



GÁL
FERENC

AZ
ÖRÖK
ÉLET
REMÉNYE

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT 1974.

AZ ÖRÖK ÉLET REMÉNYE

GÁL FERENC

hittud. akad. tanár

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST, 1975

Nihil obstat

Dr. Stephanus Városi
censor Archidioecesanus

Nr. 2456/1974
Imprimi potest,
Strigonii, die 11. Novembris a. 1974.

Dr. Ladislaus Lékai
episcopus,
administrator apostolicus
Strigoniensis

*Minden jog fenntartva,
beleértve a bárminemű eljárással való
sokszorosítás jogát is.*

ELŐSZÓ

Az örök élet, a túlvilág, a feltámadás a keresztény hitnek is nehéz kérdései. Az egyház a hitvallás végén emlegeti őket. Nemcsak azért, mert ezek „végső dolgok”, hanem azért is, mert elfogadásuk csak úgy lehetséges, ha előbb magunkévá tettük a hitvallás előző tételeit. Az ember örök élete függ a személyes Isten lététől, az Atya örök tervétől, a Fiú emberré levésétől, a megváltástól, Krisztus feltámadásától és a bűnök bocsánatától. Először meg kell élnünk azt, hogy Isten a kinyilatkoztatásban és a hitben természetfölötti párbeszédet kezdett az emberrel, s ha ebben felismertük a személyes kapcsolatot, a személyes szeretetet, akkor nem tartjuk lehetetlenné, hogy ez a kapcsolat örökké tartson s hogy a földi homályból egyszer átmenjen a teljes világosságba.

Az örök életről szóló tanítás sajátosan keresztény hagyomány. Az ószövetségi hit középpontjában a törvény, az ember kötelessége állott. A kereszténység Krisztus feltámadásának hirdetésével indult el útjára. Azt a parancsot kapta, hogy ezt a tanúskodást az idők végéig folytassa. Küldetése tehát az élet hirdetése és az embernek az örök jövő felé való irányítása. A jövő ennek a földi életnek a jutalma, vagy ha úgy tetszik, orvoslása. Ma a jövő keresése és alakítása elevenebb az emberiségben, mint bármikor. A teológia érzi, hogy ebben a szellemi kitárulásban könnyen helyet kaphat a végső cél kérdése is. Azért szükséges, hogy a mai kor nyelvén, a mai ember lelkületéhez mértén beszéljünk róla. A könyv ilyen kísérlet akar lenni.

Nem tudom, lehet-e bizonyítani, hogy a középkorban voltak szerzetesi közösségek, amelyekben ezt a köszöntést használták: *emento mori*, gondolj a halálra. A középkor vallásos lelkisége szerette a sötét és a komor színeket, és az élet múlandóságáról való elmélkedés hozzátartozott a komoly erkölcsi felfogáshoz. De a tekintet nem állt meg a halálnál, hanem az utána következő ítéletre szegeződött. A kereszténységben a halál emlegetése igazában nem az élet múlandóságát akarta kiemelni, hanem azt a felelősséget, hogy már most keressük az örök javakat, s készüljünk arra, ami örökké tart. A Szentírás egyszer-egyszer figyelmezteti ugyan az embert, hogy porból lett és a porba kell visszatérnie (Ter 3,19), vagy hogy gondoljon a végső dolgokra és hagyja abba a gyűlölködést (Sir 14,12; 41,1), de ezek az esetek elenyésznek azoknak az utalásoknak a nagy száma mellett, ahol arról van szó, hogy az ember gondoljon Isten irgalmára, jótéteményeire, szeretetére, s ebből merítsen erőt a megtérésre. Különösen az újszövetségi szentírásban ismétlődik a kijelentés, hogy Isten az élet szerzője, s a halálra szánt ember nála feltámadást és örök életet talál. A keresztény igehirdetés tudatában volt annak, hogy a vallás terjedését nem a halállal való ijesztgetés szolgálja. Krisztus evangéliuma arra hatalmazott fel, hogy a földi látóhatáron túlra is tekintsünk, s az örök élet világánál mérlegeljük mind az életet, mind a halált.

Az élet lezárásának, a halálnak azonban van általános emberi szemlélete is. A primitív népek úgy veszik, mint a természet ritmusát: aki születik, az előbb vagy utóbb meghal. Az ösztönös félelem és menekülés mindig megvolt. Az emberek a maguk módján véde-

keztek a betegségek ellen, kerültek a veszélyt vagy babonás félelemmel igyekeztek elűzni az ártó szellemeket. Ma a menekülés új formát öltött. A tudomány és a technika igyekszik lehetőleg kicselezni a halál valóságát, elrejtetni közeledését, illetőleg titkolni azok előtt, akiknek várniuk kellene. A halál kérdésében leginkább az orvostudomány volna érdekelve, mert az orvosok többet tudnak a szervezet veszélyeztetettségéről és ellenálló képességéről, mint maga a beteg. De az orvostudomány jogosan állítja magáról, hogy az élet szolgálatában áll, azt akarja védeni és erősíteni. Az átlagos életkort valóban meghosszabbították, a csecsemőhalálozást nagyrészt kiküszöbölték. A szakemberek megállapítása szerint a római császárság korában az átlagos életkor 20 év volt, Közép-Európában még az 1870-es években is csak 35 év, 1965-ben pedig már 65 év. A nagy járványok megszűntek, s az egészségügyi berendezkedés azt is elérte, hogy az élők alig jutnak kapcsolatba a haldoklókkal. A beteg a kórházba kerül, szakemberek ápolják, az orvosságok tömkelegében válogathat, ezért ő is, hozzátartozói is mindenképpen az egészség helyreállítását várják. A rokonok és barátok csak látogatni mennek a kórházba, s kötelességüknek tartják, hogy legalább kis időre eltereljék a beteg figyelmét bajairól. Megfelelő orvosi kezelés esetén a kínok között bekövetkezett halál elég ritka. A csillapítószeres ebből a szempontból emberségesebb lefolyást adnak az utolsó óráknak. Magának a haldoklásnak az egészségügyi személyzeten kívül alig van tanúja, legföljebb az a beteg, aki a szomszédos ágyon fekszik.

A temetés gondját is átvették a megfelelő intézmények, illetve közegek. Itt is az a törekvés, hogy a nagyközönség lehetőleg keveset lásson és tapasztaljon abból, ami a halál után következik. A hozzátartozóknak az a kötelességük, hogy megfizessék ezt a vállalkozást. Egy-egy családtag halála legtöbbször azért tragikus, mert a temetés sok költséggel jár. Bár a szervezett társadalom megfelelő biztosításokkal és segélyekkel ezt is igyekszik enyhíteni. Egyes országokban már külön iparrá vagy tudományággá fejlődött a haldoklóról való gondoskodás, de valójában ennek is az a célja, hogy az élők figyelmét elterelje a halálról. *Jessica Mitford* könyvet írt a civilizált és kulturált temetési módról (*The American Way of Death*, New York 1963). A törekvés az, hogy a temetést kiszabadítsák a vallásos elfogódottság légköréből. A technikának és a gazdasági életnek minden vívmányát felhasználják, hogy a halál való-

ságát elködösítsék, illetőleg hogy az élőkre lehetőleg ne gyakoroljon kellemetlen hatást. A halál jelenségével foglalkozó tudománynak, a „mortuary science”-nek megvannak az akadémiai, ahol szakembereket képeznek ki, hogy megfelelő lélektani, kozmetikai és esztétikai eljárással a szomorú eseményt valami érzelmes hangulatba átcsomagolják. Az élet nivójának magaslatára akarják emelni a halál nivóját is, és ez végeredményben technikai és üzleti kérdés. Mindenesetre elérhetik azt, hogy a környezet a halottról esztétikailag elviselhető utolsó képet kap (beautiful memory picture).

A közlekedési balesetek nagy száma és a merényletek azonban a hirtelen és fájdalmas halál képét még ma is belevetítik az élő társadalomba. Ezeknek a nyomait viszont ismételten szakemberek tüntetik el, s a közvéleményt csak a hírszolgálat tájékoztatja. Az ilyen másodkézből kapott értesülés már csak futó érzelmeket vált ki. Az olvasó alig gondol arra, hogy hasonló baleset vele is megtörténhet. Tudásunk, ügyességünk és technikai berendezkedésünk a biztonság érzetében ringat bennünket, s meg vagyunk győződve, hogy ha elindulok egy útra, arról épen és egészségesen vissza is térek. Hiszen eddig még a Holdról is mindenki visszajött. Az olyan imádság, amelyet a régiak útjuk elején mondtak (itinerarium), még a keresztényeknek is idegen vagy legalább idejét múlt lett.

A halál a társadalmi gépezetet sem úgy érinti, mint azelőtt. A járványok megszűnése, a sebészi beavatkozás, az elsősegély és hasonló intézkedések a halált egyre inkább az öregkorra tolják ki. Így az emberek nem közvetlenül a munkaviszonyból válnak ki. A helyüket már mások betöltötték, a gépezet tovább működik. Azonkívül a nyugdíjasok és az öregek is találnak hasznos elfoglaltságot, szórakozást, megkaphatják a rendszeres orvosi ellenőrzést, tehát csaknem mindenkinek érdeke, hogy inkább az élet meghosszabbítására gondoljon, ne a halálra.

Az éremnek azonban van másik oldala is. Az élet véges, és ezt lehetetlen észre nem venni. Egy 1970/71-ben Nyugat-Németországban végzett egyházi közvéleménykutatás szerint pl. 16 éven felüli katolikusok hetven százaléka úgy nyilatkozott, hogy Istenre leginkább a halál és a gyászszertartások láttán gondol. Sőt ötven százaléka azoknak is, akik nem járnak templomba (Diakonia 5,1974, 101). Ez a szám még akkor is érdekes, ha megállapítjuk, hogy még a katolikusok nagy része is inkább csak azzal a gondolattal vesz

részt egy temetésen, hogy társadalmi kötelességének tesz eleget, nem pedig az egyház istentiszteleti cselekményébe kapcsolódik bele, amellyel egyik tagját Istennek ajánlja.

