. 1,8* ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról*, 263-264. Vö. SCARPONI, I., i. m., 224.

⁶¹⁹ Uo. 225; 233.

⁶²⁰ ORIGEN, *Homilies on Genesis and Exodus*, 260-274.

⁶²¹ Uo. 260.

„megkeményítés” csak akkor válik az isteni cselekvés attribútumává, amikor az emberi szabadság már tartósan ellenállt a korrekció pedagógiai formáinak. Ebben az értelemben a megkeményedés nem kezdeti ok, hanem egy folyamat végpontja: az isteni kegyelemre adott válasz megrögzülése.

A homília allegorikus-morális értelmezései (a fekélyek mint a romlott indulatok felszínre kerülése; a jégeső és tűz mint tanító feddés és a sötétség mint az értelem elhomályosulása) mind azt a belátást erősítik meg, hogy a csapások nem külsőleg okozott büntetések, hanem a bűn belső logikájának napfényre kerülése.⁶²² A szenvedés itt nem idegen az erkölcsi állapottól, hanem annak következménye és leleplezése. Így a *HomE-xod.* IV. Órigenésznél ugyanazt az alapelvet erősíti meg, amely a *Princ.* egészét áthatja: Isten cselekvése önmagában mindig jó és gyógyító, hatása azonban a befogadó alany szabadságának állapotától függ. A megkeményedés ezért nem ontológiai minőség, hanem relációs állapot, amely a kegyelem és a szabadság történeti találkozásában jön létre.

Az alábbi táblázat a homília angol fordítására támaszkodva, annak kulcsmegállapításait rendszerezi, és azt mutatja meg, miként válik a megkeményedés nem kezdeti okká, hanem egy fokozatosan kialakuló, reaktív állapottá:

Csapás	A csapás végrehajtója	Órigenész értelmezésének lényege	A Fáraó reakciója	A szabadság állapota	Lelki fejlődés
1. Víz vérré válása	Áron	A tiszta életforrás romlássá válik, a Nílus a megölt gyermekek vérének adja vissza	Megkeményíti szívét	Kezdeti ellenállás	A felszínes élet megrendül. A „folyékony, csúszós” életforma véget ér. A lélek szembesül az igazság komolyságával – kezdeti kegyelmi sokk
2. Békák	Áron	A költők üres és félrevezető dalai	Megkeményíti szívét	Megingás, segítségkérés, nyitás a	A belső zaj felismerése. Üres beszéd,

⁶²² Uo. 269-270.

				transzcen- densre	panaszkodás – a lelki felszí- nesség lelep- leződik
3. Szúnyogok	Áron	Az életet ész- revétlenül megrontó filo- zófia	Megkemé- nyíti szívét	Tanácskérés, saját megol- dások (va- rázslók)	A ravasz gon- dotok kiszű- rése. Apró, de mérgező belső érvelések – az értelem tisztu- lása
4. Legyek	Isten	~Ugyanez, él- vezet és vá- gyak legfőbb jóként való megtétele	Megkemé- nyíti szívét	Határozot- tabb segít- ségkérés Is- ten emberi- től, jóvátétel szándéka (áldozat)	A szenvedé- lyek marásai- nak felisme- rése – erkölcsi érzékenység kialakulása
5. Döghalál	Isten	Az állatokat imádó egyip- tomiak szem- tanúi isteneik pusztulásának	Megkemé- nyíti szívét	Megkemé- nyedés	A hamis is- tenképek és állatias érte- lem összeom- lása – bálvá- nyok vége
6. Fekélyek	Mózes	A vágyak és ösztönös indu- latok megbe- tegedése	Isten kemé- nyíti meg a Fáraó szívét	Megkemé- nyedés	A gőg és örü- let leleple- zése, a bűn belső követ- kezménye lát- hatóvá válik – önismereti krízis
7. Jégeső és tűz	Mózes	Tanító csapá- sok odafentről	Megkemé- nyíti szívét	Bűnvallás	Fegyelmezés és bűnbánat, szenvedélyek megfékezése, a szív égni kezd –

