

Szent Jeromos írásainak eszkatológiai aspektusa

Fenyves Krisztián

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar — Budapest

A 4–5. század fordulóján élt és elsősorban a Biblia latin nyelvű fordításáról, a *Vulgatáról* ismert Hieronymus, azaz Szent Jeromos az ókori kereszténység egyik legnagyobb alakja, a négy nagy nyugati egyházatya egyike. Fordulatokban gazdag élete Pannónia határának közelében indult, majd a római szónokiskolákban folytatta tanulmányait, s bár annak a lehetősége is megcsillant a *vir trilinguis* előtt, hogy az Örök Város püspöke legyen, élete utolsó három évtizedét Betlehem egyik általa alapított monostorában töltötte mint egyszerű szerzetes és pap.¹ A következőkben Szent Jeromos eszkatológiáját fogom átfogóan elemezni, mindezzel pedig az eszkatológiai gondolkodás dogmatörténeti felvázolására is törekszem, tudniillik a *Nicea-konstantinápolyi hitvallás* tételeit (miszerint Krisztus „újra eljön dicsőségben ítélni és élőket és holtakat”, valamint „várom a holtak feltámadását és az eljövendő örök életet”) miként világítja meg a patrisztikus áttekintés, valamint a jövőbeli beteljesedésre irányuló dinamika hogyan jelenik meg az ókeresztény íróknál, különös tekintettel Szent Jeromosra.

A végidőről való gondolkodás aktualitását és fontosságát Joseph Ratzinger, a későbbi XVI. Benedek pápa 1977-ben kiadott eszkatológiai témájú írása is alátámasztja, amely azóta számos kiadást ért meg, s a teológia alapművei közé tartozik. 2006-ban az új kiadás előszavában két mélyreható áttörésről beszél a pápa a teológiai fejlődésben, és ezen áramlatokkal vitába is száll. Egyrészt óv attól, hogy az eszkatológia ilyen vagy olyan politikai teológiává alakuljon át, és az ember által megvalósított jobb világ helyett az Isten cselekvésébe vetett remény marandó jelentőségét emeli ki. Másrészt pedig számot vet azzal, hogy „a hagyományválság, mely a II. Vatikánum után igen virulenssé vált a katolikus egyházban, oda vezetett, hogy a hitet szigorúan magából a Bibliából akarták felépíteni, kizárva a hagyományt. Ennek során megállapították, hogy a Bibliában nem találkozunk a lélek halhatatlanságának elgondolásával, hanem csakis a feltámadás reményével. A »lélek halhatatlansága« platonizmus, ezért meg kell válnunk tőle, hiszen ez befurakodik a bibliai feltámadás-hit helyébe.”² Ezzel szemben XVI. Benedek pápa hangsúlyozza a halál és a feltámadás közötti „Úrnál levés” gondolatát, a halál utáni élet és örök életünk összefüggésének antropológiai fogalomkészletét.

¹ Ld. KELLY 2003; TAKÁCS 2005a.

² XVI. BENEDEK 2017: 12.

1. Az eszkatológia és az ítélet patrisztikus értelmezése

Az eszkatológia dogmatörténeti áttekintése általában egy módszertani megkülönböztetéssel él, mely külön tárgyalja az egyes emberek élete beteljesedésének reményét az egyéni, az emberi-ség és a világ beteljesedését pedig az általános (kollektív, egyetemes) eszkatológiában. Ugyanakkor az ókeresztény írók esetében az egyénért való remény — megfelelően a bibliai üdvtörténet menetének — a világért való remény horizontjába illeszkedik.³

A meghatározások szerint az eszkatológia „a teológia azon ágazata, amely az ember és a világ végső sorsát, korábbi kifejezéssel a »végső dolgokat« (lat. *de novissimis, de extremis*, gör. *eszkhata*) tárgyalja”.⁴ Fogalomtörténetileg megjegyzendő, hogy az *ἐσχατολογία* mint fogalom nem jelenik meg sem az *Újszövetségben*, sem az egyházatyáknál. Karl Gottlieb Bretschneider alkotta meg a fogalmat egy 1804-es munkájában, mellyel azt jelölte, amelyet hagyományosan *novissimi, res novissimae* kifejezéssel használtak. Ezek után bővült és keveredett az értelmezési köre a fogalomnak, s elkezdte magában foglalni a messianizmus, az apokaliptika és az Isten uralmának jelentéskörét is, míg a modern tudományos konszenzus alapján három, szűken vett fogalmi tárgyköre van az eszkatológiának: a parúzia, a feltámadás és az ítélet, melyet módszertanilag a kozmikus (*apokatasztaszisz*), az individuális (feltámadás, purgatórium) és a kollektív (millenarizmus, parúzia, ítélet) eszkatológia tárgyal.⁵

Az egyházatyáknál az eszkatológiai gondolkodás sokszínűségével találkozunk, ahol a különböző értelmezési szílamok szimfonikus összhangzását a jövőbeni remény alapja, a Krisztusba mint Megváltóba vetett hit adja. Órigenész és különösen Ágoston esetében azt láthatjuk, hogy habár szisztematikus értekezéseket nem írtak az eszkatológiai doktrínákról, egységesen értelmezték az eszkatológiai témákat, és meghatározták a következő patrisztikus reflexiókat.

