

Nüsszai Szent Gergely az örök életről

D. TÓTH JUDIT

A szerző a Debreceni Egyetem Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézetének nyugalmazott egyetemi docense.

¹Kiadását lásd Vanyó László: *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*.

(Litteratura Paristica 3), Jel Kiadó, Budapest, 2010.

²*Nüsszai Szent Gergely művei*. (Ókeresztény írók 18), Szent István Társulat, Budapest, 2002. A Vanyó László által fordított Nüsszai-művekhez lásd még az *Ókeresztény írók (ÓÍ)* 6. és *Az isteni és emberi természetéről. Görög egyházatyák (GE)* 1. kötetét, valamint az *Ókeresztény örökségünk (ÓÓ)* sorozat vonatkozó részeit.

A 4. század nagy keleti egyházatyái közül Nüsszai Szent Gergelynek, az úgynevezett kappadokiai atyák egyikének teológiai tanításai, antropológiai és eszkatológiai nézetei napjainkban — mondhatni — népszerűségnek örvendenek az ókeresztény kor gondolkodása iránt érdeklődők körében. Ennek egyik oka az a 20. században lejátszódó folyamat, amely a nüsszai püspök személyét és munkáit is ismertté tette a nyugati keresztények számára, és amelynek kezdete hozzákapcsolható a patrisztika megújulásának nevezett „fordulathoz”. A patrisztikus tradíció 20. századi újraélesztésén mindenekelőtt a görög atyáknak — főként Órigenésznek, Nagy Szent Baszileiosznak, Nazianzoszi Szent Gergelynek és Nüsszai Szent Gergelynek — a nyugati keresztény teológiai köztudatba való beemelését szokás érteni.

A nüsszai püspök esetében — túl azon, hogy nézetei a műveivel foglalkozó szakemberek közül szinte mindenkit megérintettek valamilyen módon — külön is ki kell emelnünk azokat a jeles kutatókat, akik a saját nézeteik, gondolkodásuk formálódásában is nagy teret engedtek a kappadokiai atya hatásának. A francia Jean Daniélou, a svájci Hans Urs von Balthasar mellett megemlíthetjük a nemzetközi hírnévre szert tett Ivánka Endrét, akiről közismert, hogy 1944-ben Kolozsvárról Bécsbe menekülve is fontosnak tartotta, hogy Gergely műveinek a *Patrologia Graeca* sorozatban megjelent köteteit (PG 44–46) magával vigye. Ugyancsak meg kell említenünk Vanyó Lászlót, akinek egész életét végigkísérte kedves szerzője műveinek fordítása és értelmezése, az 1972-ben benyújtott teológiai doktori disszertációjától¹ az *Ókeresztény írók (ÓÍ)* 18. kötetéig.²

Az említett folyamat mellett a kappadokiai atya munkásságának szisztematikus tudományos vizsgálata is hihetetlenül fellendült a 20. század második felétől: munkáinak kritikai szövegkiadása majdnem teljesnek mondható, lezárult az írásaiban fellelhető szavak, kifejezések, fogalmak feltérképezése is (*Lexicon Gregorianum*), a tisztázásra váró kérdések megvitatása pedig a rendszeressé vált nemzetközi fórumokon folyik.

A szisztematikus tudományos munka erőfeszítései azonban önmagukban még nem magyaráznák meg a nüsszai püspök tanításai iránti szélesebb körű érdeklődést. Mi az, ami nézeteit, gondolkodását egyre ismertebbé és népszerűbbé teszi, miben áll annak a szellemi világnak a vonzereje, amely műveit olvasva megragad bennünket?

Sok egyéb mellett, melyeket itt most nincs mód részletezni, vonzóvá teszi gondolkodásmódját az a keleti egyházatyákra általában is jellemző szemlélet, amely az ember bűnösségének páli és ágostoni hangsúlyozása helyett az emberi élet legfőbb törekvését, az „átistenülést”, az Istenhez

való hasonulást (*homoiószisz theó, theószisz*) tartja fontosnak, nem ledve a teremtett kozmosz és a földi élet szépségét sem. Ahogy a már említett von Balthasar is fogalmazott: Nüsszai Gergely gondolkodásának vonzereje abban is megmutatkozik, hogy olyan független keresztény gondolkodó volt, aki meghatározhatatlan ragaszkodást, szeretetet mutatott a Föld minden szépsége, minden emberi és kozmikus érték iránt.³ Mindezeket túl a mai érdeklődők számára különösen izgalmas lehet a sokat vitatott, órigenészi hatást is mutató „mindenek helyreállításá”-nak (*apokatasztaszisz tón pantón*) eszkatologikus gondolata, amely kapcsolatban áll az örök élet gergelyi felfogásával is.