					átmenet a megtérés felé
8. Sáskák	Mózes	Az emberi nem széthúzása és tehetetlensége az egyetlen rendezett hadseregként vonuló állatraj ellenében	Isten keményíti meg a Fáraó szívét	Bűnvallás, ima kérése	A rendezetlenség felszámolása, a lélek tanulni a rendben élni – erkölcsi stabilizáció
9. Sötétség	Mózes	Szellemi sötétség	Isten keményíti meg a Fáraó szívét	Felismerése az igaz Istennek	A tudatlanság mélységének felismerése, az értelem korlátainak belátása – alázat
10. Elsőszülöttek halála	Isten	Isten Népének megölt gyermekeiért kijáró bosszú	Isten keményíti meg a Fáraó szívét	Áldás kérése	Az első, bűn felé hajló mozgások megtörése, nem a természet, hanem a rossz elsőbbsége pusztul el – valódi belső szabadság kezdete

Ez az értelmezés egyfajta egzisztenciális tükör: megmutatja, hogyan válhatnak a figyelemzavarok, kudarcok, szenvedések gyógyító jelekké, ha a szabadság együttműködik, és hogyan keményedhet meg a szív, ha a korrekciót következetesen elutasítjuk. A hangsúly nem a büntetésen, hanem a tanulás lehetőségén van. Így a szöveg nem fatalizmusra, hanem felelősségre és reményre nevel: a megrögzülés nem szükségszerű, a fordulat elvileg mindig nyitva marad.

S hogy ez vonatkoztatható-e a Sátánra? Nem egyértelműen. Órigenész elsősorban antropológiai–pedagógiai modellt ad: a csapások és a megkeményedés a lélek útját írják le. Ezt a modellt analóg módon lehet alkalmazni minden értelmes lényre, de nem bizonyítható, hogy Órigenész ezt közvetlenül és egyértelműen a Sátánra vonatkoztatná ebben a szövegben.⁶²³ Annyi azonban világos, hogy a nem szubsztanciális, relációs megkeményedés-fogalom elvi teret nyit: ha a keményedés nem ontológiai végállapot, akkor még a legszélsőségesebb ellenállás sem írható le szükségszerű, visszafordíthatatlan eseményként.

Összefoglalva az elmondottakat: a csapások rendje Órigenésznél mindannyiunk számára azt tanítja, hogy a kegyelem ugyanaz marad, a döntő kérdés az, hogyan válaszol rá a szabadság – és ez a belátás elvileg tágabb alkalmazásra is nyitva hagyja az ajtót, anélkül, hogy azt dogmatikusan lezárná.

⁶²³ Éppen a bibliai történet teljes íve figyelmeztet arra, hogy Órigenész relációs megkeményedés-fogalma a Sátán esetében nem alkalmazható mechanikusan: miként a fáraó a csapások után ismét megkeményíti szívét és üldözőbe veszi Izraelt, úgy a végleges ellenállás kérdése sem zárható le pusztán elvi alapon.

Appendix III: Démonológiai kitekintő

Kezdetben a démonok, Jahve nyilai (*MTörv* 32,23-25) elválaszthatatlanok voltak az Istentől. Jahve az íjász kedvére lövi ki nyilait, a lázat, dögvészt, pestist és éhínséget ellenségeire. Ezek a démonok a kánaáni pantheon szupranaturális entitásai voltak, majd később a Seregek Urának segítő szolgálivá változtak. Más istenségek és tulajdonságaik átvételére a szakirodalom az *appropriation*, az eltulajdonítás szót használja. Nagyon tanulságos mű James Anderson 2015-ös monográfiája, melyben a szerző azt a kérdést dolgozza fel, hogy Jahve hogyan olvasztja magába Baál isten alakját.⁶²⁴ A henoteizmus és monoteizmus határvidékén találjuk magunkat. Izrael istene szépen lassan magába olvasztotta az összes környező nép istenének karakterisztikumait. Jahve ugyanígy tulajdonítja el a kánaáni démonokat is, tegezébe rejti őket, mindenfajta önálló sötét praktika megszűnik, a büntetés Isten üdvtervébe ágyazódik.