Az eszkatológiai tanítás széles körű különbözőségeinek okai között szerepel a *Szentírás* tanításának sokszínűsége a végidő tekintetében: az Írások bizonyos szempontokat kiemelnek (világvége, utolsó ítélet), míg más témák háttérbe szorulnak (lélek halál utáni sorsa), melyekről csak ritkán és példabeszédeken keresztül tanítanak. Továbbá a szent szerzők különböző hangsúlyokat és terminológiákat használnak: a szinoptikusoknál az Isten országa kerül a középpontba, míg Jánosnál az örök élet jelenik meg domináns témaként, amelyhez a *Jelenések könyvének* egyedülálló nézőpontja is új szempontokat hoz. Ezen különbözőség és sokszínűség meghatározta a patrisztikus gondolkodást is, s éppen Szent Jeromos idejében kezdődik el a keresztény eszkatológia alapvető tételeinek körvonalazódása.

Szent Jeromossal kapcsolatosan szükséges megjegyezni, hogy munkásságát tekintve ő elsősorban exegeta és hitvitázó, nem szisztematikus teológus, tehát teológiai kérdéseknek szentelt átfogó tanulmányok nem kötődnek a nevéhez.⁶ Ugyanakkor Jeromos részt vett korának kontroverziáiban, így apologetikus írásai fontos szempontokat ígérnek az eszkatológia tárgykörével kapcsolatosan is, különösen azok, amelyekben a feltámadott test természetéről ír Órigenész követőivel szemben, illetve amikor Jovinianus tétele ellen szólal fel, aki szerint az utolsó

³ SCHNEIDER 2002: 397–496.

⁴ KRÁNITZ—SZOPKÓ 2016: 48.

⁵ RAMELLI 2014: 837–840.

⁶ Ugyanakkor az utóbbi évszázadban elkezdődtek a kutatások, melyek teológiai témák alapján vizsgálják Szent Jeromos írásait, s így gyűjtik össze tanítását az Eucharisziáról (WEGLEWITZ 1931), a kegyelem szükségességéről (FAHEY 1937), illetve a mariológiával kapcsolatban (NIESSEN 1913).

ítélet napján a jutalmak tekintetében nem lesz különbözőség. A *Dictionnaire de théologie catholique* „ítélet” cikkében Jean Rivière kifejti, hogy az órigenizmus kevésbé éreztette hatását Nyugaton, így a latin eszkatológiát összességében pozitívabb és konzervatívabb arculat jellemzi. Szent Ágoston gondolkodása számít ebben az esetben is annak a kiemelkedő pontnak, amely felé az eszkatológiai gondolkodás homályos erőfeszítései konvergálnak, és amely a későbbi teológiára is meghatározó hatást gyakorol. Ugyanakkor Rivière jelzi, hogy — bár a 4. századi latin atyák eszkatológiáját (Ágoston és Ambrus kivételével) egyfajta obskuritás jellemzi — Ágoston korának többi atyája is bőséges anyagot kínál a kutatók számára, amelynek összeválogatása még várat magára.⁷ Ebben a tekintetben is fontossá válik Szent Jeromos eszkatológiájának áttekintése, hisz nemcsak részt vett korának ilyen témájú vitáiban, hanem épp Jeromos idejében szilárdult meg és körvonalazódott a patrisztikus eszkatológia tanítása.

2. Szent Jeromos eszkatológiai gondolkodásának koordináta-rendszere

John P. O’Connell meglátásait követve két eszkatológiai rendszerről és két eszkatológiai tévtanításról, illetve tévedésről beszélhetünk, amely széleskörűen meghatározta Szent Jeromos végidőről szóló tanítását és gondolkodását.⁸

2.1. Millenarizmus

Az első a millenarizmus, vagy ahogy Szent Jeromos többször is utal rá, a zsidó eszkatológia, amely az eljövendő Messiás földi uralmát hirdeti az „új (földi) Jeruzsálemben”. A kiliazmuson vagy millenarizmuson szorosabb értelemben Krisztus és az igazak ezeréves uralmának várását értjük, a történelmen belül bekövetkező üdvösség-korszakot, amely a gonosszal való végső összecsapás és a végérvényes üdvösség előtt bekövetkezik. Ennek az elképzelésnek a bibliai alapja a *Jelenések könyvének* 20. fejezetében található, mely szerint „[Krisztus] megragadta a sárkányt, az őskígyót, vagyis az ördögöt, a sátánt, és ezer évre láncra verte [...] életre keltek, és ezer évig uralkodtak Krisztussal. A többi halott csak akkor kelt életre, amikor eltelt az ezer esztendő. Ez az első feltámadás.” (Jel 20,2.4–5); az ebből kibontakozó ősegyházi kiliazmus pedig az üldöztetések idejének politikai hátterével és a gnoszticizmussal való vita teológiai hátterével magyarázható. Eusebiosz *Egyháztörténetében* Papiasszal kapcsolatban megemlíti egy „leíratlan hagyományt”, amelyet követve a hierapoliszi püspök „beszél egy ezeresztendő korszak eljövételéről, mikor majd a halottak fel fognak támadni, és Krisztus országa a testi értelemben valósul meg ezen a földön. Véleményem szerint mindez az apostoli mondások félre-

⁷ J. RIVIÈRE, 'Jugement': „Bien que l'influence de l'origénisme ait fini par atteindre l'Occident, ce fut d'une manière moins directe, moins rapide et moins complète. Aussi l'eschatologie latine est-elle marquée, dans l'ensemble, par un caractère plus positif et plus conservateur. [...] Ici non moins qu'ailleurs, la pensée de saint Augustin est comme le sommet vers lequel convergent les efforts obscurs de tout le IV^e siècle, et qui exerce sur la théologie postérieure un rayonnement définitif. [...] Tout le monde reconnaît qu'une certaine obscurité plane sur l'eschatologie des Pères latins du IV^e siècle [...] Cette synthèse a été faite, pour saint Ambroise [...] Les autres Pères du IV^e siècle n'offriraient pas moins de matériaux à l'ouvrier diligent qui se donnerait la peine de les ramasser.” VACANT—MANGENOT—AMANN 1925: 178–179.