j

Az örök életről

A nüsszai püspök gondolkodásában nehéz olyan témát találnunk, amelyet a többitől függetlenül, a maga elszigeteltségében vizsgálhatnánk, és amely ne függene össze a kezdet és a vég, a protológia és az eszkatológia kérdéseivel. Igaz ez a kappadokiai atya örök életről (*zóé aióniosz*) és üdvösségről kialakított felfogására is, amelynek bemutatását nehezíti, hogy Gergely kiterjedt munkásságában nincs egyetlen olyan munka sem, amely az örök élet témájáról összefoglalóan szólna. Találunk viszont sok olyan munkát és témát, amely valamilyen kontextusban (teológiai, kozmológiai, ontológiai, antropológiai, etikai, eszkatológiai, szótériológiai, misztikus) rövidebben érinti, vagy hosszabban tárgyalja — a legkülönbözőbb megközelítésekben — az örök élet kérdését, legyen az Isten örökkévalósága, vagy az emberi létezők jövőbeli állapota.

³Vö. David L. Balás:

Eternity and Time in Contra Eunomium. In Heinrich Dorrie – Margarete Altenburger – Uta Schramm (szerk.): *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster, 18.–23. September 1972*. Brill, Leiden, 1976, 128–155.

Az örök élet fogalmát Nüsszai Gergely — a keresztény tanításokkal összhangban — szűkebb és tágabb értelemben egyaránt használja. Szűkebb értelemben Isten örök életét, örökkévalóságát érti ezen, ami Isten kezdet és vég nélküli létezését, azaz időn kívüliségét jelenti, hiszen amikor azt mondjuk, hogy Isten örök, azt is állítjuk, hogy nem időbeli, amit többször is megfogalmaz egyik fő művében, az *Eunomiosz ellen* írt könyvekben (*Contra Eunomium [CE] II, III*). Az örökkévalóság az isteni természet lényegének egyik legfontosabbika, Isten olyan más kiválóságaival együtt, mint a halhatatlanság, a végtelenség, határtalanság, szenvedélymentesség, bölcsesség és így tovább (*CE III*). Egyedül Isten az örökkévaló, „Isten mindig Van” (*Cant 8*). Az örök élet Istennek olyan tulajdona, amit az Atya, a Fiú és a Szentlélek különbség nélkül birtokol.⁴

Tágabb értelemben — ugyancsak összhangban a keresztény tanításokkal — az örök élet a nüsszai püspök szerint is a teremtett ember halál és feltámadás utáni életének, örökkévalóságának állapota. Ennek megnevezésére a *Nagy kateketikus beszédben* a *zóé* (‘élet’) szót használja (*Or. Cat.*), miközben a *biosz* (‘élet’, ‘életforma’) szót a változó és történeti életre alkalmazza. Más helyeken, ahol az örökkévalóság az idő vonatkozásában kerül elő (az *CE* előtti korai munkákra szoktak gondolni), az *aidiosz* (‘örökkévaló’), *aión* (‘eljövendő korszak’), vagy az *ogdoé [hémera]* (‘nyolcadik nap’) kifejezéseket is használja, melyeknek eszkatologikus vonatkozása még kifejezőbb.

Érthető módon a feltámadás utáni örök életre is gyakran az idő valamilyen aspektusát kifejező szóval tud csak utalni, annak ellenére, hogy ez a „korszak” már kívül esik az idő folyásán. Bár az örök életben nincs helye az időbeli kiterjedésnek, ez mégsem azonos Isten örökkévalóságával, és tágabb értelemben, mint átfogó fogalom, magában foglalja az egész teremtést is, míg Isten örökkévalósága teljes mértékben transzcendens.

Teremtés — örök élet

A kappadokiai atya örök életről vallott elképzeléseinek a megértéséhez egészen a teremtésről megfogalmazott tanításaiig kell visszanyarodnunk. Isten a teremtés aktusában a saját képére és hasonlatosságára alkotott embert (Ter 1,26) örök életre szánja (vö. Ter 2,16–17), ez azonban a teremtéskor Isten örökkévalóságával szemben a teremtett lények térbeli és időbeli létezéséhez kapcsolódik; és maga a tér (*toposz*) és az idő (*khronosz*) is a teremtés kategóriái. Ennek a gondolatnak Gergely teológiájában a *diasztéma* ('távolság', 'térköz', 'időköz') fogalma a jellegzetes kifejezője: a teremtéssel a transzcendens Teremtő és a teremtmény között olyan ontológiai különbség, szakadék jön létre, amely a létezés két soha össze nem mérhető módját jelenti,⁵ aminek az örökkévalóság gergelyi használatának a megértésében is fontos szerepe lesz: a teremtéssel létrejött távolság minden teremtmény alapvető természete marad a kezdettől (*arkhé*) a végig (*telosz*), és az örök üdvösség állapotában sem szűnik meg.

⁵Magyarul lásd Vanyó László: *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, i. m. passim; [D.] Tóth Judit: *Test és lélek. Antropológia és értelmezés Nüsszai Szent Gergely műveiben.* (Catena. Monográfiák 8), Kairosz, Budapest, 2006, itt 63–68.