Hasonló folyamat figyelhető meg a Sátán alakjával kapcsolatban csak ellenkező előjellel. Xeravits Géza *Egy gazfickó ifjúkora* c. tanulmánya a Sátán alakjának átalakulásáról sokat elárul. A Sátán eleinte, és még *Jób könyvében* is olyan hatalom volt, mely Isten mindenhatóságának és akaratának alávetett. A babiloni fogság (Kr. e. 597-) elkerülhetetlenül magával hozta a káldeus mitológiával való számvetést. Így a Sátán alakja az Írások szerves részévé vált, de megfigyelhető egyfajta negatív karakterfejlődés is: Jahve szolgálja egyre inkább függetlenné, ellenőrizhetetlenné és minden rossz forrásává vált.⁶²⁵ A „miért engedi meg Isten, hogy szenvedjünk” kérdésében a Sátán és a bukott angyalok ténykedése bizonyult a legkézzelfekvőbb válasznak.

Az ókori Babilon, majd Perzsia uralkodó vallása a zoroasztrianizmus volt. Ennek lényeges tanítása, hogy a fény istene Ahuramazda ellenében ott van a sötétség fejedelme Ahriman. A zsidó-keresztény teológia azonban nem tudta jóváhagyni egy ilyen sötétség princípium/*princeps* jelenvalóságát. A zoroasztrianizmus esetében ez egyébként is egyfajta metafizikai leegyszerűsítés, hiszen a rossz forrása nem egy másik örök elv, hanem az iker-szellemek egyikének tulajdonsága. Ahura Mazda több lény atyja, így az ikreké is. A jó forrása Szpenta Mainju (~jótevő Szellem), a rosszé pedig Angra Mainju (~pusztító Szellem): „A két Szellem inkább választása, mintsem természete okán különbözik.”

⁶²⁴ ANDERSON, J., *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*, in (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 617) (Ed. Camp, C.–Mein, A.), Bloomsbury, London 2015.

⁶²⁵ XERAVITS, G., *Egy gazfickó ifjúkora – A Sátán a korai zsidósághban*, in *Katekhon* 4 (2007/3), 283-299.

Nincs tehát szó a Rosszról, mint önálló lételevélről, legfeljebb mint a jó hiányáról. Ebben az értelmezésben a rossz létezése az emberi szabadság előfeltételévé válik.⁶²⁶ Feltehetjük a kérdést, hogy vajon a perzsa pusztító szellem gondolatának gyökérverését láthatjuk a bibliai gazfickó kifejlődésének hátterében?

A kérdés teodíceai nehézségét fémjelzi az a tény is, hogy a Katolikus Egyház nem emelte kánoni szintre *Hénok apokalipszisét*⁶²⁷, mely a bukott angyalok történetéről sokat elárul. A *Júd 6* és a *2Pét 2,4-6* nem a gonosz eredettörténetét szeretné szolgáltatni a bukott angyalok történetének elbeszélésével, hanem erkölcsi buzdításra használja fel az intertestamentáris zsidó apokrif irodalomban egyébként széles körben ismert elbeszélést. Dogmatikai szempontból az apokrif irat nem tekinthető a *Ter 6,1-4*-ben ismertetett esemény kimerítő magyarázatának, az angyalok szellemi természete miatt. Az említett két újszövetségi szakaszból legfeljebb az a biztos teológiai következtetés olvasható ki: hogy valóban történt egy bukás, és hogy az angyalok egy része követett el valamiféle bűnt, amiért aztán bűnhődniük kell.