⁸ O'CONNELL 1948: 1–22.

értéséből származik, melyeket ők csak képletesen, misztikus módon mondtak el, és nem az egészét megvilágítva. Valójában úgy látszik, nagyon kevés értelmi képességgel rendelkezett [Papiasz], amint ez a könyveiből kiderül, mégis ő volt az oka, hogy utána olyan sok egyházi író az övével azonos véleményt vallott, tekintettel arra, hogy ez a férfi régen élt; így Iréneusz és más is, aki ugyanazt gondolta, mint ő” (*Hist. Eccl.* III 39,12sk).⁹ Iréneusznál antignosztikus éle van az eszkatologikus történelemszemléletnek: a túlzó allegorikus értelmezésekkel szemben az ígéretek, s így a feltámadás valóságos elővételezéséről ír a földi üdvösség-korszak eljöveteléről, mely során — „az Ország korszakában” — megtörténik a romolhatatlanság elővételezése is (*Adv. Haer.* V 35,2), így megteremtve a folyamatosságot a teremtés, az üdvtörténet és a beteljesedés között. Az Órigenész által meghatározott keleti egyházban ugyanakkor kezdettől kevés esélye volt a kiliazmusnak: az allegorikus-spirituális értelmezés nem tudta elfogadni az Írás szó szerinti és túl anyagi-érzéki módon való interpretálását. Szent Ágoston a *De civitate Dei* művében (XX 7) — korábbi álláspontjával szemben — a Jel 20 újabb, saját magyarázatát adja: az utolsó világek korszak, s így a Sátán hatalomtól való megfosztása már elkezdődött Krisztusban, akinek uralmi területe az egyház, ahol azonban a gabonával együtt a gyom is növekszik. Az „első feltámadás” Ágoston szerint a lelkek feltámadására ural, a bűnből való megtérésre, míg a második a holtak feltámadását jelöli az idők végén, az Isten országának teljességében (az ezres szám is minőségként értendő, mint a tökéletesség jele), ugyanis a beteljesedés a történelmen túl van, s az utolsó ítéletben történik meg a végső elválasztás: így az első feltámadás a kegyelemé, a második pedig az ítéleté.¹⁰

Ezen eszkatológiai gondolkodásrendszer szerint Krisztus második, dicsőséges eljövetelkor legyőzi az Antikrisztust, s az igazak feltámadnak. Az istentelenek az Antikrisztussal együtt vereséget szenvednek, míg az igazak (*ecclesia resurgentium*) dicsőséges testben feltámadnak, s a jeruzsálemi földi paradicsom lakói lesznek, míg a „gyengék” az *ecclesia viatorum* tagjai lesznek, s bűnbánati időszak során bizonyos akcidentális perfekciók birtokában (például a tökéletes testvéri szeretet közösségében), de a jelen korhoz hasonlóan rítusok és szentségek által készülhetnek az egyetemes ítéletre. A millennium alatt Krisztus megkötözte és láncra verte a Sátánt (*ligatio satanae*), akinek így megszűnt a befolyása az emberekre, de ezer év után újra lehetősége lesz az emberek megtévesztésére, amely próbatétellé válik, s a végső, egyetemes ítélet alapján nyerik majd el a mennyei jutalmat, vagy örök büntetésüket. Ugyanakkor számos változata létezett a millenarista gondolkodásnak. Különböző elméletek bontakoztak ki az Antikrisztus személyét és fellépését illetően, az ezeréves uralom elérékezésének kiszámításában és földi természetében (a teremtés napjainak megfelelően a világ létezésének hatezer évet tulajdonítottak Krisztus uralmának eljöveteléig, melyet legtöbbször 500 körül vártak), az igazak feltámadását tekintve pedig az apostolok, a vértanúk, a szentek, vagy a millennium során érdemének megfelelően minden igaz ember feltámadásának lehetőségét is számba vették.

Szövegmagyarázatait tekintve Szent Jeromos a „*Veritas Hebraica*” elve alapján kétoldalú exegézist folytat: két hermeneutikai szintet különböztet meg, mely a *iuxta historiam* és *iuxta spiritum*. Alapvetően a lelki értelmezés mellett köteleződétt el, viszont már a kispróféták kommentálása idején megjelenik a kétoldalú exegézisének újdonsága, miszerint míg a spirituális

⁹ BOROS—PERENDY—TAKÁCS 2020: 207–208.