Továbbra is Gergely teremtésről vallott tanításainál időzve, az előbbi kozmológiai-ontológiai szempont után antropológiai és krisztológiai megközelítésben is szólnunk kell róla. A kappadokiai atya az Isten képére és hasonlatosságára teremtett (Ter 1,26), valamint férfiként és nőként létező ember (Ter 1,27) kettősségének feszültségét a kettős teremtés tanításával oldja fel: képmásként az (egyetemes) emberi természet, az emberi természet teljessége jött létre, majd ehhez járult hozzá a nemek szerinti megkülönböztetés, mintegy már az ember bukására való tekintettel. Isten ugyanis előre látta az ember elbukását, ezért szétválasztotta férfira és nőre, hogy rendelkezék a bűnbeesett természetéhez illő szaporodási formával, és ilyen módon fennmaradhasson, ahogy nagy antropológiai munkájában, *Az ember teremtéséről* (*Op. Hom.*) című értekezésében fejtegeti. A két teremtés azonban nem kronológiailag, hanem csupán logikailag követi egymást. A bűnbe esett, „bőrruhát öltött” és az ősbűn következtében halandóvá vált ember (Ter 3,21) a megsérült képmásiaság és hasonlatosság visszaszerzésére — Krisztus megváltó kereszthalála után — Krisztus mint tökéletes képmás életének és tetteinek az imitálása által törekedhet, aminek első lépése a keresztyén beavatás, a keresztség, amely az emberi létezőt már itt a földön megnyitja az örök élet felé, mintegy megelőlegezve azt, és amely nélkül nem is támadhat fel az örök életre. A kappadokiai atya gondolkodásában a keresztségnek tehát van eszkatológikus dimenziója: a szentségi azonosulás Krisztussal, a részesedés az ő Húsvéti Misztériumában már a földi, történeti időben hozzáférést ad az ember számára az örök élethez, mintegy bevezetésként a feltámadás utáni léthez.⁶

⁶Vö. Györök Tibor: *A beavató szentségek Nüsszai Szent Gergely írásaiiban.* (Litteratura Patristica 6), Jel Kiadó, Budapest, 2014.

⁷Nüsszai Gergely több nagyszerű műve közül ennek az életformának a paradigmáját legpoétikusabb módon a nővéréről, Szent Makrináról írott életrajza tárja elénk (*Vita Sanctae Macrinae*, [Macr], ÓI 18, ÓÓ), de ugyancsak példái ennek a Thaumaturgosz Szent Gergelyről (*De vita Gregorii Thaumaturgi* [VGT]) és Mózesről (*Vita Moysis* [Moys] ÓI 6) írott életrajzai, nem utolsósorban pedig a mártirokról, kiváló keresztény emberekről mondott emlékező, dicsőítő beszédei. Lásd ehhez legutóbb D. Tóth Judit: *Mártírok, szentek, keresztény filozófusok Nüsszai Szent Gergely műveiben*. (Catena. Monográfiák 19), Kairosz, Budapest, 2019.

⁸Az *epektaszisz* fogalma nemcsak mint az Isten felé tartó folyamatos spirituális felemelkedés értelmezhető, hanem mint a *telosz* csúcspontja is, amikor „Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15,28). Ilaria L. E. Ramelli: *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Brill, Leiden – Boston, 2013, itt 292.

Nüsszai Gergely (és a kappadokiaiak) gondolkodásának sajátossága, hogy a keresztség (és az Eucharisztia) szentsége mellett a Krisztust mint tökéletes képmást imitáló életformát (*biosz*), vagyis Krisztus emberi tevékenységének, erényeinek és érzelmeinek szentségi és morális imitációját a halál és feltámadás utáni élet, az örök üdvösség szempontjából egyaránt fontosnak látta ahhoz, hogy az ember részesülhessen majd az isteni életben, Isten közelségében.

Az ember mint képmás a teremtéskor már részesedett (*metouszia*) az isteni természetből (és mint képmás a saját mértékében birtokolta a halhatatlanságot, az örökkévalóságot is), a bűnbeeséskor azonban a képmásiség — ha nem is vezett el teljesen — megsérült, ezért az embernek egész életében arra kell törekednie, hogy minél nagyobb mértékben visszaszerezze azt, vagyis részesedjék az isteni természetből. Két nagy, időskori munkájában (*Homíliák az Énekek énekéhez*, *Cant*; *Mózes élete*, *Moys.*), melyeket a keresztény misztika korai alkotásai között is számon tartunk, Nüsszai Gergely ezt a határtalan Istenben (*apeirosz theosz*) mint végtelen jóságban való folyamatosan és vég nélküli előrehaladó részesedést mutatja be, személyes és metafizikai aspektusaival egyaránt.