Valóságosan létezik tehát a gonosz, mely nem vezethető vissza az emberi bűnök összességére sem. Mindez arra utal, hogy a démonológia a bibliai kinyilatkoztatásban nem pusztán magyarázó segédelv, hanem strukturális teológiai funkcióval bíró tanítás, amely a rossz realitását úgy teszi értelmezhetővé, hogy közben megőrzi Isten jóságát és a teremtményi szabadság felelősségét. Az Újszövetség ugyanis kinyilatkoztatja, hogy a Sátán ereje megtört Krisztus kereszthalálakor. Ha tagadnánk, hogy a Sátán és seregei önként választották a rosszat, akkor az vagy dualizmushoz vezetne, vagy a teremtő Isten rossziaságának állításához. A teljes kinyilatkoztatás fényében azonban ez súlyos ellentmondás lenne.⁶²⁸

Ez a történeti és vallástörténeti áttekintés nem a démonológia relativizálásához, hanem éppen belső teológiai jelentőségének felismeréséhez vezet. A Jahve nyilaiként értett démonok fokozatos „eltulajdonítása”, a Sátán alakjának átalakulása a szolgálai funkciótól az ellenpólussá válásig, valamint a perzsa dualizmus elutasítása mind azt mutatják,

⁶²⁶ ELIADE, M., *Vallási hiedelmek és eszmék története I. A kőkorszaktól az eleusiszi misztériumokig*, Osiris Kiadó, Budapest 1994, 270.

⁶²⁷ *Hénok könyvének* modern kritikai kiadása magyarul is megjelent: FRÖHLICH, I., *Hénok könyvei* (Ószövetségi Apokrifek 1) (szerk: Fröhlich, I.), Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba 2009. Hamvas Béla fordítása és bevezetése a szöveghez szintén egyedülálló: HAMVAS, B., *Az ősök nagy csarnoka III.*, Medio Kiadó, Budapest 2005, 79-99. Az etióp *Hénok könyve* – mint ahogyan neve is mutatja –, csak az etióp egyházban kerül felolvasásra istentisztelet keretében.

⁶²⁸ PUSKÁS, A., *A teremtés teológiája*, Szent István Társulat, Budapest 2010, 85-88.

hogy Izrael és az ősegyház teológiája következetesen elutasította a rossz önálló princípiumként való értelmezését, miközben komolyan vette annak valóságos, személyes és kozmikus hatását.

Mégis, az egyházi tanításnak ez a szegmense méltatlanul kevés hangsúlyt kapott az elmúlt évtizedekben: „A szertartáskönyvben az ördögűzésre vonatkozó fejezet az egyetlen olyan rész, amit nem igazítottak a zsinat utáni előírásokhoz” – hívja fel a figyelmet a híres egzorcista, Gabriele Amorth.⁶²⁹ Úgy gondolja, ez annak is köszönhető, hogy a legtöbb mai ember primitív korok illúziójának tekinti azt, ha a világban lévő rossz mögött az ember természetfeletti erők ténykedését látja. Könnyen lehet, hogy ez nagy segítség a Sátánnak, hiszen így az Egyház – idomulva a „világhoz” – félvállról veheti a krisztusi parancsot, mely igenis ördögűzésre is szól! Az egyházatyák korában az Egyház még elkötelezettebben művelte az ördögűzést az alábbi okokból:

- Az evangéliumok markánsan megkülönböztetik a betegség meggyógyítását a démoni megszállottság alóli felszabadítástól. Különbségnek tekinthető, hogy nem minden betegség megszállottság, de a megszállottság minden esetben magával vonja az idegrendszer súlyosan rendellenes működését is.⁶³⁰ Sem az ősegyházban, sem az ókori évszázadokban nem merült fel az evangélium hitelességének megkérdőjelezése az egzorcizmusok tekintetében.
- Ide kapcsolódik, hogy az ókorban általában is a mindennapok részét képezte a természetfeletti erők (démonok, istenek, szellemek) létébe vetett hit. Ez egyaránt megfigyelhető a pogányságnál, a zsidóságban és még számos más vallási hagyományban. Azt mondhatjuk tehát, hogy a gonosz entitások léte a kulturális háttér részét képezte. Jézus sosem javította ki tanítványai és ellenfelei démonokra vonatkozó *a priori*-ját, ebből az a következtetés vonható le, hogy maga is osztotta ezt az előfeltételezést.
- Az ókori ember még őszintébb volt akkor, amikor például megmagyarázhatatlan betegségek gyökerében démoni befolyást feltételezett, hiszen így a gyógyítás során nem önhitt tudományától megittasulva akarta végbevinni a folyamatot – ti., hogy a betegségből eljutunk az egészségbe – hanem a folyamatosan nyitott volt a transzcendens segítséggel való együttműködésre. Egyébként a pszichiátria mai

⁶²⁹ AMORTH, G., *Egy ördögűző tapasztalatai*, Ecclesia Kiadó, Budapest 2023, 7.