¹⁰ SCHNEIDER 2002: 411–420.

magyarázatot a *LXX* alapján fejti ki és magyarázza, addig a héberből készített fordítása alapján tárgyalja — zsidó tanácsadói és Apollinarisz hatására — a történelmi értelmezést (*iuxta Hebraeos*). A hébernyelv tudása utat nyitott számára a zsidó exegézis megismerésére; kommentárjaiban többször kitér a rabbinikus magyarázatokra, amit viszont „testi” (lat. *carnalis*) exegézisnek tart.¹¹ A zsidóságnak tulajdonított interpretációs hagyomány között tartja számon Jeromos a szó szerinti értelmet, a történelmi értelmezést, valamint a millenarista interpretációt is, mely a próféciákat Isten földön megvalósuló uralmára való utalásként értelmezi. A *vir trilinguis* míg az első két (szó szerinti és történelmi) magyarázatot elfogadja és felhasználja, addig a millenarista értelmezéseket csak azért idézi, hogy ezen álláspont tarthatatlanságára is felhívja a figyelmet. *Ezekiel próféta könyvének* kommentálásakor az Ez 16,55 vers értelmezésében találunk erre példát (*Comm. in Hiez.* 5,16,55): a bibliai szakaszban a „régii helyzetbe való visszakerülés” punitív karakterű, de a zsidóságnak tulajdonított apokaliptikus olvasat során, az izolált vizsgálat pozitív értelmezést ad az exegézisnek: az ő (a zsidók) hamis Krisztusának ezeréves uralmáról és Jeruzsálem újraépítéséről, a megváltás „testi”, „földi” megvalósulásáról beszél. Ilyen és hasonló olvasatokat legtöbbször azért közöl Jeromos, hogy felhívja a figyelmet a „judaizáló keresztények” veszélyére, akik a messiási jövő reményeit testiesen fogják fel (például a Mt 26,29 alapján a szőlőtő termésének fogyasztását várják az eljövendő országban), és a zsidó szokások követésére kényszerítenek másokat is (Gal 2,14), amely mind interpretációs módszerével, mind aszketikus törekvéseivel szemben áll.¹²

2.2. Apokatasztaszisz

Az órigenészi eszkatológia a második olyan eszmerendszer, amely — az előbbi, zsidó eszkatológiához képest sokkal átfogóbb módon — befolyásolta a jeromosi tanítást, különös módon 394-től, az órigenista vita kezdetétől. Betlehemi tartózkodására tehető az Órigenész kapcsán kirobbant vitája Jeruzsálemi Jánossal, illetve Rufinusszal. Az első vitát Epiphanius, Szalamisz püspökének a jeruzsálemi püspökkel való szembenállása határozta meg. Kiindulópontja az volt, hogy az Epiphanius megbízásából érkező Atarbius kérésére Jeromos formálisan megtagadta az órigenista tételeket (elkerülendő, hogy azt gondolják, nem ortodox módon gondolkodik), míg Rufinus — akit János szentelt pappá, s akihez barátság fűzte — nem volt hajlandó erre. Órigenész „tévedései”, melyeket Epiphanius a *Panarion* című munkájában is összefoglalt, a következők: a Szentháromságon belül *szubordinációt* feltételez; véleménye szerint az emberi lelkek már a testbe költözés előtt léteztek, majd a bűnbeeséskor záródtak az emberi testbe; a megdicsőült test nem azonos a földi hús-vér testtel, hanem éteri test lesz; a Gonosz pedig végül bűnbánatot gyakorolhat, s visszanyerheti eredeti méltóságát. Ezek valóban vitapontok lesznek később Jeromos és Rufinus között, ekkor viszont még fegyelmi téren zajlott a parázsló ellenségeskedés: a betlehemi kolostornak — mivel nem vállaltak ezután közösséget a jeruzsálemi püspökkel — nem volt papja, ezért Epiphanius — arra hivatkozva, hogy ez a kolostor idegen alapítású, s emiatt nem tartozik János alá, aki eretnek, ezért meg kell tisztuljon az órigenizmusától — felszentelte Paulinianust, Jeromos testvérét. Ezután János püspök kiátkozta őket, a helyi klérusnak pedig megtiltotta, hogy kiszolgáltassák számukra a szentségeket. Ezt a vitát

¹¹ „Quidquid in priore populo fiebat carnaliter, in Ecclesia spiritaliter completeretur” (*Comm. in Jer.* 6,30,18–22). HIERONYMUS 1845a: 904.

¹² WILLIAMS 2008: 77–86.

Theophilosz alexandriai püspök közbenjárásával tudták lezárni: feloldották a betlehemi kolostort az egyházi átok alól, elismerték jogszerűnek Paulinianus pappá szentelését (amennyiben a kánoni engedelmességet megtartja), Epiphanius és Jeromos pedig elálltak attól, hogy az órigenizmus vádjával illessék Jánost. Ennek köszönhetően Rufinusszal való barátsága is helyreállt, viszont csak egy rövid időre. Ugyanis Rufinus Rómába érkezve nekilátott a *Peri arkhón* fordításának (helyesebben szólva: parafrázisban való visszaadásának), melyben hivatkozik Jeromos Órigenész-tiszteletére,¹³ majd az előszóban egy rövid esszé formájában értekezik Órigenész műveinek meghamisításáról: ugyanis szerinte az ortodoxiának ellentmondó tézisek eretneknek interpolációi révén kerültek a műveibe. 401 és 402 között négykötetnyi *Apológia* született ebből a kontroverziából: Jeromos állította, hogy Órigenészben az exegétát, nem pedig a dogmatikust értékelte, azaz mint íróat dicsérte s tanulmányozta, nem pedig mint teológust. Idővel — valószínűleg a kontroverziák miatt — egyre kritikusabbá vált Órigenésszel, és sokszor már csak azért idézte későbbi szövegmagyarázataiban (például a *Máté-kommentár*ában) az órigenista állításokat, hogy utána elvethesse azok heterodox vélekedését.¹⁴