A jelenségek széles skálája természetesen a teológusokat és az egyházi szervezetet is arra ösztönzi, hogy a halál és az örök élet kérdéseivel a mai idők követelményeinek megfelelően foglalkozzanak, s az üdvösség örömhírét időszerűen közöljék. Ezért ha a múlt század végének teológiai irodalmára alkalmazni lehetett is *Troeltsch* szavát, hogy „az eszkatologikus iroda többnyire zárva van”, *Hans Urs von Balthasar* már az 50-es években úgy látta, hogy „az utolsó évtizedekben túlórázott”. Méginkább áll ez a 60-as és 70-es évek teológiai irodalmára (*Feiner-Trütsch-Böckle*: *Fragen der Theologie heute*, 403; *Alois Hahn*, *Einstellung zum Tode und ihre soziale Bedingtheit*, Stuttgart, 1968).

* * *

Bár megfigyelhető az az irányzat, amely a halál gondolatát és a róla való beszédet kegyetlennek, ünneprontónak vagy túl misztikusnak tartja és gondosan kerüli, ez azonban a rideg valóságot nem változtatja meg. Sőt, az alapvető emberi érzelmeket sem. A betegség, öregség és a temető konkrét adottság, és konkrét érzés a szeretet is, amely bizonyos személyekkel összeköt s arra készít, hogy virágot vigyünk sírjukra, vagy hogy gondolataink elkalandozzanak abba az ismeretlen világba, ahová ők elköltöztek. Az egyes ember vívódásai ma is ugyanazok, mint máskor voltak. Megsemmisül-e a létem és az öntudatom, vagy marad belőlem valami? Miért hordozzuk magunkban az igazság és a boldogság vágyát, ha a halál mindent meghiúsít? Miért fonódnak személyek köré a szeretet szálai, ha végleg el kell őket veszíteni? Miért van tudatos élet és akarás, ha minden belevész a semmibe? Ezért az irodalom, amely az emberi problémákat boncolgatja, soha nem vehette tudatlanra az elválást, a mindennel szakítást, a betegséget és a temető csendjét. Közben érintenie kellett az élet értelmének vagy értelmetlenségének a kérdését is. Sőt a mai irodalomban ez a tendencia sokkal erősebb, mint régen. *Reiner Maria Rilke* is sokat időz a halál gondolatánál, de igazában a romantikusok hagyományát követi, és megelégszik az elmúlás felett való merengéssel. Ma a filozófiának, az irodalomnak és a társadalomnak a kapcsolata elevenebb, mint azelőtt volt, hiszen a kommunikációs eszközök egyszerre tá-

laják az emberiség szellemi felfedezéseit és meglátásait. Bármilyen világnézetű az író, valamilyen állásfoglalást kénytelen kifejezni, hiszen a halált az emberiség mindig rossznak, átoknak, az élet ígéretével szemben megsemmisítő csapásnak tartotta.

Illyés Gyula (Kháron ladikján) érzi, hogy a „halál ideológiáját” nem lehet Epiktetosz szellemes szólamába belesűriteni: Ha leszek, nem leszek, amíg leszek, nem leszek. A halál főleg az öreg ember számára közeleg, és a gondolattal előbb-utóbb meg kell birkózni. „Az öregedés, ha nem is érthető, elfogadható, a halál értelmetlen és elfogadhatatlan.” A halál fogalma nem fér bele agyunkba. „Saját halálunk mindnyájunk számára elképzelhetetlen, s ez a képtelenségünk az előfeltétele annak, hogy végigcsináljuk a másik, az élet nevű képtelenséget.” *Illyés Gyula* az örök életbe vetett hitről is nyilatkozik. „A kereszténység elszánt forradalmisággal, kihívó, szinte meggondolatlan bátorsággal kesztyűt dobott a valóságnak, a tahonya látszatnak. A Biblia embere örök életre teremődött. A halált álnok, idegen erők lopták be világunkba.” Egyébként *Illyés* könyve nem árulja el, hogy kellőképpen ismerné a kereszténységnek az örök életéről szóló hitét, illetve tanítását. Csak annyit tud róla, hogy az a helyes erkölcsi magaviseletnek valamilyen eszményi birodalma, ezt pedig nem tartja lehetségesnek. Az ilyen ideológiai kitérők után tulajdonképpen a megöregedés illetmánával foglalkozik. Hogyan húzzuk be magunk mögött az ajtót? Hogyan tűnjünk el a függöny mögött? Hogyan fejezzük be groteszk komédiánkat? Azzal a meggondolással kell rá felkészülnünk, hogy még egy pillangó halála is botrányos ellentmondás. Csak úgy lehet legyőzni, ha büszke öntudattal esünk el, mint magányos hátvédek...

Zárt evilági körben nem is lehet többet mondani. Ha a halál után nincs tovább semmi, akkor beletörödni lehet, de nem belenyugodni. Hasonló gondolatkörben mozog *Jevtusenko* is (Das dritte Gedechnis, Berlin 1970). A halál kegyetlenségét abban látja, hogy szétfűzta az egyén személyes világát. Minden embernek megvan a saját arca és a saját története, még ha feltűnés nélkül él is. Az arc fátyla mögé nem látunk, nem is értékeljük még azoknak a lelki mélységeit sem, akik körülöttünk élnek. A halál mindent elvisz magával: a gondolatot, az élményt, a szépséget, a szerelmet; mindazt, amiért érdemes volt élni. Nem emberek halnak meg, világok tűnnek el. Az érző és gondolkodó ember után mindig üresség marad,

s mi meglegszünk azzal, hogy legfölbbe egy könnyet ejtünk utánna. Pedig az ilyen vég láttán szeretnénk felkiáltani . . .

Camus tiltakozása szélesebb skálájú. Ő már az egzisztencialista filozófiának ad hangot regényeiben. A halál a lét abszurd voltának a legfeltűnőbb jele. De maga az élet azért nem értéktelen, nem valami hulladék a természetben. Sőt az élet maga az abszolútum, mert még értelmetlenségében sincs mihez hasonlítani. A túlvilági élet reményét ő is elveti. Az a jelen élet elárulása lenne. A kínos végzetet el kell fogadni. Meg kell elégedni azzal, hogy emberek vagyunk és tudunk egyszerűen és nagylelkűen szeretni.

Anne Philipe és *Simone de Beauvoir* egy konkrét személy halálát szemlélik, amely őket közelről érinti. Az előbbi férjének, a francia színésznek, Gérard Philipe-nek a halálát írja le (Nur ein Seufzer lang, Hamburg 1964). Eddig csak az életre és a szeretetre gondolt, s most át kell élnie a keserű valóságot. Remény híján csak abban keres megnyugvást, hogy „mindketten részesei egy közelebbiről fel nem fogható kozmikus törvénynek”. *Simone de Beauvoir* még idáig sem megy. Számára a halál megsemmisülés, és mint író csak magát a jelenséget elemzi. Azt azonban nehéz kihámozni, hogy mennyi őszinteséggel. Az embernek inkább az az érzése, hogy a saját nemhívó magatartását akarja igazolni, amikor azt keresi, hogy hívó anyja miért nem keresett és kapott több vigasztalást a vallásában. A haldoklás feltárja az ember gyengeségét és kiszolgáltatottságát. Mit jelent a valóságban az, hogy kínok között közeledünk a borzasztó véghez? Egyetlen igyekezetet tanúsít: eltitkolni anyja előtt a helyzet komolyságát, de érzi, hogy eljárása nem őszinte. A következtetés csak az lehet, hogy a halál értelmetlensége feltárja az élet értelmetlenségét.

Hemingway szereti hőseit az élet határesetekben bemutatni. Kipróbálja rajtuk a nyugati civilizáció eszményeit és magatartását. Ezek a halál rideg valósága előtt nem érnek semmit. Melankolikusan állapítja meg, hogy a szeretet, a bátorság, a szórakozás nem tudják feloldani a keménységét. Hősei általában büszkén halnak meg, nagy akarások közepette. Éreztetni akarja, hogy még megérdemelnék az életet. De az ilyen „nagyszerű halál” igazában tiltakozás, amely a szerző álláspontját fejezi ki.

Természetesen ma is vannak írók, akik a keserű szellemi vívódást fölöslegesnek tartják, mert az élet és a halál a vak természet játéka, ezért csak a horáciuszi életfilozófia lehet a megoldás: min-

den órának leszakítani a virágát, mert holnap már nem leszünk (a francia *Henry de Montherland* és az osztrák *Thomas Bernhard* regényei). Viszont a társadalomban állandóan él a kereszténységnek az örök életről szóló hagyománya is, sőt minél jobban kibontakozik az emberiség szellemi világa, minél csodálatosabb egy-egy ember teljesítőképessége, annál inkább meg lehet kérdezni az egyszerű következtetés alapján is, hogy ez a szellemi energia és a személy csodálatos világa csupán biológiai összetevők eredménye-e, s azok széthullásával mindenestül elvész? Nincs igaza azoknak, akik a természetben a zökkenők, a hiányok és az ellentmondások mellett meglátják a logikai és matematikai törvényt, az összhangot és a célirányosságot, s ezek alapján következtetnek a szellem maradó világára? Ma már pszichológusok is rájöttek arra, hogy éppen a legnehezebb órákban mennyi vigasztalást adhat az embernek az a megérzés vagy hit, hogy létünket mégis a teremtető és megváltó szeretet tartja kezében. Vagy ha nem mennek el idáig, legalább azt megkérdezzük, hogy nem kell-e még a haláltusát is emberi magatartássá tenni? Legalábbis abban a formában, hogy feltárjuk előtte az igazságot, a vég közeledtét és segítsünk neki abban, hogy saját életfilozófiája szerint felkészüljön erre a nagy lépésre? *Elisabeth Kübler-Ross* évekig tartó komoly lélektani megfigyelések alapján úgy látja, hogy akikhez közel van a vég, azok könnyen fogékonyak a komoly beszélgetésre. Legtöbbször őszintén kifogásolják a „hallgatag összeesküvést” maguk körül, amellyel környezetük ámitja őket. A súlyos beteg szeretetet és támaszt igényel, s az emberek szeretetén és őszinteségén keresztül esetleg megsejti azt az örök szeretetet is, amely végső értelmet ad a világnak. A pszichológus nem téríteni akar, hanem emberileg segíteni, s a tapasztalat igazolja eljárásának helyességét. Egy fiatal, háromgyermekes anya, akit férje elhagyott, érthető módon tiltakozik a halál gondolata ellen, hiszen őrá még szükség van. Később beletörődik, és ha szeretetet érez maga körül, elhiszi, hogy valaki majd a gyermekeit is szeretettel veszi körül. S amikor a pszichológus nő fogja a kezét, tud így is reménykedni: Remélhetőleg akkor is ilyen meleg kéz tartja majd a kezemet, ha az már hideg lesz...