⁶³⁰ LEEMING, B.–FARREL, W. (et al.), *The Devil* (Canterbury Books 3), Sheed and Ward, New York 1957, 72-94.

állása szerint sem tartható nézőpont, hiszen az egészség és betegség pusztán merő absztrakció, mindnyájan egy összetett pszichológiai, fiziológiai, neurobiológiai, társadalmi és spirituális(!) folyamatban vagyunk.⁶³¹

Nagy Szent Vazul ördögűző imái jól mutatják, hogy a 4. századi egyház a bűn és a kísértés emberi tapasztalatát a szellemi küzdelem valóságába ágyazta – különösen a keresztséghez kapcsolt tisztítószertartásokban – ezzel erősítve azt a reményt, hogy a bűnös életvitelből van menekvés, az eltévelyedésből és bezárkózásból van lehetőség a megváltottakkal lelki közösségre lépni. Talán ez a differenciáltabb megközelítés azért is előnyösebb volt, mert egy alvilági támadások kereszttüzében élő embert – látjuk ezt nagy szenteknél is – nehezebben ítélünk el, mintha azt feltételeznénk, hogy önsorsrontásának teljhatalmú ura.

- A démonológia választ adott a világban lévő rossz eredetének kérdésére. Mindez egy olyan antropológiai előfeltevésre épült, amely szerint az ember nem zárt pszichikai rendszer, hanem spirituálisan átjárható létező: tudata és akarata nyitott marad mind az angyali segítő hatások, mind az ártó démoni befolyás lehetősége felé. A kozmológiai és antropológiai dimenzió ezért nem két elkülönülő magyarázati szintet alkot, hanem két egymásba fonódó nézőpontot: a rossz kozmikus eredetének kérdése az ember spirituális nyitottságában válik egzisztenciálisan meg tapasztalhatóvá.
- Az ördögök sikeres kiűzése az egyházi hatalom megnyilvánulásának részét képezte, hiszen a klérusnak volt felruházott hatalma efféle bajokat is orvosolni. A térítés során egy ilyen erőmegnyilvánulás hasznos eszköz volt a papság kezében, hiszen az saját istenük erejét igazolta a pogány istenekkel vagy démonokkal szemben.

Összefoglalva elmondható, hogy a démonológia az egyházatyák korában nem periférikus, hanem integráló elemét képezte a keresztény hitvilág egészének: egyszerre adott

⁶³¹ Lásd MÁTÉ, G.–MÁTÉ, D., *Normális vagy. Trauma, betegség és gyógyulás mérgező világunkban*, Open Books, Budapest 2022. „Egyetlen diagnózis sem magyaráz meg semmit.” Uo. 264. Vö. M. F. M. Catherinet megközelítése szerint vannak olyan erők, melyek oda fészkelik be magukat, ahol az ösbűn megsebzett minket, itt kapcsolódik össze a testünk a lelkünkkel. Ennek a szenttamási gondolatnak újrafelfedezéséhez lásd CATHERINET, F. M., *Demoniacs in the gospel*, in *The Devil* (Canterbury Books 3) (eds Farrel, W.–Leeming, B.), Sheed and Ward, New York, 1957, 90-92. Talán ez a pont a test és lélek között az *anima separata* teológiai állapotában kifejezetten támadható. Úgy vélem, ez megmagyarázna számos olyan praktikát (pl. mágikus ráolvasások, varázsigé „űtlevelek” és térképek elhelyezése a halott mellé), melyek az emberiség vallási hagyányaiban egy ilyen veszély elhárítására hivatottak. Lásd KÁRPÁTI, G. (szerk.), *Az egyiptomi halottak könyve. Ani papirusza* (ford. Bartos, F.–Egedi B.), Helikon Kiadó, Budapest 2022. Az alexandriai Órigenész számára ilyen halottaskönyvek minden bizonnyal ismertek voltak.