Az erényes életnek nevezett életforma, melyet Gergely filozófus/filozofikus vagy angyali életnek is nevez, nem elsősorban a mai értelemben vett erények gyakorlását jelenti, hanem az isteni természetből való minél nagyobb mértékű részesedést, a halálra és az örök életre tekintő életformát, amelynek megvalósításához az embernek szüksége van az eszkatológikus reményre: a feltámadás és az üdvözült élet reménye az, ami lehetővé teszi a földi út küzdelmeinek az elviselését, miközben az ember az eljövendő nagyobb dolgokra irányítja figyelmét. Mindez közelebről a különböző testi és lelki „gyakorlatok” (asztkézis, testi és/vagy lelki szüzesség, szenvedélyek megfékezése, szemlélődés, ima, böjt stb.) monasztikus közösségekben vagy azokon kívüli megvalósítását jelenti. Gergely különösen fontosnak tartotta a szemlélődést és az imát: a szemlélődésen keresztül az értelem már élvezi az örökkévalóságot, szinte részesedik az eszkatológikus valóságból, amelyben reménykedik; az imában pedig a lélek olyan módon tapasztalja meg az eljövendő korszakot, hogy öröme már hasonló lesz a mennyei élet öröméhez.

Az erényes élet közben⁷ a mennyei boldogsághoz való spirituális felemelkedés (*epektaszisz*)⁸ a már említett életformán mint lépcsőfokokon keresztül valósítható meg (*Moys.*). Azonban nem tekinthetünk rá úgy, mint a lélek töretlen, folyamatos előrehaladására, felemelkedésére Isten felé, hanem sokkal inkább úgy, mint egy dinamikus folyamatra, amelyben a vágy (*epithümia*, *erósz*) mint húzóerő, mint a léleknek az eredet felé való „kinyújtózása” mutatkozik meg (vö. Fil 3,12–13), és ebben a vágy kielégületlensége és kielégültsége, „jólalkottsága” paradox módon egyidejűleg van jelen.

A spirituális felemelkedésnek, amellyel az ember már a földi életben eljuthat a bűnbeesett emberi természet és a test nélküli élet háttárára (*methorion*), az angyalokhoz hasonló állapothoz, a kappado-

kiai atya gondolkodásában az örök élet szempontjából azért is van jelentősége, mert minél nagyobb mértékben valósítja meg valaki az isteni természetből részesülő erényes életet (vagyis az Istenhez hasonlulást) már itt, a földi világban, annál nagyobb mértékben kerül közelebb a halál és a feltámadás után az örök élet üdvösségéhez, amiről *A halálról és a feltámadásról* (*An. et res.*) című dialógusában ír hosszabban. A megtisztulás (*katharszisz*) evilági folyamata kapcsolatban van a túlvilági büntetés különböző fokaiival, mintegy kiegészítik egymást: a túlvilági büntetés általi megtisztulás alternatívája az erények általi, még itt, ezen a világon. Ebben a megközelítésben a földi halál nem definitív vég, hanem az örök élethez vezető folyamat fontos állomása, illetve szükséges előfeltétele is. A földi és túlvilági élet tehát egyetlen összekapcsolódó és egymást kiegészítő folyamatnak (folyamatos és végtelen tökéletesedésnek) a két szakasza, és benne a jelenbeli, földi és a jövőbeli, igazi, autentikus élet között szoros kapcsolat van, melyről több művében is szól (például a *De mortuis*ban [*Mort.*] is).

A halált nem azonnal, csak egy bizonyos idő (*khronosz*) elteltével (amikor betelik az isteni terv által meghatározott idő) követi a feltámadás,⁹ amely majd lehetővé teszi az ember számára — spirituális, szellemi testben — az örök életbe való belépést. A feltámadás megvalósulása a kappadokiai atya számára sem volt kérdéses, ennek legfőbb bizonyítékát Jézus Krisztus Szentírás által tanúsított feltámadásában (1Kor 15,13–14, 1Kor 15,17) látta, amit észérvekkel is továbbberősített.¹⁰ Krisztus második eljövetele vezeti be a halottak végső feltámadását és a teljes részesedést a romolhatatlan örök életben (*An. et res.*, *Macr.*, *Op. Hom.*). A Krisztus megváltó halálában és feltámadásában való hit az emberi létezők feltámadásának feltétele: a keresztség szentsége és hit nélkül nem lehetséges feltámadni az örök életre (*Or. Cat.* 35), vagyis a feltámadásnak (ahogy az apokatastaszisznak is) szentségi kontextusa van.