Jelen ponton az órigenészi *apokatasztaszisz*-tan vázlatos áttekintése is szükségszerűvé válik, melyben az alexandriai teológus megváltástana és filozófiai szemléletmódja is megmutatkozik. Az *apokatasztaszisz* tana a kárhozat örökkévalóságát tagadó elmélet, amelynek néhány vonása már Alexandriai Kelemennél is megjelenik, aki — bár beszél a „tűzben való örök büntetésről” — a halál utáni büntetést „megfegyelmezésre irányuló javító kínoknak” (*Strom.* V 14,91), az üdvösség eszközének tekinti. Főleg azonban Órigenész nevéhez kötődik, s a világ eredeti egységének helyreállítását jelenti. Ezen elképzelés biblikus alapját az ApCsel 3,21 (ἀποκαταστάσεως πάντων) és 1Kor 15,25–28 verseiben találta meg Órigenész, filozófiai alapvetése pedig az antik ciklikus időfelfogásából kiindulva az, hogy „a vég mindig a kezdethez hasonló” (*De Princ.* I 6,2): a szellemek bűnbeesése miatt a világ eredeti egysége megtört, azonban „Isten jósága folytán, a Krisztusnak való alávétel s a Szentlélek egysége révén ismét a kezdethez hasonló egy végben állítatnak helyre mindannyian” (*De Princ.* I 6,2).¹⁵ A II. Konstantinápolyi Zsinat elítélő tételei között jelenik meg a lelkek preegzisztenciájának és a bűnbeesés miatti megtestesülésüknek elmélete, valamint a démonok és gonosz emberek időleges büntetésének elgondolása; bár a zsinati atyák 15 tétele Justinianus császárral szemben senkit nem nevezett meg név szerint, 553 után az órigenészi eszkatológia mind Keleten, mind Nyugaton eretneknek számított.¹⁶

A fentiekből következik, hogy az Órigenésznek tulajdonított teológiai tanrendszerben a test és lélek szétválása a halálban szabadulásként értelmeződik a „test börtönéből”, s nem jelenti a lélek próbációjának végét: a Logosznak mint tanítónak és orvosnak köszönhetően folytatható a lélek megtisztulásának folyamata szabad akarati cselekedetek által, hogy így mindenki (végül a gonosz lelkek is) eljussanak Isten tisztán szellemi látására. Ugyanakkor az egyetemes helyreállítással kapcsolatban a szabad akarati megnyilvánulások miatt gondolati rendszere

¹³ Valóban, Jeromos római tartózkodása során elmélyült Órigenész munkáinak tanulmányozásában, fenntartás nélkül tisztelte, s „veszett kutyáknak” hívta azokat, akik eretneként próbálták bemutatni (*Ep.* 33,5). Érdeemes megjegyezni, hogy Jeromos nem tudta, hogy éppen ekkor Epiphanius az eretnkségek ellen írott munkájának, a *Panarion*nak a 64. fejezetében terjedelmesen szól „Órigenész tévedéseiről”.

¹⁴ KELLY 2003: 297–319.

¹⁵ ÓRIGENÉSZ 2003: 99.

¹⁶ SCHNEIDER 2002: 456–457.

nem zárja ki új bűnbeesések, szakadások és beteljesedéshez való visszatérések végtelen folyamatát sem. Az ítéletet is allegorikusan értelmezi Órigenész, ugyanis a halál pillanatában nem történik meg a lélek állapotának, végső sorsának meghatározása sem, hiszen a lélek folytathatja a megpróbáltatások és tisztulások útját, amíg vissza nem tér az eredeti, szellemi és dicsőséges állapotba. Így az alexandriai teológus nem ismeri az egyetemes ítélet valóságát: számára a bűnös — bűnösségének felismerésével — önmagát ítéli a büntület további szenvedésére (ennek megfelelően a pokol tüzeit is metaforikusan, „a büntület tüzeként” értelmezi), mely nem is büntető, hanem nevelő, ösztönző és gyógyító karakterű.

Órigenész — a millenarista elképzelésekkel ellentétben — elutasítja a materialista, anyagi természetű eszkatológiai valóságot: a test feltámadását tagadni látszik, bár tanítása ebből a szempontból nehezen értelmezhető. Tanrendszere és filozófiai elgondolása a végső helyreállításban a lélek minden anyagítól való megszabadulását feltételezi, ugyanakkor beszél egy éteri, szellemi testről a lélek tisztulásának köztes állapotában, amely megmarad a lélek végső állapotában is. Az órigenista vita kibontakozásában éppen ez, a testi feltámadás gondolata lett az, amelyről Szent Jeromos legrészletesebben írt és érvelt. Krisztus második eljöveteleivel kapcsolatban így vélekedett a Marcella kérdéseire válaszoló levelében (395/396): „akik a Megváltó eljövetelekor testi valójukban ragadtattak el, ugyanabban a testben jönnek elébe, de úgy, hogy dicstelenségük, romlandóságok és halandóságuk dicsőséggé, romolhatatlansággá és halhatatlansággá változik; úgyhogy amilyen állapotban támadnak majd fel a testek, olyan lényegűvé változik át majd az élők teste is. Ezért mondja másutt az apostol: »nem azt akarjuk, hogy levetkőztessenek, hanem hogy felöltöztessenek, s így a halandót elnyerje az élet« [2Kor 5,4], vagyis hogy ne hagyja el a lélek a testet, hanem a testben lakó lélekkel együtt legyen nagyszerűvé, ami dicstelen volt” (Ep. 59,3).¹⁷ Tehát Jeromos hangsúlyozza, hogy Krisztus eljövetelekor az élők teste a halálból feltámadottak testéhez hasonlóan ugyanabban a testben, de romolhatatlan, halhatatlan és dicsőséges formában jelenik meg, s így alapozza meg a feltámadott test természetéről szóló tanítását.