értelmezési keretet a világban tapasztalható rossz eredetére, az ember erkölcsi és lelki küzdelmeire, valamint Krisztus megváltói hatalmának konkrét megtapasztalására. Az ördögűzés gyakorlata nem irracionális maradvány volt, hanem a megváltás reményének és az isteni irgalom hatékonyságának jele, amely a szabadságot nem tagadta, hanem a bűn, a kísértés és a külső befolyás összetett valóságában védelmezte. A démonológia háttérbe szorulása ezért nem pusztán egy részdiszciplína elvesztését jelenti, hanem annak a szemléletnek a meggyengülését is, amely az emberi létezést következetesen kozmikus és spirituális összefüggésben értelmezte.

Summary

Living from True Hope: The Doctrine of Apokatastasis in Origen's Thought. New Approaches and Research Perspectives

This dissertation examines the doctrine of *apokatastasis* – the final restoration of all things – in the theology of Origen of Alexandria, situating his thought within its biblical, patristic, philosophical, and reception-historical contexts. While Origen is often portrayed as the first major Christian theologian to deny eternal punishment and advocate universal salvation, this study argues that such interpretations are reductive and fail to capture the complexity of his theological vision. Rather than proposing a simplistic universalism, Origen articulates a profoundly dynamic eschatology grounded in divine pedagogy, creaturely freedom, and the transformative encounter between God and rational beings.

The central thesis of this work is that Origen's understanding of *apokatastasis* cannot be isolated as a speculative doctrine detached from his broader theological system. Instead, it functions as a structural nexus integrating anthropology, cosmology, soteriology, and biblical exegesis. The dissertation therefore seeks to reconstruct Origen's position through a close reading of his authentic writings, while critically disentangling later polemical distortions from his original theological intentions.

Methodologically, the study combines philological analysis, patristic reconstruction, reception history, and systematic theological evaluation. Special attention is given to the rhetorical strategies employed in anti-Origenist polemics, which frequently exaggerate or caricature Origen's views for doctrinal purposes. By separating these rhetorical constructions from Origen's own texts, the dissertation aims to recover a more nuanced and historically responsible interpretation of his eschatology.

The first chapter explores the conceptual and theological prehistory of *apokatastasis*. It examines biblical foundations, rabbinic traditions, and apocryphal literature, highlighting the diversity of early Jewish and Christian perspectives on judgment, restoration, and the afterlife. Particular emphasis is placed on the semantic distinction between *aiōnios* and *aidios*, demonstrating that “eternal” punishment in biblical usage does not necessarily imply metaphysical endlessness. Alongside traditions emphasizing divine mercy and universal hope, the chapter also presents those strands of early Christianity

that insist on the reality of judgment and the possibility of definitive loss. This tension provides the indispensable backdrop for understanding Origen's later synthesis.

The chapter further identifies early patristic precedents for restorative eschatology, showing that Origen did not invent the hope for universal reconciliation but developed it within an already existing theological horizon. At the same time, the analysis acknowledges the presence of a strong counter-tradition affirming irrevocable condemnation. These divergent trajectories reveal that apokatastasis emerged not as a settled doctrine but as a contested theological motif from Christianity's earliest centuries.

The second chapter addresses Origen's reception history and the contested authenticity of his teachings. It examines the origins of anti-Origenist accusations, especially the claim that Origen denied bodily resurrection or punishment. Through detailed engagement with figures such as Methodius, Eustathius, and Epiphanius, the dissertation demonstrates that Origen's legacy was shaped as much by later doctrinal conflicts as by his own writings. The analysis highlights how selective citation and polemical framing contributed to the construction of a simplified "origenist" system that obscures the internal tensions of Origen's theology.