Amikor mindent intézményesítünk, meg kell gondolni, hogy az intézmény csak technikai megoldásokat ad. Szeretetet, gondoskodást csak az egyén nyújthat. Az egyház gondoskodása sem merülhet ki a betegek szentségének kiszolgáltatásában. Azt meg kell

előzni olyan tetteknek, amelyekből a beteg és a haldokló megérzi, hogy őt egy szeretetközösség a legutolsó percekig kíséri, abban a hitben, hogy átadhatja az örök szeretetnek. Ilyen környezetben a mindent feltáró őszinteség sem lesz kegyetlenség (*E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart 1971; Marya Mannes, Last Rights, New York, 1964*).

Amikor az élet értelméről és céljáról beszélünk, tisztázni kell a szavak jelentését. A természet egészéhez viszonyítva mindennek lehet rendeltetése, haszna és szerepe, s ez már tartalmazza létének értelmét is. Egy virágnak is megvan a célja, mert magot terem és szobé teszi a környezetét. Ilyen vonatkozásban az emberi élet értelmét könnyű belátni, főleg akkor, ha elismerjük az egyénnek a közösséggel való kapcsolatát. Sőt annál több értelme van az életnek, minél több igazi tartalom van benne, s így minél több hatást gyakorol másokra. A keresztény filozófiában és teológiában azonban az élet értelmét abból a szempontból is keressük, hogy vajon a személyes lét kiköt-e valamilyen teljességnél és befejezettségnél, s ezáltal megtalálja-e végleges békéjét, boldogságát, otthonát. A kérdés felvetése nem jogtalan, hiszen létünket tudatosan megéljük, érezzük az élet iránt való felelősségünket, magunkban hordozzuk az igazságosság vágyát, mindig többet szeretnénk tudni és a magunkénak mondani, végül megéljük a szeretet mozgató és boldogító hatását is. A személyes tudatnak ez a sokirányú kibontakozása olyan, mint a fa virágbaborulása. Eljut-e egyszer ez a kibontakozás a teljességre vagy minden igényünk csak illúzió marad? A halál teljes vég, vagy csak átmenet? Számunkra az élet értelme ott van, ahol ezekre a kérdésekre megtaláljuk a választ.

A kérdéseket a régi vallások is tartalmazták, még ha nem is tudtak rájuk válaszolni. Ma új színezetet lehet adni a problémának azzal, hogy az embert a világban elfoglalt helyzetében nézzük. *Teilhard de Chardin* megkísérelte a természettudományos alapon gondolkodó ember szavaival megfogalmazni a választ. Ha a

világ mai alakja és benne a kultúrát teremtő ember a fejlődés eredménye, akkor a fejlődésben benne kell lenni a válasznak mindazokra a kérdésekre, amelyeket fokozatosan felvetett. A fejlődés végső állomása nem lehet csupán a kínos kérdéseket hordozó öntudat és az a csalódottság, amelyet minden élni akaró ember átérez, amikor felötlik előtte a halál sötétsége. Teilhard is látta ugyan, hogy a természettudományos gondolkodás a válaszok adásában nem mehet tovább a tapasztalat jelenségeinél, de észrevette azt is, hogy a természetben vannak analógiák. Ha van célirányosság a biológiai fejlődésben, akkor kell, hogy folytatódjék szellemi síkon is. A folytatást a kinyilatkoztatás megrajzolja azzal, hogy a világ végső kifejlődését átteszi a természetfölötti rendbe. A természettudósok és a filozófusok vitatkozhatnak arról, hogy a tudományos evolúciónak és a hitnek ez az összekapcsolása logikus módszer-e. De Teilhard nem természettudományos elemzést ad, hanem az emberi jelenséget akarja magyarázni. Az ember pedig nem fér bele sem a természettudományba, sem a filozófiába.

Az ember a biológiai és lélektani adottságokon túl egyedi személy, akinek sajátos világa és szellemi energiái vannak. Életében két irányvonal különül el és fonódik egybe. Egyrészt kialakul benne az úgynevezett *külső ember* a maga biológiai erőivel, vállalkozó és alkalmazkodó képességeivel. Az élet első fele a képességek kibontakoztatása, az érvényesülés és az a törekvés, hogy minél többet meghódítson a világból a maga számára. Társas viszonylatban kialakulnak a barátságok, az érdekközösségek és a családi környezet. Az alkotó ember azt szeretné, ha élete minél nagyobb körben mozogna. Ezért tevékenykedik, kezdeményez, ismereteket és kapcsolatokat szerez. Élvezi a hírnevet, a hatalmat, a sikert, terveinek a megvalósulását. De egyúttal a fájdalmas tapasztalatokból is kiveszi a részét. Kénytelen beismerni, hogy a külvilág megismerése és meghódítása nem fér bele élete keretébe. A munka fárasztja, az évek felőrlik egészségét, s az emberek legalább olyan arányban bizalmatlanok, mint hűségesek. A csalódások befelé nézésre készítetik. Rendeznie kellene magában a szeretet és az önzés, az igazságosság és a kapzsiság, a szűkkeblűség és a nagylelkűség viszonyát. Az emberekkel való ütközés, az egyén és a közösség szembenállása megtanítja, hogy az élet állandó eleme az erkölcsi felelősség, s hogy nálánál magasabb hatalom is beleszól a világ folyásába. Az egyéniség ebben a tudatos vívódásban alakul ki.

De amikor ráébred arra, hogy ő sem pótolhatatlan, vagy hogy lassan vissza kell húzódnia a világ zajától és át kell engednie a helyét másoknak, sőt amikor azt látja, hogy legnemesebb szándékát is félremagyarázzák vagy jóságáért hálátlansággal fizetnek, akkor kezdi megkérdezni, hogy egyénileg mi értelme volt életének. Talán sokat adott másoknak, de mi maradt neki? Meg kell elégednie az-
zal, hogy ideig-óráig őrzik az emlékét, de egyéni világa, személyes tudata szertefoszlik és semmi sem marad abból a szeretetből és áldozatkészségből, amely annyi tettének rugója volt? Az égető kérdés ilyenkor az lesz, hogy a *belső embernek* van-e jövője? Hiszen az élet igazi értelme az ő megmaradásán dől el (L. Boros, *Hat das Leben einen Sinn?* Concilium, 6,1970,674).

A személyes Istennek, mint teremtőnek a léte kiszélesíti a kérdések területét. A hívő először is azt tudja, hogy kérdéseit van ki-
hez intéznie, tehát azok nem fölöslegesek és nem maradnak pusztá sóhajtások. Csak a transzcendens Isten feltételezése magyarázza, hogy miért van bennünk szellemi öntudat és miért nyúlnak vágyaink a végtelenbe, miért akarunk boldogok lenni, s miért akarunk a tudás és birtoklás teljességére eljutni. Csak a teremtető Istennek mint személynek a léte magyarázza meg személyi mivoltunkat és azt, hogy csak az egymás felé kitért szeretetben találhatjuk meg nyugalmunkat. Végül csak az örökkévaló Isten lehet biztosítéka annak is, hogy ez a földi élet jusson el a teljességhez, azaz céljához. Életünknek akkor van értelme, ha itteni fáradozásainkért kapunk jutalmat, ha itteni sebeink gyógyulnak és ha itteni szeretetünk kapja meg örök tárgyát és zavartalanságát. Ezért a végső célnál sem szakadhatunk el a világtól, ahonnan testileg származtunk, amelyből ismereteinket gyarapítottuk, s amely küzdőtér volt egyéniségünk kialakításához. Másképpen ez azt jelenti, hogy az élet értelméhez hozzátartozik a testi feltámadás és a világnak valamilyen megdicsőülése. Az ember ennek a világnak a feje, ebben nevelődik nagygyá, tehát teljességét is csak olyan világ hordozhatja, amely már megszabadult a bűn hiábavalóságától (Róm 8,19). Ezért a világitélet gondolata sem idegen a hívő számára. Kell lenni egy fórumnak, amely intézkedik, hogy minden a maga helyére kerüljön, s főleg hogy az ember megtalálja a jogos helyét. Mivel itt még senki sem kész, senki sem teljes, azért a halál lehet a végső tisztulás, a gyarlóságokból való kivetkezés és a véglegesbe való beöltözés kezdete. Az élet értelméről azért beszélünk, mert van

gondviselő Isten, aki elkötelezte magát, hogy teremtményeit célhoz vezeti.

A hívő ember számára az örök életet nyilvánvalóvá teszi az a belső képességünk, hogy létünk lényeges kérdéseiben párbeszédet folytathatunk egy világfeletti misztériummal. Ha a párbeszédre való képességünk és hajlamunk ilyen erős, azt csak az olthatta belénk, aki a mindenség teremtője, s aki a személyes igényeinket ki is tudja elégíteni.