A fentiek alapján az sem kérdéses, hogy az ember saját önazonosságának a megmaradásával támad fel, amit mi sem bizonyít jobban a kappadokiai atya számára, mint a szegény Lázár és a gazdag példázata az evangéliumból (Lk 16,19–31). Az egyéni identitás megmaradását Gergely kulcskérdésnek gondolja: „Mi köze hozzám a feltámadásnak, ha más valaki támad fel helyettem?” — teszi fel a kérdést *A lélekről és a feltámadásról* című, platóni hatást mutató dialógusában (*An et res* [ÓÍ 6, 634.]). A feltámadáskor ugyanaz a testi „burkolat” jelenik meg, amely a halálban szétbomlott, de légiesebb, fenségesebb lesz, „át fog alakulni szöveté” (*An et res* [ÓÍ 6, 618.]). A test formájánál azonban fontosabb, hogy a feltámadott ember mint jövőben megvalósuló képmás ismét birtokolni fogja az isteni természet olyan attribútumait, mint a halhatatlanság (*athanaszia*), élet (*zói*), romolhatatlanság (*aphtharszia*), dicsőség (*doxa*), tisztület (*timé*), erő (*dünamisz*), bölcsesség (*szophia*), szenvedélymentesség (*apatheia*) és így tovább (*Op. Hom.* 22, *An. et res.*). Valamennyi tulajdonság a teremtett lélek Teremtőjéhez való viszonyának az ered-

⁹Vö. Morwenna Ludlow: *Universal Salvation. Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner.* Oxford University Press, Oxford, 2000, 54–55; Vanyó László: *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, i. m. 217–232; [D.] Tóth Judit: *Test és lélek*, i. m. 153–186.

¹⁰Vanyó László: *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája*, i. m. 217–232; [D.] Tóth Judit: *Test és lélek*, i. m. 153–186.

A feltámadás kérdése

¹¹A boldogságokról (*De beatitudinibus*). Vö. még *Dei Euag* (Óf 6), *An et res* (Óf 6), *Macr* (Óf 18, ÓÓ), *Op hom* (GE I). Az örök élet és a romolhatatlanság között már Szent Pál szoros kapcsolatot hozott létre (Róm 2,7, 1Kor 15,33.42.50.52.53, Gal 6,8, Ef 4,22, 1Tim 6,5).

¹²Vö. Morwenna Ludlow: *Universal Salvation*, i. m. 48–49.

Az isteni életben való részesedés

¹³Vö. David L. Balás: *Eternity and time*. In Lucas F. Mateo-Seco – Giulio Maspero (szerk.): *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Brill, Leiden – Boston, 2010, 289–292.

ménye, és — szemben a halandó testi élet rövidegével — az örökkévalóságig tart majd.

A mennyei örökkévalóságban az ember tehát visszanyeri az elvesztett képmást, az isteni képmás ismét felragyog benne. Ahogy Gergely megfogalmazza a *Beszéd az elhunytakról* végén: „mindenkiben felragyog az istenformájú szépség, amelyre kezdetben formálódott” (*Mort.*, [Óf 18, 88–89.]). Egy másik helyen, *Az ember teremtéséről* írott értekezésében pedig így ír: „Újra osztályrészünk lesz a paradicsom, újra miénk a fa, mely az élet fája is, megint a képmás szépsége” (*Op. Hom.* 21). A visszanyert képmásiaság által az ember az örök élet romolhatatlanságában (*aphtharsia*) teljes mértékben részesedni fog majd, ami Isten látását is jelenti (*De beatitudinibus* [Beat.]).¹¹

Amikor eszkatológiájában Gergely a képmás visszanyeréséről, az emberiség eredeti állapotába való „helyreállításáról” beszél, akkor — többek szerint — bizonyos értelemben metaforikusan szól, mert az emberiség inkább eléri, megvalósítja a tökéletes állapotot, mint visszatér hozzá.¹² Éppen ezért a történelem ciklikus szemlélete nem is jellemzi a kappadókiai atya eszkatológiáját, és ez jelentős eltérés Órigenésztől. Gergely gondolkodása teleologikus, és ebben az értelemben az emberiség tökéletes állapota inkább egy előrelátott ideálisnak az elérése, mint egy valódi megelőző állapotnak a retrospektív helyreállítása.

Az örök életben Isten látása által, Istenben birtokolunk majd minden jót, a zavartalan boldogságot és a folyamatos, szüntelen örömet (*Beat.* 6) — az örök élet az isteni életben való részesedés lesz. Megszűnik az Isten felé vonzó vágy kielégíthetlensége, anélkül, hogy maga az Isten iránti vágy elmúlna. Ebben az állapotban már csak a szeretetet fogjuk birtokolni (vö. 1Kor 13, 1Jn 4,8.16), és ebben a szeretetben, a jóság és szépség teljességében „az ismeret szeretetté válik” (*An. et res.* [Óf 6, 613.]). Ugyanis az Istennel való kapcsolat Gergely gondolkodásában a tudás fölötti létezésben van (*Beat*), ami a nüsszai püspök számára nem Isten ismeretében áll, hanem Istennek az önmagában való birtoklásában (*Beat*), a Szentháromság életben való létezésben.¹³

Az örök életet, a mennyei királyságot, melyet az ember az isteni kegyelem és saját erőfeszítései által ér el, Nüsszai Gergely mindekelőtt a mennyei boldogság fogalma alatt foglalja össze, amely a keresztény ember számára az igazi boldogság. A *boldogságokról* mondott nyolc beszéde, miközben értelmezi a jézusi boldogságmondásokat (vö. Mt 5,3–11), egy nagy ókori filozófiai hagyományba is beleilleszkedik, amely a boldogság állapotát az emberi élet végső céljának tekinti (például Arisztotelész, Seneca). A kappadókiai atya számára a boldogság olyan valami, ami magában foglalja az isteni javak összességét, és a javak alatt természetesen nem földi, anyagi javakat kell értenünk.