Within this reception-historical framework, the chapter reconstructs Origen's distinctive contribution. Apokatastasis appears not as a mechanistic cosmic necessity but as a hope grounded in God's pedagogical action and the gradual healing of rational creatures. Origen understands divine judgment as therapeutic rather than purely retributive: suffering functions as a means of correction, aiming at the restoration of moral vision. Nevertheless, this restorative horizon never overrides personal freedom. Origen consistently affirms that rational beings retain the capacity to resist grace, rendering the outcome of salvation genuinely open.

This chapter also examines Origen's theology of time through concepts such as *ekpyrosis* and *palingenesis*, showing how his cosmology integrates historical process with eschatological transformation. Rather than endorsing an infinite cycle of fall and restoration, Origen gestures toward a final consummation in which God becomes "all in all," while leaving unresolved the precise manner in which creaturely freedom converges with divine purpose.

The third chapter confronts one of the most controversial implications of apokatastasis: the possible salvation of Satan and the demons. This section combines patristic

reconstruction with systematic theological assessment. It traces the genesis of the accusation that Origen taught the devil's redemption and evaluates its textual foundations. While Origen does entertain the theoretical possibility of universal restoration, the dissertation argues that his framework does not support a naïve inclusivism. Instead, Origen distinguishes between the ontological goodness of created nature – which remains redeemable – and the moral dispositions that may become increasingly rigid through persistent rejection of divine correction.

A key contribution of this chapter is the analysis of Origen's trichotomous anthropology and its implications for eschatology. The study explores how spiritual blindness, antisociality, and the desacramentalization of embodied existence characterize demonic resistance to God. These features suggest that while restoration remains conceivable in principle, it is not guaranteed in fact. The dissertation therefore proposes that Origen holds together two poles in unresolved tension: the universal scope of divine salvific will and the tragic possibility of definitive self-exclusion.

Beyond historical reconstruction, the dissertation engages contemporary theological debates on hope, judgment, and freedom. It critically dialogues with modern thinkers who revisit apokatastasis as a framework for universal salvation, arguing that Origen offers neither deterministic optimism nor despairing pessimism. Instead, his theology articulates a hopeful realism that affirms God's inexhaustible mercy while preserving the seriousness of moral agency.

Three appendices extend the analysis into related domains. The first examines the conflict between apokatastasis and ancient astrological determinism, showing how Origen defends human freedom against cosmic fatalism. The second offers a relational interpretation of divine "hardening" through Origen's homilies on Exodus, emphasizing the interactive dynamics between divine action and human response. The third provides a broader demonological perspective, situating Origen's views within early Christian angelology.

In conclusion, this dissertation argues that Origen's doctrine of apokatastasis should be understood not as a doctrinal assertion of inevitable universal salvation, but as a speculative theological horizon shaped by Scripture, philosophical reflection, and pastoral concern. Rather than functioning as a closed eschatological system, apokatastasis operates in Origen's thought as an open-ended framework within which divine mercy,

human freedom, and historical transformation remain in dynamic tension. Restoration is neither mechanically guaranteed nor excluded in principle; it remains a genuine possibility grounded in God's pedagogical action and the gradual healing of rational creatures.

This perspective challenges both overly optimistic universalist readings and restrictive interpretations that reduce apokatastasis to a marginal or merely hypothetical element of Origen's theology. The present study has shown that apokatastasis cannot be isolated from Origen's broader theological architecture but must be understood in relation to his anthropology of freedom, his cosmology of transformation, his exegetical method, and his conception of divine judgment as therapeutic rather than purely retributive. Within this integrated framework, suffering is not an end in itself but serves a corrective function oriented toward the restoration of moral and spiritual vision.

At the same time, Origen consistently affirms the seriousness of creaturely agency. Rational beings retain the capacity to resist grace, and such resistance may harden into enduring spiritual blindness. The possibility of definitive self-exclusion therefore remains real. Origen does not resolve this tension through deterministic necessity or sentimental optimism. Instead, he holds together two fundamental convictions: the universal scope of God's salvific will and the irreducible freedom of rational creatures. Apokatastasis thus emerges not as a metaphysical certainty but as a hopeful theological horizon—one that preserves both divine generosity and moral responsibility.