A vallás mindig és mindenütt azt fejezte ki, hogy az ember életében hogyan függ az istenségtől, milyen szolgálattal, hódolattal tartozik neki és mit vár tőle. A kezdetleges vallásoknak még alig van tanításuk. Kimerülnek abban, hogy szertartásokkal vagy mágikus tettekkel befolyásolják a felsőbb hatalmakat. Ahol megjelenik a tanítás, az is inkább csak szimbolikus magyarázat a természet és az élet jelenségeire. Hajlandók volnánk azt gondolni, hogy a vallásos fantázia szívesen kalandozott el a túlvilág régióiba, és valamilyen színes jövődő élettel vigasztalta magát a földi csalódásokért. A valóság az, hogy a képzelet mindig nagyon óvatosan merészkedett be a holtak birodalmába. Régi temetkezési emlékek tanúskodnak arról, hogy a halál után feltételeztek valamilyen létezést. Ezért tettek ételt és italt a holttest mellé, ezért adtak a kezébe vagy a szájába pénzdarabot, sőt sok helyen azért kötötték egybe a temetést varázslatokkal, áldozatokkal, hogy a megholtak a szellemét visszatartsák régi lakóhelyétől. De az a feltételezés majdnem teljesen hiányzik, hogy az ember a halál után kapja meg jutalmát vagy veszi el büntetését.

Az emlékek elárulják, hogy az ember nem akart belenyugodni a végleges elmúlás gondolatába. Többet nem is mondhattak, hiszen pozitív alapjuk nem volt az örök élet reményéhez. A test feloszlása túlságosan leverő látvány volt ahhoz, hogy újraéledését várhatták volna. Néhány dologra mégis utalhatunk. A régi Mezopotámiából fennmaradt a halott-kultusz egyik-másik emléke. Főleg az, hogy általános volt a megholtak „lelkétől” (etimnu) való félelem. Különösen azokétól, akiket nem temettek el. A bolyongó lelkek léte ál-

landó fenyegetés az élők számára. Ez különben kitűnik az afrikai négerek temetési szertartásaiból is, amelyekkel igyekeznek megteveszteni a hazatérő lelket vagy elválni az útját. Az ősi Mezopotámia nem ismeri a halál utáni ítéletet, sem az üdvösséget. Amit ők „léleknek” mondanak, az nem a mai értelemben vett szellemi lélek. Inkább csak arról van szó, hogy valami megmarad az emberről. A babiloni Gilgámes-eposz is nagyjából ezt a felfogást tükrözi. Az ember itt a földön azáltal szolgál az isteneknek, hogy a földet, az ő birtokukat műveli és gondoskodik templomaikról. De az istenek az ember halála után semmit sem tesznek az üdvössége érdekében. A Gilgámes-eposzban azonban a halhatatlanság utáni vágy érthetően kifejeződik. Gilgámes a mezopotámiai hagyomány Herkulese. Hőstettekkal akar dicsőséget szerezni, hogy így jusson el a halhatatlanságra. Társának, Enkidunak a halála alkalmat ad neki, hogy a halálról elmélkedjék. Az a sötétség helye, ahol a királyok sem hordanak koronát. S amikor tovább keresi a halhatatlanságot, ezt a választ kapja: Az életet nem találhatod meg, mert amikor az istenek az embert alkották, a halált juttatták neki...

Egyiptomban csak az istenek közé való emelés biztosíthat valamilyen életet a halál után. A régebbi legendákban ezt a kiváltságot csak a királyok kapták. Később egyre gyakrabban fordul elő a megholtak Ozirisszel való azonosítása, aki meghalt és újraéledt. Annál inkább hajlamosak voltak erre az azonosításra, mivel az emberről vallott nézet szerint a test éltető eleme, amely a személyes létet adja (Ka), isteni eredetű, nem a földből való.

A görög mitológia bőbeszédűen kiszínezi az istenek viselt dolgait, de a holtak birodalmáról, a Hádesz-ről csak annyit tud mondani, hogy ott a lelkek sínylődnek. Még arra sem emlékeznek, hogy mi történt velük a földön. Az olyan elmélkedő vallás, mint az ősi hinduizmus, szintén csak az általános vágyat fejezi ki az Upanisadok egyik énekében:

Vezess át abból, ami nem valóság, a valóságba.

Vezess a homályból a fénybe.

Vezess a halálból a halhatatlanságba.

(Brhad-araniaka Upanishad, I. 328)

Mi a kereszténység szent könyveiről azt tartjuk, hogy az isteni kinyilatkoztatást tartalmazzák, tehát joggal beszélnek a transzcendens dolgokról. Meg lehet azonban figyelni, hogy a túlvilágról, a halál utáni jövőről itt is mennyi a tartózkodás. Az emberi fan-

tázia nem kap szabadságot. A túlvilági élet az Isten titka, s a róla szóló kinyilatkoztatás csak fokozatosan fejlődött. Az ószövetségi szentírásnak csak a legkésőbbi könyveiben, Dánielnél, a Bölcsesség könyvében és a Makkabeusok könyvében kapunk világos tanítást a halál utáni jutalmazásról és büntetésről. Az Újszövetségben Jézus Krisztus tanítása már határozottabb és világosabb. De az apostoli egyház igazában csak az ő feltámadásából olvasta ki az örök élet bizonyosságát. Amikor az apostolok az ember örök életéről akarnak beszélni, akkor azt a misztériumot fejtegetik, amely a feltámadt Krisztusban megjelent. Ő pedig már a földi vándorlásból átment oda, ahol az élet célja van. Létmódja is más lett, mint a földi, tapasztalati világ. Az értelmezése tehát nem volt könnyű. A tanításban a kifejezésmódokat az ószövetségi hagyományból és a hellenista kultúrából kölcsönözték.

Az egyházatyák is ezen az alapon állanak, amikor a szentírás utalásait rendszerezik és megfogalmazzák azokat a tételeket, amelyeket a hit lényegéhez tartozónak vélnék. A középkori skolasztikus teológusok közül először *Hugo Viktorinusz* († 1241) ad módszeres tárgyalást a végső dolgokról. Az eszkatológia (eszkhatos = végső, utolsó) a hitrendszer kifejtésének, a dogmatikának a végére került, mert azt fejtegette, ami az ember és a világ számára a jelen élet után még hátra van, vagyis ami a halál, illetőleg a világ vége után következik. A tárgyalás módszere évszázadokon keresztül alig változott. A mai előadásmódból visszatekintve, még a múlt századbéli dogmatikai könyvekre vonatkozólag is ilyen megállapításokat olvashatunk: „Ennek a teológiának az előterében nem egy tanítás pozitív bemutatása, nem is az üdvtörténet szemléltető kifejtése áll, hanem a „ratio theologica”, vagyis az egyes tételeknek szabatos fogalmakkal való bemutatása. A hit más tételeivel való összefüggésekre alig gondolnak. A múlt század végén kibontakozott új skolasztika az egész hitrendszert és üdvrendet szétszedi egyes tételekre, azokat ismét egyes kérdésekre, s önmagukban sztatikusan vizsgálja őket. Még feltűnőbb az, hogy az eszkatológiában is *dolgokról* beszél, szárazon és személytelenül, s nem azt állítja elének, hogy az ember végső célja hogyan valósul meg bennük” (*Müller – Goldkühle, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts, Essen, 1966, 181*).

* * *

A mai teológiában egyre jobban érvényesül az üdvtörténeti, a krisztológiai és az antropológiai szemlélet, azért a régebbi módszernek más hiányait is felsorolhatjuk. Ott a szerzők túlvilágon azt a jövőt értik, amely a halál után valósul meg. Arra azonban nem térnek ki eléggé, hogy az eszkatologia már jelen van az üdvrendben és a hatását is érezteti. A végső állapot annak a kegyelmi telítettségnek a kibontakozása lesz, amely megjelent Krisztus feltámadásában. *Yves Congar* úgy látja, hogy a régi szerzők valamiképpen a túlvilág természetrajzáról beszélnek krisztológiai, megváltástani és szentháromságtani vonatkozás nélkül (*Das Fegfeuer*, 267). Viszont a mai teológiai szemlélet mindig az embert igyekszik szem előtt tartani, aki útban van a végső cél, a tökéletesedés felé és számára minden hittételnek erről az oldalról van jelentősége. Minden misztériumban maga Isten tárul ki az ember előtt, ahogy Jézus Krisztusban megmutatta magát, s az örök életben ez a kitárulás válik teljessé és tapasztalhatóvá. Ezért a végső dolgokat mindig kapcsolatba kell hozni az időbeli történnel, Isten országának kegyelmi síkon való kibontakozásával.

Az új eszkatológiai szemléletet, amely ma az egész keresztény teológiában általános lett, legradikálisabban a protestáns *Karl Barth* fogalmazta meg dogmatikájában. *Hans Urs von Balthasar* megállapítása szerint ő már a teológiát „mint egészét programszerűen eszkatologizálja” (lásd *Feiner-Trütsch-Böckle: Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, 1957, 403). *Barth* maga azt vallja, hogy annak a kereszténységnek, amely teljes egészében nem eszkatologikus, nincs köze Krisztushoz (*Der Römerbrief*, 298). Az ugyancsak protestáns *Bultmann* sajátos exegetikai módszerével közeledik a kérdéshez. Nála a szentírás eszkatológiai kijelentései „a jelen egzisztenciális valóság strukturális mozzanatait”, vagyis egyszerűen azt világítják meg, hogy a megváltásban jelen van az üdvösség. A szentírás utalásai ahhoz segítik hozzá az embert, hogy felismerje saját létmódját Isten előtt. Jézus szavai felhívások az egzisztencia felismerésére.

Az eszkatológiai szintézist egészen feltűnő, átfogó katolikus teológiai munka még nem jelent meg. *M. Schmaus* (*Katolische Dogmatik* 4/2, 1959) sok új szempontot és anyagot gyűjtött össze, de azóta a módszertani kérdések terén is van haladás. Remélhető, hogy a *Feiner-Löhrer*, *Mysterium salutis* megfelelő kötete ezeket is figyelembe fogja venni. Természetesen az új követelmények fel-

állításánál le kell szögeznünk, hogy a végső dolgokról szóló hit-tételeket ma sem szabad kétségbe vonni. De azt nyugodtan mondhatjuk, hogy a dogmák természetfölötti misztériumot fejeznek ki, s ezeket emberi szavakkal egyértelműen soha nem lehet leírni. Ezért a dogmák jelentése elmélyíthető, más oldalról is megközelíthető, s főleg a köztük levő összefüggéseket jobban meg lehet világítani. E. Rast írja: „Az olyan formulák száma, amelyek minden idő és hely emberének körülményeihez hozzá lennének szabva, sokkal kevesebb, mint gondoljuk; ha egyáltalán vannak ilyen kijelentések” (Lásd: *Vorgrimler, Bilanz der Theologie des 20. Jahrhunderts*, III. 303).