A mennyei boldogság egyik aspektusa az öröm, amely a kereszténység karakterisztikus jele, a földi és a mennyei életben egyaránt. Ahogy láttuk, a földi életben az ima előlegezte meg, misztikusan

¹⁴Lásd Lucas F. Mateo-Seco: *Eschatology*. In Lucas F. Mateo-Seco – Giulio Maspero (szerk.): *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, i. m. 274–288, itt 287.

¹⁵Giulio Maspero: *Apocatastasis*. In Lucas F. Mateo-Seco – Giulio Maspero (szerk.): *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, i. m. 58.

¹⁶Lucas F. Mateo-Seco: *Eschatology*, i. m. 274–288, 287–288.

¹⁷Az apokatasztaszisz 'visszatérés', 'helyreállítás' jelentésben mind a Septuagintában, mind az Újszövetségben többféle kontextusban megtalálható (Jer 16,15, 50,19, Jób 8,6, 33,25; Mt 17,11–12, Mk 9,12, ApCsel 3,19–21,25, 1Kor 15,24–28), és előzményeit a görög filozófiatörténetben is láthatjuk, mindenekelőtt a sztoikusoknak a kozmoszra mint egészen vonatkozó elgondolásában.

¹⁸Míg az *apokatasztaszisz* szó 'helyreállítás' értelemben korábban is használatos volt, *apokatasztaszisz tón pantón* formában Órigenész használta először a dogmatörténetben minden gonosz végidőbeli megsemmisülésére és ezzel együtt a teremtettség eredeti

egyesítve az embert Istennel a Szentlélek kegyelme által (*Az Isten szerinti célról és az igazi aszkézisről [Inst.]*).¹⁴ Gergely úgy gondolja el az örök életet, mint folyamatos örömet egy ragyogó, fénylő, Krisztusban egy testté lett közösségben (*oikonomia*), az igazi emberiségben, amikor „mindenkiben felragyog az istenformájú szépség” (*Mort. [ÓÍ 18, 86.]*). Mivel azonban Isten természetének a lényege a végtelenség, az a közösség, amely létrejött az üdvösségben, úgy képzelhető el, mint egy vég nélküli mozgás a részesedésben a Szentháromság életének meghittségében. (A statikus és a dinamikus kategóriák lényegesek Gergely gondolkodásának megértésében.)¹⁵ Az örök élet üdvösségében részesülőkben ugyanaz a kegyelem fog ragyogni, ugyanaz a szépség, ugyanaz az öröm. Így az embert nemcsak a saját öröme, hanem a mások szépségének a látása is örömmel tölti el, és ő maga is örömet ad másoknak (*Mort.*).¹⁶

A nüsszai püspök munkáiban számtalan szakaszt találunk, ahol világossá teszi, hogy az örök élet és a „kimondhatatlan öröm, amely a mennyben van” a Szentlélek ajándéka (*Inst.*). A Lélek az, amely az arra méltó emberi léleknek már a földi életében megmutatja a mennyei öröm „előképét”, hogy azt a kegyelem által már a halála előtt élvezni tudja (*Inst.*). Az öröm — amely nem a pillanatnyi érzést jelenti (*Beat 4*) — ekkor még az erényes élet megvalósításához kapcsolódott, amelyben az ember igyekezett elhatárolódni a bűntől és megvalósítani a jót.

De kik is lesznek azok, akik az örök élet boldogságában és dicsőségében a feltámadás után részesülni fognak? Ezzel a kérdéssel Nüsszai Gergely eszkatológiájának és szótériológiájának legizgalmasabb és legtöbbit vitatott tanításához, az apokatasztaszisz kérdéséhez¹⁷ érkezünk el, amelyhez kapcsolódóan két fő téma merül fel a kappadokiai atya eszkatológiájában is: a helyreállítás és az egyetemesség.

A laikus köztudatban gyakran találkozunk azzal a megállapítással, hogy a kappadokiai atya eszkatológiai nézetei eltérnek az egyház által elfogadottnak tekintett örök üdvösség és örök kárhozat szigorú dualizmusától, és a mindenkinek helyreállításának órigénészi univerzalista nézeteit követve tagadják a büntetés örökkévalóságát.¹⁸ Gergely eszkatológiájának középpontjában a megváltás áll, ehhez kapcsolódik a megváltás (helyreállítás) egyetemességének a kérdése. Továbbá: ha egyetemes, akkor az egyes, bűnös emberre és / vagy az egész emberiségre, esetleg az emberi fajon túl az egész világra kiterjed-e?¹⁹

A nüsszai püspök eszkatológiájára és szótériológiájára vonatkozó tanításaiban, elképzeléseiben munkáit tanulmányozva több ellentmondást is találhatunk, melyeket az értelmezők úgy próbálnak meg feloldani, hogy felhívják a figyelmünket arra, a kérdést csak a Nüsszai szövegkorpuszának egészében kell és lehet vizsgálni (Morwenna Ludlow); illetve arra, hogy Gergely gondolkodása az egyetemes megváltásról megváltozott. Míg korai munkáiban még erősen függ Órigenésztől, és minden emberi létező megváltásában

állapotban történő helyreállítására.