1.3. További meghatározó eszkatológiai tévtanítások

A Szent Jeromos eszkatológiai gondolkodását alakító koordináta-rendszert két további tévtanítás határozza meg. Az első ilyen az „irgalmas keresztények” tanítása, akik szerint egyetlen ember büntetése sem lesz örök, és amelyről Szent Ágoston a *De civitate Dei* XXI. könyv 17. fejezetében így írt: „nem óhajtják elhinni, hogy örök büntetésben lesz része mindazoknak az embereknek, vagy közülük némelyeknek, akiket az igazságos bíró méltónak ítél a gyehenna tüzére. Úgy vélik, mindenkinek ki kell szabadulnia onnan, kinek-kinek bűne nagysága szerint meghatározott, hosszabb vagy rövidebb idő eltelte után. Órigenész volt a leginkább irgalmas, aki úgy hitte, magának a sátánnak és angyalainak, érdemüknek megfelelő súlyú és hosszúságú büntetés után, szintén ki kell kerülniük szenvedéseikből, és a szent angyalokhoz kell társulniuk. [...] Mégsem merészkednek eddig nyújtózkodni az irgalomban, eljutva egészen magá-

¹⁷ TAKÁCS 2005b: 255–256. „Sancti qui in adventu Salvatoris fuerint deprehensi in corpore in iisdem corporibus occurrant ei: ita tamen ut inglorium et corruptivum et mortale, gloria et incorruptione et immortalitate mutentur, ut, qualia corpora mortuorum surrectura sint, in talem substantiam etiam vivorum corpora transformentur.” HIERONYMUS 1845b: 587.

nak a sátánnak a megszabadulásáig.¹⁸ Órigenésszel szemben ez a „könyörületes” elmélet Isten irgalmassága alapján érvel, nem az órigenészi tanításból ismert időleges büntetés céljával és filozófiai előfeltevéssel, továbbá kizárólagosan csak az emberi lélek sorsával foglalkozik. A szentírási szövegek alapján gondolják, hogy az ember munkájától függetlenül, hite alapján (1Kor 3,15b: „megmenekül, de csak mintegy tűz által”), vagy az Eucharisztiaának köszönhetően (Jn 6,54: „aki eszi az én testemet, és issza az én véretem, annak örök élete van, s feltámasztom az utolsó napon”) Isten irgalma megszabadítja az örök büntetéstől.

Végezetül Jovinianus szerzetes tanítását láthatjuk Jeromos eszkatológiájának ellenpólusként: *Adversus Jovinianum* művében kritizálja négy fő tételét, melyek között szerepel az, hogy az utolsó ítélet napján a jutalmak tekintetében nem lesz különbség, mindannyian ugyanolyan áldásban részesülnek: „tétele az volt, hogy a bárányokat és bakokat jobbra és balra, igazakra és bűnösökre osztotta ketté, s így akarta bebizonyítani, hogy nincs semmilyen különbség igaz és igaz, illetve bűnös és bűnös között” (*Adv. Iov.* II 35).¹⁹ Jeromos 393-ban Pammachius kérésére írta meg művét. Ebben hangsúlyozza, hogy Jovinianus, aki például a szőlőmunkásoknak juttatott azonos bér alapján érvel a különbözőség és fokozatok ellen, „Zénónra cserélte Krisztust”, hiszen sztoikus elgondolás az, hogy a cselekedetek mint a lélek természetéből következő melléktermékek vagy jók, vagy rosszak (vagy erényesek és harmóniában vannak az ésszel, vagy pedig nem), s nincs köztük nagyobb fokozatbeli különbség, mint amennyi az igazság és a hamisság között fennáll.²⁰ Jeromos szentírási alapokon érvel a nyáj tagjainak különbözőségeivel, a csoporton belüli különbségtételekkel (Pál is úgy nyilatkozik önmagáról, mint aki „utolsó az apostolok között” [1Kor 15,9]), valamint a bűn és jóság különböző fokozataival („van halált jelentő bűn” [1Jn 5,16]), így hangsúlyozva, hogy minden ember érdemeinek megfelelő jutalomban részesül.

3. Apokaliptikus gondolatok Jeromosnál

Az 5. század elejére növekvő nyugtalanság és zavar volt jellemző a birodalom nyugati felében a gót támadások miatt, végül Alarich 410-ben elfoglalta Rómát. A birodalom bukását Jeromos büszke rómaiként igen megszenvedte, a támadásokat és a vereséget viszont Isten haragjának jeleként értelmezte, aki azért küldte a vad törzseket, mert az emberek megfélekedtek róla: „bűneink miatt olyan erősek a barbárok, s vétkeinknek köszönhető, hogy a római hadsereg mindegyre vereséget szenved” (*Ep.* 60,17),²¹ írja 396-ban. Ekkor készült el *Dániel könyvének* kommentálásával, amelyben megfékezve allegorizáló hajlamait, a szokásosnál jóval tömörebben magyarázott (kettős fordítást sem készített, mivel ennek a könyvnek az egyházi használata nem a LXX változata, hanem Theodotion fordítása alapján történt, ami igen szoros egyezést mutat az arám és héber nyelvű eredetivel).²² *Izajás-kommentárában* pedig örömmel üdvözli

¹⁸ SZENT ÁGOSTON 2009: 411–412.