A misztériumok eszkatologikus értelmezése az egyház életében is egyre általánosabb lesz. Legjobban szemlélhető ez a liturgiában. Az eukarisztiában tudatosan Krisztus halálát és feltámadását hirdetjük, amíg el nem jön. A halotti szertartás a húsvéti misztériumból táplálkozik, tehát a feltámadást és az örök életet emlegeti. A kegyelmi állapotot egyre inkább úgy értelmezzük az aszkétikában is, mint az Atya kitárulását a Fiú és a Szentlélek által, illetőleg mint a Fiú és a Szentlélek által megnyílt utat az Atyához (Ef 2,18). A remény nem egyszerű várás és vágyakozás, hanem egzisztenciális magatartás: annak eljövételében bízunk, amit már rejtett formában birtokolunk. Az az örökség vár ránk, amelyre fogadott fiúságunk jogosít fel. Az örökbefogadás pedig végbemegy a megigazulásban.

Időbeli szemlélet szerint igaz, hogy az eszkatológiában arról tárgyalunk, ami a halállal és a halál után következik. De úgy következik, mint virágba borulása, érzékelhető megvalósulása annak, ami már itt van. Ma inkább úgy fogalmazunk, hogy az eszkatológiában arról van szó, ami teológiai reményünk tárgya, vagyis az üdvösségről és az örök életről, ahogy az az ember végső célja és hazatalálása. Az üdvösség hordozója az ember, aki már itt a földön részesült a Krisztus által hozott megváltásban, és Isten bírása fogja jelenteni a teljes boldogságát. Ezért sem a hitben, sem a teológiai kifejtésben nem a tárgyi adottságok, a hely, a jutalom és az ítélet vagy a büntetés a lényeg, hanem az Istennel, a lét teljességével való találkozás. Az ember hazaérkezésénél a teremtett világ is új fényt kap: egészen tükrözni fogja a Teremtő elgondolását, bölcsességét és szeretetét, és ebben a megdicsőült állapotában válik az ember környezetévé. Ilyen értelemben nem szükséges külön

túlvilági „helyekről” beszélnünk. Már Szent Agoston úgy fogalmazta meg a túlvilág kozmológiáját, hogy „Isten maga lesz a helyünk”. Az ő bírása lesz a mennyország és az örök élet, a hozzá való közeledés a tisztítóhely és az ítélet, s az ő elvesztése a kárhozat. Őbenne a véges idő átmegy a végtelenbe, őbenne, mint az élet forrásában a halandó ember feltámad, mert ő pontosan az, aki Jézus Krisztusban megmutatta magát és az emberek felé fordult (lásd: *Urs v. Balthasar*, *Eschatologie, Fragen der Theol. heute*, 407).

A kereszténység hitbeli meggyőződése az, hogy az élő Isten Jézus Krisztusban az emberek iránt való szeretettől vezettetve különleges és erőteljes módon megmutatkozott, s ezáltal kinyilatkoztatta magát, mint az ember üdvösségét (*Schillebeeckx*, Concilium 5, 1969, 18). Az apostoli egyház a hitvallásban ezt az igazságot fejezte ki megfelelő szavakkal. Az ilyen megfogalmazás mindig emberi elgondolás eredménye, azért megtalálhatók benne a kor kulturális és vallási elemei. Maga a szentírás is részletekben fejezi ki ezt a tételt, ahogyan éppen akkor az egyes helyzetek megkövetelték. Ilyen kijelentésekkel találkozunk: „Úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte” (Jn 3,16). „Mi láttuk és tanúságot teszünk, hogy Isten elküldötte a Fiút, hogy üdvözítse a világot” (1 Jn 4,14). „Nekünk is üdvösségünkre szolgál, ha hiszünk abban, akik a holtak közül feltámasztotta Urunkat, Jézust, aki vétkeinkért halált szenvedett és megigazulásunkért feltámadt” (Róm 4,24–25).

Isten, az Atya tehát Jézus Krisztus által szerezte meg üdvösségünket, s ezt az üdvösséget bemutatta azzal, hogy Jézust feltámasztotta a halálból s az örök élet részesévé tette. Jézus istensége szerint egy az Atyával, embersége szerint pedig egy közülünk, ezért ő a megszerzett üdvösséget mindnyájunk számára birtokolja. Azért jött, hogy életet adjon (Jn 10,10) és dicsőségében részesítsen (Jn 17,24), illetőleg, hogy az Atya házában örök lakóhelyet készítsen számunkra (Jn 14,3). Krisztusban az Atya végérvényes terve valósult meg, azért Péter kategórikusan kijelenti, hogy senki másban nincs üdvösségünk, csak az ő nevében (ApCsel 4,12). Az üdvözítés

végző aktusa az lesz, amikor újra eljön, feltámasztja a halottakat, ítéletet tart, a jókat megjutalmazza és a gonoszokat megbünteti.

Az apostoli egyháznak ezekben a megállapításaiban benne van az ószövetségi hagyomány, a szemita örökség, a hellenista kifejezés mód és a teológiai szándék. Azért a szentírás adatait nyelvileg, kultúrtörténetileg és teológiailag elemeznünk kell. Azt kell keresnünk, hogy milyen hitbeli tartalmat fejeztek ki akkor, és mit mondanak azok ma nekünk. A maguk módján így jártak el már az egyházatyák és az egyes korok teológusai is.

Az ószövetségi könyvek egy nép életéből olvasták ki Isten megnyilatkozásait, az újszövetségi iratok pedig Jézus Krisztus életéből, tanításából, szenvedéséből, halálából és feltámadásából. Ma úgy fejezzük ki magunkat, hogy Isten az üdvtörténetben nyilatkoztatta ki magát. De éppen az üdvtörténet kifejezés magyarázza meg, hogy miért törekszünk nagyobb teljességre a skolasztikus teológiával szemben. Sokban módosult a történelemtől vallott felfogásunk. Régen a történelem feladata a múlt vizsgálata volt, ma inkább arra gondolunk, hogy az ember a múltból a jövő felé menetel. Az ember igazi történeti lény, s az idők változásában bontakoztatja ki képességeit. Mindig valami felé halad, valamit el akar érni vagy megvalósítani. Ha ezt a természetes sajátságot át tesszük a hit területére, akkor azt mondhatjuk, hogy az eszkatológiai, a végző cél keresése az embernél valamilyen egzisztenciális adottság, nem pedig csupán valamilyen felsőbb felhívás vagy rendelkezés. Jézus Krisztussal az Isten valóságos tagja lett az emberi történelemnek, ezért hivatkozhatunk arra, hogy a természetes időben természetfölötti hatások is vannak, s ezek a hatások létünk mélyén érnek el bennünket. Az ember benne él az időben, nem haladhat a folyásán kívül, de mégsem foglya az időnek. Tettei nem szükségszerűségekből folynak, hanem emberi elhatározásból, mint szabad döntés következményei. Éppen személyes tudatával győzi le az időt. Emlékezetében visszahozza a múltat és eléje dolgozik a jövőnek. De bármit tesz, érzi, hogy az idő keretébe több is beleférne. Mégpedig olyan többlet, amely őt tökéletesítené és boldoggá tehetné. Ezt az egészet, ezt a többletet várja. Jézus Krisztusban ez a teljesség jelentkezett mint üdvösség. A keresztény remény erre vonatkozik.

A remény azonban nem pusztá várás. Megelőzi az a hitbeli meggyőződés, hogy amit várunk, azt a mindenható és irgalmas Isten nekünk szánta, s azt kéri, hogy az ő segítségével tegyük magunkat

alkalmassá a befogadására. A remény tárgya így lesz a jelennek is mozgatója. A Szentírás tükrözi a múltnak és a jövőnek az összefonódását a remény területén. Isten az, aki volt, aki van és aki eljön (Jelen 1,8). A jövő várása arra a szilárd hitre épül, hogy Isten a múltban kinyilatkoztatta magát, s ereje a jelenben is működik. A vallásos jövőbenzés csak az üdvtörténeti múltból és jelenből magyarázható.

Az Ószövetségben a remény biztosítéka Isten hűsége volt, amit a szövetség állandóságából olvastak ki. Isten nem változik, azért ígéreteit sem vonja vissza. Az Újszövetség már azt látja, hogy az ígérek Jézus Krisztusban megvalósultak: „Őbenne Isten valamennyi ígérete Igenné vált” (2Kor 1,19). Feltámadása igazolta, hogy Isten örök életet biztosíthat az ember számára. Mindenkinék haza kell találnia az örök életben, s Jézus második eljövetele ezt a kifejeletet hozza. A történelem tehát nem céltalan haladás, hanem Isten ígéretének fokozatos megvalósulása. Az ember úgy tanul a múltból, hogy kiolvassa belőle Isten megnyilatkozásait, s ezáltal erősíti a hitét. De amióta Krisztus feltámadásában megjelent az abszolút jövő, az örök élet, azóta a hívő ember a jövőből is értelmezi magát. Tudja, hogy mi vár rá, és hogy milyen úton lehet azt elérni.

A remény, a jövő várása tehát nem jámbor óhaj, nem a homályban való keresés, hanem hívő megismerés, amelyet abból az üdvtörténeti múltból, mint eleven hagyományból meritünk, amely kimutatta, hogyan bánt Isten az ő népével. A remény lényeges eleme az Isten hűségébe vetett bizalom. Reménye tehát csak annak lehet, akiben eleven a hit. A túlvilági reménynél igazában nem tárgyi ajándékot várunk, hanem rábizzuk magunkat Isten irgalmára és szeretetére, s ennek megfelelően alakítjuk életünket. Ószinte vallásosság, hit és remény kialakult az Ószövetségben is, pedig ott még a túlvilágról szóló kinyilatkoztatás nagyon kezdetleges volt. Ez igazolja, hogy az ember nem okvetlenül a túlvilágért él vallásosan, hanem azért, mert a hitben megtapasztalja az Istennel fennálló kegyelmi közösséget, s rábizza magát mindenhatóságára és irgalmára. Miután azonban megkaptuk a kinyilatkoztatást az örök életről, a reménynek ez már határozott tárgya lett. Reményünk tehát eszkatologikus.