¹⁹Vö. Morwenna Ludlow: *Universal Salvation*, i. m. 93–97.

²⁰Giulio Maspero: *Apocatastasis*, i. m. 55; Ilaria L. E. Ramelli: *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, i. m. 292.

²¹Lásd ehhez Ilaria L. E. Ramelli: *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, i. m. főként 374–377.; magyarul D. Tóth Judit: *Érvelés és értelmezés az In Illud: Tunc et ipse Filius-ban*. In: Heidl György – D. Tóth Judit (szerk.): *Irodalom, teológia, művészet*. (Studia Patrum 5), Szent István Társulat, Budapest, 2014, 186–200. A *De anima et resurrectione* értelmezéséhez lásd Ilaria L. E. Ramelli: *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, i. m. főként 377–434.

²²Értelmezői közül többen mégis úgy vélik, hogy az apokatastaszisz és a rossz végességének teológiai összekapcsolása nem szükségszerűen jelenti a kappadokiai atya gondolkodásában minden emberi létező megváltását. Johannes Zachhuber: *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical*

biztos (Hans Urs von Balthasar, Morwenna Ludlow és mások), a későbbiekben már egyre több autonómia és eredetiség található bennük, és nem tartja fenn az egyetemes üdvösség tézisét (Jean Daniélou, Giulio Maspero), viszont erőteljessé válik a végtelen fejlődés, növekedés eszméje (*Cant, Moys*).

Az apokatastaszisz kifejezés leggyakoribb teológiai használata a kappadokiai atya munkáiban az univerzális feltámadás és az univerzális megváltás szorosan összetartozó témáihoz kapcsolódik (mindenekelőtt *A lélekről és a feltámadásról* és az *Akkor a Fiú is...* című korai munkáiban), de míg az egyetemes feltámadást mindenki esetében elkerülhetetlennek mondja, a restauráció, 'helyreállítás', a 'mindenek helyreállítása' nem törvényszerű, inkább csak megengedett.²⁰ A „visszatérés” az isteni képmáshoz, vagyis a helyreállítás a feltámadással válik lehetségessé, viszont a nüsszai püspök világhóssá teszi azt is, hogy bár a helyreállítás valamennyi emberi létezőre vár, a jövő mégis aszerint valósul meg, hogy ki hogyan élt: akkor válik lehetségessé számukra, ha a szentségekben, a keresztségben és kegyelmi életben való részesedést választották (*Or. Cat.* 35); vagyis Gergely értelmezésében az apokatastaszisznak is van szentségi dimenziója (*Or. Cat.* 26, 35, 121).

A feltámadás (*anasztaszisz*) és helyreállítás (*apokatastaszisz*) együttértelmezésének és az egyetemes megváltás gondolatának jól ismert korai példáját láthatjuk (*A lélekről és a feltámadásról* című dialógus mellett) az *Arról, hogy „Akkor a Fiú is aláveti magát”* (*In Illud*) című rövid exegetikai értekezésben,²¹ melyet teljes egészében egyetlen páli versnek szentelt: „S ha majd minden alá lesz neki vetve, [akkor] maga a Fiú is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki, hogy Isten legyen minden mindenben” (1Kor 15,28). Szigorú érveléssel mutatja meg, hogy a Fiú feltámadása nemcsak minden ember feltámadását jelenti, hanem minden rossz megsemmisülését is: a rossz és a bűn megsemmisülésekor „Isten lesz minden mindenben” (*In illud* [ÓÍ 6, 756.]; vö. 1Kor 15,28), és egyetlen teremtmény sem fog kiesni Isten Királyságából (*In Illud*).²² A Fiú alávetése pedig *testének*, az egyháznak, sőt az egész teremtésnek az alávetését jelenti, *akkor*, vagyis a végidőben. Érvelésével Gergely az emberi természetről vallott ontológiai ismeret és a Krisztus által megvalósult üdvözülés között teremt kapcsolatot,²³ a Pál által megfogalmazott misztériumot a mindenek helyreállításával, a megváltás egyetemességével kapcsolja egybe.