¹⁹ BOROS—PERENDY—TAKÁCS 2021: 361. (Ennek jeromosi cáfolatát ld. *Adv. Iov.* II. 18–34.)

²⁰ KELLY 2003: 281–283.

²¹ TAKÁCS 2005b: 268.

²² Érdemes megjegyeznünk, hogy annak ellenére, hogy az újplatonikus, pogány Porphyrius a keresztényellenes vitáiratában rámutatott, hogy *Dániel könyvét* egy Kr. e. 167 és 164 közötti röpiratként értelmezhetjük, amellyel kitalásra buzdítja a Szeleukida IV. Antiochus Epiphanes elnyomása alatt sínylődő zsidókat, addig Jeromos

a vandál Stilicho kivégzését mint az isteni igazságszolgáltatás megnyilvánulását (mivel véleménye szerint a mélyen vallásos, keresztény császárok miatta fizettek hatalmas összegeket a barbároknak, akik ebből fegyverezték fel magukat).²³

Az ítélet szorosán kapcsolódik Jeromosnál az Antikrisztus fellépéséhez, aki a jeromoszi korpuszban nem csupán Krisztus végső ellenfelére utal, hanem ahogy *Máté-kommentár*ában fogalmaz: „ego reor omnes haeresiarchas Antichristos esse et sub nomine Christie ea docere quae contraria sunt Christo” (*Matt.* 24,5),²⁴ s így Jovinianus tanítását is antikrisztusinak titulálja: „ez valóban igazi antikrisztusi prédikáció, amely János és a legutolsó bűnös közt sem tesz semmi különbséget” (*Adv. Iov.* II 21).²⁵ Ugyanakkor állítja, hogy az Antikrisztus a világvégén fog eljönni, „a bűn embere és a kárhozat fia”, aki zsidó származású, Babilonból jön, elpusztítja Rómát, katonai és politikai hatalommal bír majd és világhuralomra tesz szert (*Dan.* 11,21.25).²⁶ A galliai Algasiának írt levelében (406) a 2Tessz 2 alapján hangsúlyozza, „maga az Úr mondja el, hogy mi minden történik majd a világvége előtt, s miképpen is jön majd el az Antikrisztus”, és „föltárja, mi mindennek kell előre jeleznie az Antikrisztus eljövetelét” (*Ep.* 121,11).²⁷ A végidővel kapcsolatban megjelenik a keresztény aggodalom a Római Birodalom iránt, hiszen a birodalom bukása, amelyhez Euszebiosz is oly nagy eszkatológiai reményeket fűzött, a keresztény öntudatot is mélységesen megrendítette. Jeromos a 2Tessz 2,7 versét („et nunc quid detineat, scitis; ut reveletur in suo tempore”) a Római Birodalomra vonatkoztatja, amely késlelteti az Antikrisztus fellépésének idejét. Levelében így ír: „hiszen előbb — mondja [az apostol] — be kell következnie az elpártolásnak — amit görögül aposztaszia-nak mondanak, hogy minden, a Római Birodalomnak alattvaló nemzet elpártoljon tőlük”. Érdekes módon Jeromos a Pál által megfogalmazott elpártolást (*discessio*) nem hitehagyásként, vallási eltávolodásként értelmezi, hanem politikai elszakadásként, amikor minden, a Római Birodalomnak alattvaló nemzet elpártol. Majd így folytatja: „ő a kárhozata mindeneknek, aki ellensége Krisztusnak, s ezért Antikrisztusnak nevezik. Aki Isten fölé emelkedik, és minden fölé, ami szent, hogy minden vallás isteneit, vagy minden elfogadott és igaz vallást lábával tiporjon, s letelepedjék Isten templomában, vagyis Jeruzsálemben — ahogy némelyek gondolják –, vagy az Egyházban — ahogy a helyesebb értelmezés szól — s úgy mutogassa magát, mintha ő lenne Krisztus és az Isten Fia. Azt mondja az Apostol, hogy míg nem vált pusztasággá a Római Birodalom, s míg nem jött el az Antikrisztus, addig nem jön el Krisztus sem, aki azért jön majd el így, hogy letaszítsa az Antikrisztust. [...] Tudjátok azt is, mi késlelteti föllépésének idejét, hogy a maga idejében megmutatkozzék, vagyis mi az oka annak, hogy az Antikrisztus nem most jön el, azt pontosan tudjátok. Nem akarja nyíltan kimondani, hogy össze kell roppannia a Római Birodalomnak, mert uralkodói öröknek hiszik. János jelenései szerint ezért van a bíborba öltözött

csak a Kr. e. 6. században élt próféta jövendöléseinek árnyképét látja benne, ami végül az Antikrisztus és Isten szentjei közötti nagy összecsapásban fog beteljesedni. KELLY 2003: 455–457.

²³ HIERONYMUS 1845a: 377–378.

²⁴ HIERONYMUS 1845c: 176.

²⁵ BOROS–PERENDY–TAKÁCS 2021: 332.

²⁶ „Nostri autem et melius interpretantur et rectius: quod in fine mundi haec sit facturus Antichristus, qui con-surgere habet de modica gente, id est, de populo Judaeorum, et tam humilis erit atque despectus, ut ei non detur honor regius, et per insidias et fraudulentiam obtineat principatum [...] nostri autem secundum superiorem sensum interpretantur omnia de Antichristo, qui nasciturus est de populo Judaeorum et de Babylone venturus.” HIERONYMUS 1845d: 566–567.