* * *

Az ószövetségi könyvekben az eszkatologikus nézés csak akkor tisztázódik, amikor felismerik az üdvrendi jelen kegyelmi telítettségét. Időrendben ez egybeesik az apokaliptikus előadásmóddal, a fogság utáni prófétáknak ezzel a sajátos stílusával. A két fogalmat így határozhatjuk meg: eszkatologikus szemlélet az, ha a jelen kegyelmi rendet veszem alapul és abból kiindulva rajzolom meg a jövőt. Konkrétan kifejezve: ha a feltámadt Krisztus jelenlétéből magyarázom az ember feltámadását és az örök életet, amely reánk vár. Apokaliptikus viszont az az előadásmód, amikor a ki nyilatkoztatott jövő szimbolikus képeivel szemléltetik azokat a kegyelmi erőket, amelyek már a jelenben is működnek. A Jelenések könyve pl. Krisztus eljövetelére és végső győzelmére gondolva fejtegeti, hogy az egyház történetében a jó és a rossz küzdelme be van állítva Isten tervébe, tehát nem szabad kishitűnek lenni (*K. Rahner, Schriften zur Theologie, IV, 401-428*).

Az eszkatologikus szemléletben a hívő felismeri a világban az üdvrendet, mint Isten művét. Az igazi remény tehát elkerüli azt a botránkozást, amely a világban tapasztalható kettősségből folyhat. Most még ellentét van a természet és a kegyelem között, a testi és a lelki indítatások között, az egyház és a világ között. A teremtés harmoniáját megzavarja a kísértés, a bűn, a szenvedés és a halál. De a hívő a megváltás fényében úgy is tekintheti a történelmet, mint Krisztus keresztjében való részesedést, amelyben már benne van az ígéret, hogy feltámadásának is részesei leszünk. Az eszkatologia tehát a megváltott emberről beszél, ahogy most van, ahogyan még a „bűn testében” él. A jövő boldogító, de felfoghatatlan misztérium. Hiszen nem egyéb, mint Isten bírása, mint töltekezés az ő teljességével. Képekben beszélünk róla, a képeket értelmezzük, de a valóságot nem tudjuk magunk elé vetíteni. „Szem nem látta, fül nem hallotta, emberi szív fel nem fogta, amit Isten azoknak készített, akik őt szeretik” (1Kor 2,9). A földi színek, formák és szavak nem is elegendők a természetfölötti valóság érzékeltetésére. Arra azonban elegendők, hogy világosan beszéljenek Isten személyes kitarulásának valóságáról és végérvényességéről. Ezen az alapon állítja az apostol, hogy „a remény nem csal meg” (Róm 5,5).

Keresztény értelemben tehát a jövő a boldog remény, a spes beata. Úgy is kell hirdetni, hogy vonzó legyen. Viszont itt jelentkezik *Freud* ellenvetése, hogy a vallás illúzió, magunkat vigasztal-

juk vele a földi elégtelenség és kielégületlenség közepette. Igaz, lehet állítani, hogy a menny és a pokol az ősi mítosz szüleménye, de jogunk van megkérdezni Ricoeur-rel, hogy a mítosz nem készít-e gondolkodásra (*Les Mythes donnent à penser*)? Nem az ember ősi töprengésének lecsapódását kell-e benne meglátni? Ha az ember olyan vigasztalást keres, amely átnyúlik a halálon túlra, nemde azért teszi, mert benne van a kiolthatatlan igény az igazságosság és a boldogság után, s ennek az igénynek kell forrásának lennie. Ma a filozófiában és az irodalomban az élet és a halál problémáját nemcsak úgy találják, mint vallási problémát, hanem mint egyetemes emberi jelenséget és kérdést.

Sokan megkisérelték már, hogy a tudományos haladás és realizmus emlegetésével átsegítsék az embereket a vallás „illúzióján”. Újabban *Erich Fromm* a lélekelemzés segítségével próbálta meg ugyanezt (*Jenseits der Illusionen*, Konstanz, 1967, *Das Menschliche in uns*, Konstanz, 1968). Ő szellemibb utat jár, mint Freud. Nem az elnyomott ösztönökre apellál, hanem az ember természetes önértékére. Elégedjünk meg azzal, hogy követjük lelkiismeretünket, és ezzel betöltöttük emberségünket. Nem látjuk, hogy az ilyen akadémikus válasz elcsitíthatná az emberekben azt a titokzatos hangot, amely mindig többet, jobbat, igazabbat is akar, s amely nem tud lemondani a boldogság igényéről még akkor sem, ha kénytelen elismerni, hogy a földi élet ezt nem nyújthatja. Fromm ugyan azt állítja, hogy az „illúziókat” a naiv emberi társadalom oltotta belénk, nem a természet. De a töprengő ember mégis úgy látja, hogy az erkölcsi elégtelenség, a szeretet tehetetlensége, a szenvedés és a halál kérdése túlmennek azon a kereten, amelyeket az emberi közösség saját erejéből megoldhatna.

A teológusok joggal indulnak ki az ember elszántságából és a jövőbe nézéséből. A természet ilyen alapvető életigény területén véglegesen nem csaphat be, főleg azért, mert a természetnek van alkotója. Kell lennie egy felsőbb oknak, amely megmagyarázza, hogy az emberiség miért akar, miért küzd, reménykedik és dolgozik. Mindezt nem lehet az élet biológiai fennmaradásának szükségletével magyarázni. A remény megmarad annak ellenére, hogy a temetők szomorú hangulata az ellenkező látszatot kelti.

Amikor azonban ilyen bizonyításokról beszélünk, tisztában kell lennünk azzal, hogy a filozófiai és teológiai következtetések nem természettudományos bizonyítások. *Wittgenstein*-nel azonban hi-

vatkozhatunk arra, hogy a tudományos nyelv mellett van próféta-
tai nyelv is, amely az egész emberhez szól, nem csupán az értelem-
hez. Ebből indul ki S. Ogden (*The reality of God*, London 1967,
206 kk), amikor nem bizonyítani akarja az örök életet, hanem fel-
fedezni azt a garanciát, amellyel az elmúlás gondolata (perpetual
perishing) legyőzhető. Rámutat Isten szeretetére, amely végigvo-
nul az üdvtörténeten és tetőződik Jézus Krisztusban. A szeretet azt
jelenti, hogy életem súlypontját a másikba helyezem. Isten ezt tette
az emberrel, amikor véghezvitte a megtestesülés és a megváltás
misztériumát. Igazolta, hogy az az ember, aki egészen azonosított-
ta magát vele és velünk, az lehet a szeretetének tárgya, sőt a Fia,
akiben kedve telik. Jézus feltámadása bizonyítja, hogy őt az Isten
nem hagyta el, hanem atyja maradt a szenvedésben és a halálban
is. Más szóval: Jézus mindvégig benne maradt az Atya megváltó
szeretetében és figyelmében, s nem is eshetett ki belőle.

Lehet ez örömhír az én számomra? Lehetek-e én is Isten meg-
váltó szeretetének és figyelmének a tárgya? S ez a szeretet érvé-
nyesül a halálban is? Emberi viszonylatban is átélem, hogy élet-
kedvem mennyire függ attól, vajon szeretnek-e vagy agyonhallgat-
nak, s hogy egyáltalán fontos vagyok-e másoknak. A szeretet, a fi-
gyelem hozzásegít ahhoz, hogy magamra találjak és az legyenek, ami
lenni szeretnék. Isten szeretete, amelyről az evangélium beszél,
ilyen támaszt nyújt. Értésemre adja, hogy a szeretet erősebb, mint
a halál. A hit Jézus feltámadásában ennek a szeretetnek az állan-
dósítását látja, azért meri a végső kérdéseket is megoldani, ame-
lyek Isten nélkül úgysem volnának megoldhatók.

Amikor a zsinat az egyházi élet reformjához fogott, az a cél vezette, hogy az egyház egész küldetésében tükrözze az evangéliumot, amely az ember megváltásáról és felemeléséről szól. Az egyház Krisztus akaratából „az egységnek, a reménynek és az üdvösségnek az erős magja” (Egyházzól szóló dekrétum 9). Létével és életével azt igazolja, hogy az emberiség előtt természetfölötti cél lebeg: az Atya házában, az örökkévalóságban megvalósul a teljes egység igazságban és szeretetben.

Az egyház tagjai „akkor bizonyulnak az ígéret fiainak, ha hittől és reménytől vezetettve használják fel és értékesítik az időt.” Ők a „reménybeli valóság hirdetői a világban”. Az az üdvösség, amelyet remélünk, valamilyen formában jelen van. Belőle táplálkozunk, belőle meritjük a kegyelmi erőt. Kifelé megvalljuk vallásos életünkkel, s vigasztalást nyújt az a tudat, hogy a küzdelmes földi életet felváltja a béke és boldogság. Mivel Krisztus küldetést adott az egyháznak, ezt „a reményt nem szabad véka alá rejteni, hanem kifejezésre kell juttatni azzal, hogy Isten felé fordulunk és ugyanakkor az evilági életet is építjük”. A keresztény család, ahol béke és megértés uralkodik, „fennhangon hirdeti Isten országának jelenlevő erőit és az örök boldogság reményét” (nr. 35).