A megváltás egyetemességének gondolatát Gergely korai műveiben több helyen Krisztus keresztségének kozmikus szimbólumként való értelmezésével is érzékletessé teszi (vö. Ef 3,18). Ahogy a *Nagy kateketikus beszéd* 32. fejezetében fogalmaz: „(...) akit a halál üdvrendje idején erre felfeszítettek, az önmagában kapcsolta és illesztette össze a mindenséget” (*Or. Cat.* 32 [ÓÍ 6, 554.]). A megváltás egyetemességét fejezi ki *A lélekről és a feltámadásról* írott dialógusában is, amikor Makrina a 118. zsoltárt, a sátoros ünnep szimbolikáját nemcsak mint a feltámadás tényét, hanem mint az egyetemesség

Background and Theological Significance. (Supplements to *Vigiliae Christianae* 46), Brill, Leiden, 2000, főként 204–212; Morwenna Ludlow: *Universal Salvation*, i. m. passim.

²³Elena Cavalcanti: *Interpretazioni di 1Cor 15, 24. 28 in Gregorio di Nissa.* In Mario Girardi – Marcello Marin (szerk.): *Origene e l' Alessandrino Cappadoce (III–IV secolo).* (Quedemi di „*Vetera Christianorum*” 28), Edipuglia, Bari, 2002, 139–169, itt 160.

²⁴Vanyó László: *Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája,* i. m. 126–129, 208–216.

²⁵Idézi Giulio Maspero: *Apocatastasis*, i. m. 64.

²⁶Morwenna Ludlow: *Universal Salvation*, i. m. 97; Giulio Maspero: *Apocatastasis*, i. m. 62–63.

²⁷Ilaria L. E. Ramelli: *The Christian Doctrine of Apocatastasis*, i. m. 433–434.

²⁸Uo. 374., 425.

igazolását is értelmezi: „mindenkinek közös lesz öröme, az értelmes létezők egyenlő mértékben részesülnek a vigalomban” (*An. et res.* [Óf 6, 631.]).

Ami az apokatasztasziszt és annak szentségi dimenzióját illeti a később keletkezett Gergely-művekben, vissza kell kanyarodnunk az emberi létezők földi élete és az örök élet közötti kapcsolathoz, ami azt is mutatja, hogy az apokatasztaszisz megértése az emberiség szabadsághoz való viszonyán alapul. Gergely gondolkodásának dinamikája antropológiájában is tükröződik: a szabadság az emberi létezőnek mint képmásnak a lényegi részét alkotja, az ember lényegéhez tartozik a szabadsága, szabad akarata (*proaireszisz*),²⁴ ezért megváltása sem valósulhat meg ezzel szemben. A szabadság (amely magában az emberi történelemben is megmutatkozik) viszont nem jelenti azt, hogy az ember nem kényszerül választásra: választhatja a Krisztustól/Istentől való elszakadást, de a szentségeken és az erényes életen keresztül választhatja Krisztust/Istent is. Ez a tudatos közreműködés az apokatasztasziszban szintén megkülönbözteti Gergely eszkatológikus gondolkodását Órigenésztől. Ahogy Matteo-Seco fogalmaz: a Nüsszai apokatasztasziszának a legszemélyesebb vonása nem abban a kérdésben van, hogy vajon mindenki üdvözülni fog-e vagy nem, hanem abban, hogy az egyes ember a tökéletesedést választja-e, és ezzel lehetőséget ad-e önmaga vonatkozásában az eredeti isteni terv helyreállítására, az eredeti kegyelem, az első teremtés, a halhatatlanság visszaállítására, vagy még inkább megvalósítására.²⁵

A megváltás tehát abban az értelemben egyetemes, hogy mint lehetőség mindenki számára adott. Ezt a leegyszerűsített végkövetkeztetést látszik alátámasztani, hogy *A boldogságokról* mondott beszédeiben Gergely szól a Gyehennáról, a kiolthatatlan tűzről, a férgéről, amelyek soha nem pusztulnak, a szenvedésről, amely várja a bűnösöket (*Beat*). Igaz, mindez a beszédek hallgatói számára még csupán intésként van megfogalmazva, de figyelmezteti az embereket arra, hogy lehetőségük van választani (*Beat* 5); és nem kérdés, hogy az igazi szabadság csak Isten választásának a képessége lehet.²⁶ Ugyanakkor az emberek személyes szabadsága — Ilaria Ramelli, a téma jelenlegi legavatottabb szakértője szerint — nem lehet az apokatasztaszisz, az isteni gondviselés teljes sikerének az akadálya, de befolyásolja a feltámadás utáni túlvilági büntetés és megtisztulás (*katharszisz*) rövidebb vagy hosszabb ideig tartó folyamatát. A kappadokiai atya tehát nem a túlvilági büntetés létezését, hanem annak örök voltát zárja ki.²⁷

Az egyes keresztények apokatasztaszisza a keresztény hit tetőpontja és megvalósulása (*telosz tész elpidosz*), rajtuk keresztül pedig az emberiség theoszisza.²⁸ A menny, az örök élet Istennel való közösségében az ember részesül abban az eszkatológikus dicsőségben (*doxa*), amelyet a feltámadt Krisztus már közvetített a tanítványainak; és ebben a dicsőségben minden korábbi ismeret „szeretetté válik” (*An. et res.* [Óf 6, 613.]).