²⁷ TAKÁCS 2005a: 264–265.

parázna homlokára az istenkáromlás neve fölírva, ami nem más, mint: Roma aeterna. Mert ha nyíltan és vakmerően ezt mondta volna: »addig nem jön el az Antikrisztus, míg el nem pusztul a Római Birodalom«, akkor úgy tűnt volna, hogy jogos keresztényüldözés indulhat a születő egyház ellen [...], amit ez az Antikrisztus ezután fog megtenni, részben már megvalósult Neróban, hogy az oly roppant hatalmas Római Birodalom, ami most az összes földet hatalmában tartja, visszahúzódik és eltűnik az útból.»²⁸

Jelen tanulmány kereteit meghaladja a fenti szakaszok bővebb kifejtése, de Szent Jeromos írásainak felvillantott eszkatológiai aspektusai is jól mutatják a *Dictionnaire de théologie catholique* „ítélet” szócikkében megfogalmazottakat. Láthatjuk, hogy a latin atyák — köztük Szent Jeromos — eszkatológiai meglátásai Szent Ágoston felé konvergálnak, s neki köszönhető ezen gondolatok szintézise, szisztematikus értékelése, ahogy azt a világpolitikai eseményekkel számot vető, a „civitas terrena” és az eszkatologikus fogalomként megjelenő „civitas Dei” ellentétét kidolgozó *De civitate Dei* művének történelemteológiai szemlélete is láttatja.

Felhasznált irodalom

BOROS István — PERENDY László — TAKÁCS László (szerk.)

2020 *Euszebiosz Egyháztörténete.* (Ókori Keresztény Írók 3.). Ford. BAÁN István. Budapest: Szent István Társulat.

2021 *Szent Jeromos: Az igaz hit védelmében.* (Ókori Keresztény Írók 4.). Ford. ADAMIK Tamás — TAKÁCS László — TUHÁRI Attila. Budapest: Szent István Társulat.

FAHEY, Joannes

1937 *Doctrina Sancti Hieronymi de Gratiae Divinae Necessitate.* Mundelein: Apud Aedes Sanctae Mariae ad Lacum.

HIERONYMUS Stridonensis

1845a *Commentaria in Jeremiam.* (Patrologia Latina 24). Petit-Montrouge: Migne.

1845b *Epistolae S. Hieronymi.* (Patrologia Latina 22). Petit-Montrouge: Migne.

1845c *Commentaria in Evangelium S. Matthaei.* (Patrologia Latina 26). Petit-Montrouge: Migne.

1845d *Commentaria in Danielelem.* (Patrologia Latina 25). Petit-Montrouge: Migne.

KELLY, John Norman Davidson

2003 *Szent Jeromos élete, írásai és vitái.* Budapest: Paulus Hungarus — Kairosz Kiadó.

KRÁNITZ Mihály — SZOPKÓ Márk

2016 *Teológiai kulcsfogalmak szótára.* Budapest: Szent István Társulat.

NIESSEN, Johannes

1913 *Die Mariologie des heiligen Hieronymus.* Münster: Aschendorff.

| ²⁸ TAKÁCS 2005a: 265.

O'CONNELL, John

1948 *The Eschatology of Saint Jerome*. Mundelein: Apud Aedes Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum.

ÓRIGENÉSZ

2003 *A princípiumokról I.* Ford. PESTHY Mónika — KRÁNITZ Mihály — SOMOS Róbert. Budapest: Paulus Hungarus — Kairosz Kiadó.

RAMELLI, Ilaria

2014 Eschatology. In BERARDINO, Angelo Di (szerk.): *Encyclopedia of Ancient Christianity. Volume One (A—E)*. Downers Grove: InterVarsity Press, 837–840.

RATZINGER, Joseph (XVI. BENEDEK)

2017 *Végidő. A halál és örök élet kérdései*. Budapest: Jel Kiadó.

SCHNEIDER, Theodor (szerk.)

2002 *A dogmatika kézikönyve 2.* Budapest: Vigilia Kiadó.

SZENT ÁGOSTON

2009 *Isten városáról IV. — De civitate Dei*. Ford. DÉR Katalin — HEIDL György. Budapest: Kairosz Kiadó.

TAKÁCS László (szerk.)

2005a *Szent Jeromos: Levelek I.* Ford. ADAMIK Tamás — PUSKELY Mária — TAKÁCS László. Budapest: Szenszár Kiadó.

2005b *Szent Jeromos: Levelek II.* Ford. ADAMIK Tamás — PUSKELY Mária — TAKÁCS László. Budapest: Szenszár Kiadó.

VACANT, Alfred — MANGENOT, Eugène — AMANN, Émile (szerk.)

1925 *Dictionnaire de théologie catholique* 8.2. Paris: Letouzey et Ané.

WEGLEWICZ, Miecislaus Simon

1931 *Doctrina S. Hieronymi de SS. Eucharistia*. Romae: Pustet.

WILLIAMS, Megan Hale

2008 Lessons from Jerome's Jewish Teachers: Exegesis and Cultural Interaction in Late Antique Palestine. In DOHRMANN, Natalie — STERN, David (szerk.): *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange. Comparative Exegesis in Context*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 66–86.

<https://doi.org/10.9783/9780812209457.66>