Az egyház kegyelmi berendezkedése méginkább az eszkatológiai kifejelet felé mutat: „Jézus Krisztus által mindnyájan meghívást kaptunk az egyházba, hogy Isten kegyelme révén megszerezzük az életszentséget. De az egyház csak a mennyei dicsőségben válik teljessé, amikor elérkezik a mindenség megújulásának ideje (vö. ApCsel 3,21) ... Krisztus most az Atya jobbán ül és folyton

munkálkodik a világban, hogy elvezesse az embereket az egyházba, s rajta keresztül szorosabban magához kapcsolja őket. Saját testével és vérével táplálja, hogy majd megdicsőült életének is részesévé tegye tagjait. A megígért és várt helyreállítás tehát már megkezdődött Krisztussal, előre jutott a Szentlélek elküldésével és általa folytatódik az egyházban. A hiten keresztül itt tudatosul bennünk földi életünk értelme is, amíg a jövő javak reményében el nem végezzük a feladatot, amelyet az Atya reánk bízott” (nr. 48).

Reményünk kiegészítő része az is, hogy Krisztus fősége alatt kapcsolatban maradunk az életből eltávozott testvéreinkkel, sőt a szeretet legmélyebb igénye, az egymáson való segítség lehetősége is megmarad. „A halál megsemmisítése után, vagyis az egyetemes feltámadáskor minden alá lesz vetve az Úrnak (vö. 1Kor 15,27). Addig azonban tanítványai közül egyesek a földön zárandokolnak, mások a földi életből eltávozva tisztulnak, ismét mások megdicsőült állapotban élnek és tisztán látják a háromszemélyű egy Istent, amint van. De azért más-más fokban és módon egyek vagyunk Isten és embertársaink szeretetében” (nr. 49).

A keresztény remény azon a területen ad magyarázatot az ember titkára, ahol a természet minden törekvése elégtelen. „Az emberi lét misztériuma a halál színe előtt válik igazán titokzatossá. Az embert nem csak fájdalom, nem csupán a test felbomlása kínozza, hanem még sokkal jobban a végleges elmúlástól való félelem. Szíve helyes ösztönnel ítéli borzalmasnak és tiltakozik is személyiségének végérvényes megsemmisülése ellen. Az örök életnek a magunkban hordott és a puszta anyagra vissza nem vezethető magja lázad fel a halál ellen. A technika összes, mégannyira hasznos erőfeszítése sem képes az ember szorongását elaltatni. A biológiai életkor meghosszabbítása ugyanis semmiképpen sem elégíti ki vágyakozását a földöntúli élet után, amely kigyomlálhatatlanul él a szívében. Ha a halállal szemben csődöt is mond minden elképzelés, az isteni ki nyilatkoztatás birtokában levő egyház mégis állítja, hogy Isten az embert a földi nyomorúság határait meghaladó boldog célra teremtette... Egy napon a testi halál majd vereséget szenved, amikor a mindenható és irgalmas Megváltó az embert visszahelyezi az üdvösségbe, amelyet a bűn következtében elvesztett (Az egyház a mai világban, nr. 18).

Amikor az egyház tekintetünket az abszolút jövő felé irányítja,

tudja, hogy az a jövő csak a földi kötelességekben megnyilvánuló hűség árán érhető el. „A túlvilági remény nem csökkenti a földi feladatok jelentőségét, hanem inkább újabb indítékokkal világítja meg. Viszont ha hiányzik az isteni alap és az örök élet reménye . . . akkor megoldatlan marad az élet és halál, a bűn és a szenvedés rejtélye is” (nr. 21). Ezt a tételt azzal is igazolhatjuk, hogy Krisztus emberi viszonylatban úgy beszél az üdvösségről, mint az érdemek jutalmáról. Az örök életben az részesül, aki megtette kötelességét, aki kitartott a szolgálatban, aki kamatoztatta a rábízott javakat, aki hűséges maradt a megpróbáltatásokban, s főleg aki áldozatok árán is gyakorolta a felebaráti szeretetet.

A remény tehát nemcsak vigasztalás, hanem állandó felhívás arra, hogy földi kötelességeink végzésében tökéletesedjünk. „Nem tudjuk mikor telik le a világ és az emberiség ideje. Azt sem tudjuk, hogyan megy majd végbe a világ átalakulása. Ez a bűnnel eltorzított világ biztosan elmúlik, de – a kapott tanítás szerint – Isten új lakóhelyet és új földet készít, amely az igazság otthona lesz . . . Az új föld várása azonban nem csitíthatja bennünk a mostani föld megművelésének gondját. Ellenkezőleg, serkentenie kell azt. Hiszen benne növekszik az új emberi családnak az a teste, amely már egy új korszak körvonalait sejteti. Amennyiben tehát a földi haladás hozzájárul az emberi társadalom jobb berendezéséhez, az nagyon is jelentős az Isten országa szempontjából, jóllehet a kettőt gondosan meg kell egymástól különböztetni” (nr. 39).

Az egyház tehát ma is hitet tesz az örök élet mellett, sőt azt tartja, hogy az az emberi élet titkának egyetlen igazi megoldása. Olyan megoldás, amelyben az egyedi személy szent életigénye és igazság-érzete kielégülést talál. Viszont a földi élet szellemi dinamizmusát is ez a remény táplálja. A hitben az ember felnéz teremtőjére, aki-ről tudja, hogy leereszkedett hozzá és maga mellé akarja emelni, ezért érzi, hogy földi fáradozása nem hiábavaló (vö. 1Kor 15,53).

A szentírás értelmezésénél szem előtt kell tartanunk, hogy Istenről úgy beszél, ahogy ő az üdvtörténet folyamán kinyilatkoztatta magát, vagyis ahogy őt a hitbeli tapasztalás útján felismerték. Isten szóban és tettben adott hírt magáról, de a kinyilatkoztatás az emberi történés keretében ment végbe. A tettek és események új, természetfölötti dimenziót kaptak, s aszerint kellett őket értelmezni. A szentírás ezt az értelmezést saját korának a nyelvén, az akkori kultúra kifejezőmódjaival és az akkori irodalmi műfajok felhasználásával végzi el. Ezért magát a szentírást is magyarázni kell, hogy a kinyilatkoztatás igazi értelmét kiolvassuk belőle. A hermeneutika (hermenia = értelmezés) a magyarázathoz szükséges elveket és szabályokat tartalmazza.

A kinyilatkoztatás elején Isten elsősorban adatokat szolgáltat magáról. Megismerteti magát, mint világfeletti szellem, aki ura a természetnek és a történelemnek. Személyes tervei, elgondolásai vannak, az embertől határozott erkölcsi magatartást követel és mindenhatóságával végre tudja hajtani akaratát. Azután egy nép életében bemutatja, hogyan fog üdvösséget szerezni az emberiségnek. Az ószövetségi üdvtörténet itt is nagyobbára adatszolgáltatás. Az üdvösség úgy jelenik meg, mint a bajból való szabadulás és mint az ígéret földjének békés birtoklása. A jövőbe nézés alapja az, hogy Isten erős kézzel kivette a népet az egyiptomi szolgaságból, szövetséget kötött vele és a pátriárkáknak adott ígéret szerint bevezette őket Kánaán földjére. Isten hű marad a szövetséghez, de a nép viselkedéséhez mérten jutalmaz és büntet. A jutalom és a büntetés még földi színezetű, de a próféták írásaiban a keret egyre

szélesedik, sőt az abszolút jövőbe mutat. Isten majd új szövetséget köt népével, a törvényt nem kötéblákra, hanem a szívekbe írja. Igazi pásztort és királyt rendel, aki egyetemes uralkodó lesz, s uralmának az idő sem szab határt. Az eljövendő örömet csak a jubileumi esztendő vígságával vagy a fogságból való szabadulás újjongásával lehet érzékelteni. Isten közeledése felülmúlja a Sinai-hegynél lejátszódott teofánia színeit. Úgy érkezik, mint uralkodó, az ég felhőiben, angyalok harsonái közepette. Hatalma előtt megrendül a föld, sőt az ég erői is. Ítéletet tart, ellenségei remegnek és megsemmisülnek előtte, népét pedig a paradicsomi béke áldásaival jutalmazza, mint ahogy ezt Izajás egyes fejezeteiben látjuk.

Az üdvtörténet az Újszövetségben folytatódik és befejeződik. Isten ígéretei Jézus Krisztusban teljeseznek. Feltámadása a látóhatárt az örökkévalóságig kiszélesítette és a földi képeket szellemi sikra emelte. A választott nép előképe lett az egész emberiségnek, a vele kötött szövetség az egész emberiséggel kötött szövetségnek. Az Egyiptomból való szabadulás jelképezte a bűnből való szabadulást, a pusztai vándorlás Isten népének az örök haza felé való menetelését. Az ígért földje az örök hazának, Isten nyugalmanak előképe (Zsid 3,7 kk). Isten nem tejjel-mézzel folyó országot ad övéinek, hanem abban a jutalomban részesíti őket, amelyben Krisztus részesült, amikor visszatért az Atyához. Az apostoli egyház már látja, hogy el kell különíteni egymástól Krisztus első és második eljövételét, ami a próféták látomásaiban még nem történt meg. Az apokaliptikus színek a második eljövételére vonatkoznak, amikor majd ítéletet tart élők és holtak felett. Az ítéleten nem Izrael népe és a pogányok szerepelnek, hanem a jók és a rosszak. Tehát a jutalom vagy a büntetés alapja kizárólag az erkölcsi magatartás lesz.

Ezt a szellemivé vált tanítást azonban még az Újszövetségben is a régi világkép hordozza. Az emberek elgondolásában a föld egy nagy, óceánba beállított sziget. Fölötte van a levegő-ég, a szellemek hazája, azután az égbolt a csillagokkal mint második ég, és végül a harmadik ég, Isten birodalma. Ebben az értelemben beszél Pál apostol is „harmadik égről” (2Kor 12,2). Lefelé viszont, valahol a föld mélyén van a holtak birodalma, a *sheol*.

Az Ószövetségben a *sheol* még egyszerűen az összes megholtak tartózkodási helye. Jelenti magát a sirt, de többnyire azt a titokzatos helyet, ahol a megholtak valamilyen formában mégis „léteznek”, ha a létük nem is nevezhető életnek. A Makkabeusok korá-

tól kezdve azonban megvan a világos meggyőződés, hogy más a sorsa a sheolban a jóknak és a rosszaknak. A jókra feltámadás és jutalom vár, a gonoszok sorsa az örök halál. De ez a halál nem megsemmisülés, hanem büntetés, amit az illetők úgy is viselnek, mint büntetést (Vö. 2Mak 7,35).