By critically reassessing anti-Origenist polemics and reconstructing Origen's thought from his authentic writings, this dissertation has sought to disentangle historical theology from later doctrinal simplifications. It demonstrates that many accusations leveled against Origen rest on selective readings and rhetorical exaggerations. When situated within its proper context, Origen's eschatology appears neither naïvely universalist nor evasive of judgment, but deeply attuned to the complexity of spiritual transformation.

The originality of this dissertation lies not in proposing a new doctrine of universal restoration, but in offering a comprehensive synthesis that restores coherence to Origen's theological project. By integrating patristic sources, reception history, and systematic analysis, the study illuminates apokatastasis as a structural element within Origen's vision of creation's return to God. This integrative approach allows apokatastasis to be understood not as an isolated speculation, but as part of a wider spiritual anthropology oriented toward transformation, communion, and ultimate fulfillment in God.

Köszönetnyilvánítás

Szeretném megköszönni a Szentháromságos Istennek, hogy megőrzött, inspirált, kitartást adott ezen a hosszú úton, amely akkor vette kezdetét, amikor úgy határoztam, hogy szeretnék minél többet megtudni róla. Köszönöm neki azt a szeretetet, ami azokban az emberekben ölt formát, akik nélkül most nem lennék itt:

Szüleimnek, akik mindvégig támogattak utamon. Édesapámnak, Lévai Vilmosnak, aki egyre jobban csak azt várja, hogy ledoktoráljak és végre írjak egy könyvet. Tőle tanultam a kreativitást, a lelkesedéssel végzett munka szeretetét. Édesanyámnak, Lévai Editnek, aki elvezetett engem a templomba, elkísért a zárandoklatokra, és az olvasás szeretetére nevelt. Istenképem alakulásának ők a forrásai. Köszönöm nektek a támogatást egész tanulmányaim alatt!

Feleségemnek, Lévai-Antal Erikának, aki kezdettől fogva támogatott álmaim megvalósításában. Nagyon sok türelem kellett a szanaszét heverő könyvekhez – és ahhoz a férjhez is, akivel néha csak Órigenészről lehetett beszélgetni. Köszönöm minden türelmedet; igyekezni fogok erőmet és képességeimet családunk javára fordítani.

Köszönöm Dr. Perendy László dékán atyának, akinek vezetésével szakdolgozatomat, licenciadolgozatomat és jelen munkámat készítettem el. A professzor atya minden szövegemet nagy precizitással nézte át, és mindenekelőtt szerény – de hatalmas tudásával segített elérni céljaimat.

Köszönet illeti tanárait, akik olyan sokan voltak, hogy összeszámlálni sem tudnám: a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának valamennyi oktatóját. Külön köszönet illeti Dr. Bagyinszki Ágoston rektor atyát, egykori témavezetőmet.

Köszönet a Veszprémi Érseki Főiskolának, amiért lehetőséget biztosított a munka melletti a disszertációírására. Köszönöm Dr. Sebestyén József rektor úrnak a belém vetett bizalmat és azt a szakmai perspektívát, amelyet a főiskola Teológia Tanszékén biztosított számomra.

Köszönöm Váradi Györgynek folyamatos támogatását és fejlesztő jelenlétét, Rajnai Donát barátomnak a tartalmas beszélgetéseket, Dr. Szalai Gábor atyának a lelkivezetést és a teológiai tanulmányok elvégzésére adott ösztönzést, valamint Dr. Karaffa János atyának köszönöm az égi támogatást. Végül mindenkinek köszönöm, aki segítségével hozzájárult e munka megszületéséhez.

Nyilatkozat

Alulírott Lévai Ádám felelősen kijelentem, hogy jelen doktori disszertáció önálló kutatásaim alapján készült; a benne felhasznált és hivatkozott forrásokat és szakirodalmat az érvényben lévő előírásoknak megfelelően idéztem. Disszertációm nem tartalmaz plágiumot.

Budapest, 2026. január 31.

.....
Lévai Ádám