Az Újszövetségben az igazak üdvösségének jelölésére több kifejezést találunk. Ők *Abrahám kebelén* vannak (Lk 16,22, gör. kolpos). Ez a korabeli nyelvben jelenthette az Abrahámmal való asztalközösséget vagy a különleges baráti és szeretet-közösséget. Vele szemben a görög *hadesz* már a kárhozat helye, s a kettő között áthidalhatatlan úr tátong. Valószínű, hogy Jézus itt a nép vallásos hagyománya szerint beszél, de látszik, hogy a régi korhoz viszonyítva az igazak és a kárhozottak helye elkülönült. A hegyi beszédben Jézus azt igéri, hogy az igazak jutalma bőséges lesz a *mennyben* (Mt 5,12; Lk 6,23). Azt a kifejezést, hogy övék az Isten országa, vagy övék a mennyek országa, szintén az égi üdvösségre kell érteni, nem pedig csupán a földön megalakuló kegyelmi országra. Az ítéletről mondott beszédben a „világ kezdetétől nektek készített országról” van szó (Mt 25,34). A transzcendens jelleg tehát itt is kiütözik. A régi világkép szerint ez az ország a magasságban van, fölötte minden anyagi és tapasztalati létezőnek, de tartalmilag nem ez a lényeg. A jutalom abban áll, hogy az igazak Istent látják s az ő örömeiben részesülnek mindörökké. A szellemiség és a természetfölöttiség tehát tagadhatatlan. Ezért a világkép változása, a csillagrendszerek feltárása a hitbeli tartalmat nem befolyásolta.

A *paradicsom-kert* is előképe lett az üdvösségnek. A jobb lator a kereszten azt az ígéretet kapja, hogy még ma Krisztussal ott lesz (Lk 23,43). Pál apostol az égi misztérium helyét érti rajta, ahová csak misztikus elragadtatással lehet bepillantani (2Kor 12,4). A Jelenések könyvében (2,7) Krisztus a győztesnek az élet fájáról ad enni, amely az Isten paradicsomában áll. A zsidó apokrif iratok is használják a szót az elhunyt igazak lakóhelyének megjelölésére. Bizonyára azért, mert a kert az első ember számára is az Istennel fennálló barátságot, a békét és a haláltól való mentességet jelentette. A keresztény és zsidó szóhasználat között az a különbség, hogy a zsidóknál a paradicsom a földön alakul meg a Messiás eljövele után, a keresztények pedig a mennyei hazára gondoltak (*Haaq*, Bibelllexikon, 1297 kk). Pál és János apostolok írásaiban

a leggyakoribb kifejezés: *az Úrral lenni, Krisztussal lenni*. Pál így fejezi ki az örök élet utáni óhajt: „Szeretnék elköltözni, hogy Krisztussal legyek” (Fil 1,23). János szövegében Jézus az utolsó vacsorán azzal vigasztalja apostolait, hogy újra eljön és magával viszi őket (Jn 14,3), s az Atyát is arra kéri, hogy akiket neki adott, azok mindörökre vele lehessenek és osztozzanak dicsőségében (uo. 17,24). Krisztussal lenni azt jelenti, hogy részesedünk feltámadásában és hazatérünk az Atyához, akinek a jobbán ül, vagyis akitől különleges megdicsőítést kapott, mint Fiú. De még szorosabb kapcsolat is van. A szőlőtő (Jn 15,1–4) és a misztikus test (1Kor 12,12 kk) hasonlata azt világítja meg, hogy Krisztus mint fő saját életközösségébe veszi fel övéit, saját örökségét osztja meg velük, azért az üdvösség az istengyermekség végleges megvalósulása. Itt ütközik ki leginkább, hogy a túlvilágnak elsősorban személyes jellege van, vagyis az ember maga kapja meg az élet teljességét, nem pedig tárgyi adományokat élvez.

A kárhozottak sorsának szemléltetésére is csak képeket és hasonlatokat találunk. „Kidobják őket a külső *sötétségre*, s ott sírás és fogcsikorgatás lesz osztályrészük” (Mt 8,12). Ez a sötétség nem egyszerűen a világosság ellentéte, nem is csupán a sír vagy az alvilág sötétsége, hanem az Istentől való eltávolodás homálya. Ilyen értelemben az ördög a sötétség fedelme (Lk 22,53; Kol 1,13), a gonosz szellemek a sötétség hatalmai (Ef 6,12), a bűn a sötétség tette (Róm 13,12). A sírás és a fogak csikorgatása a félelem és a tehetetlenség kifejezése.

Az *örök tűz* szintén a kárhozat kifejezése (Mt 5,32; 18,8; 25,41). Más alkalmakkor a *Gehenna tűzéről* van szó. A Ge-Hinnom, Hinnom völgye Jeruzsálem mellett régen a Moloch-kultusz helye volt, később itt égették el a szemetet és a fertőzött dolgokat. Izajás 66,22–24-ben a megdicsőült Jeruzsálemmel szemben a Hinnom völgye a végérvényes büntetésnek a jelképe. A gonoszok, a hűtlenek ide kerülnek, s „férgük nem hal meg, tűzük nem enyészik el”. Ez a tűz Mt 25,41 szerint az ördög és angyalai számára készült. Az evangelista ezzel jelzi, hogy eszkatologikus büntetésről van szó, nem pedig valamilyen földi tüzről (*Haag, Bibelllexikon*, 529).

* * *

Amint már említettük, az apostoli igehirdetés az ember abszolút jövőjéről azt a meggyőződést fejezte ki, amit ők Krisztus tanításában és feltámadásában felismertek. A kifejezésben kétségtelenül felhasználták az ószövetségi hagyományt és koruk hellenista ízű kultúráját. Ma szélteben-hosszában elterjedt a szentírás mítoszlanításának a követelménye. Melyek tehát azok a megállapítások, amelyeket a józan hermeneutika alapján a szentírás képei mögött meg kell látnunk és el kell fogadnunk?

Erre vonatkozóan a következő megjegyzéseket tehetjük:

Mivel a kinyilatkoztatás az ember üdvözítéséről beszél, azért a keresztény hitben kell lenni olyan kijelentésnek, amely az abszolút jövőre vonatkozik, vagyis ami a tapasztalati életben még nem valósul meg. A szentírásnak az ilyen kijelentéseit nem szabad megfosztani eszkatologikus értelmüktől.

Isten mindentudása hittétel és egyben metafizikai követelmény. Ő tehát tud olyan dolgokat, amelyek az ember és a világ számára még hátra vannak s azokat ki is nyilatkoztathatja. A szentírás viszont határozottan érzékelteti, hogy a befejezés napját nem akarta tudtunkra adni. Az abszolút jövőnek tehát rejtett jellege van. Továbbá mivel az üdvösség részesedés Isten életében, azért el kell fogadnunk, hogy a szentírás idevágó képei egészen természetfölötti állapotot akarnak jelölni, nem pedig a földi jólét csúcspontját.

Mivel Krisztus történeti alakja szerint emberré lett isteni személy volt, bemutatta, hogy az isteni erők rejtett módon aktív tényezők lehetnek világunkban. Feltámadása pedig azt világította meg, hogy megdicsőült embersége szerint is folytathatja tevékenységét. Üdvözítő ereje azt célozza, hogy az embert és a világot átvigye a maga megdicsőült állapotába. Ő tehát úgy van jelen, mint az ember jövője. Ezért az abszolút jövőről szóló ismeret egyúttal az üdv-történeti jelennek is a felismerése. A végről csak Krisztus beszélhetett, mert ő volt a beteljesedés, őbenne jelent meg a feltámadás és az élet (*Rahner*, *Schriften* . . . IV, 414). A bibliai képek tehát nemcsak a jövő eseményeit jelzik, hanem egyúttal a jelennek is a kegyelmi valóságát. A hitben megismerjük azt, amit Isten rajtunk és bennünk művel Krisztus által. Ezért elfogadhatjuk Rahner megállapítását: A biblikus eszkatológiát úgy kell olvasnunk, mint a jelenről szóló kijelentést, de amit Isten úgy nyilatkoztatott ki, mint valóságos jövőt (uo. 418). A kettőt a rejtettség és a megnyilvánu-

lás különbözteti meg egymástól, azért nem számít, hogy milyen az időbeli távolság a jelen állapot és az üdvösség állapota között.

Végeredményben tehát a kinyilatkoztatott tartalom eszkatológiai vonatkozásban magában foglalja mindazt, amit úgy értelmezünk, mint annak a keresztény létnek a teljesedését és végérvényességét, amelyről a kinyilatkoztatás megállapítja, hogy itt van, mint valóság. A képek sorozata ennek a teljességnek a bibliai elképzelése és leírása. Mivel tehát a keresztény lét (a kegyelemmel telített lét) az élet minden dimenzióját magában foglalja, azért pl. a végső állapot csak megdicsőült testi-lelki lét lehet, vagyis a feltámadásról szóló híradás valóban kinyilatkoztatott tanítás, nem pedig pusztán kép vagy előadásmód. De ebből még nem következik, hogy a leírásban megtaláljuk a feltámadt test természetfölötti sajátosságait, illetőleg megjelenési formáit is.

Végül, ha az üdvösség a megváltott lét teljesedése, akkor az ember egyéni teljesedése nem gondolható el közösségi szempontok nélkül, továbbá az anyagvilág megdicsőülése és a vele való kapcsolatunk tökéletessége nélkül. De hogy pl. milyenek lesznek az „új égnek és az új földnek” a „fizikai” és „élettani” törvényei, arról semmit sem mondhatunk. Tehát a tartalom és kép megkülönböztetését végig kell vezetnünk a szentírás minden eszkatologikus kijelentésén, még a világvég eseményeinek és az előjeleknek a tárgyalásánál is.

A mitológiai mellékízt ki kell kapcsolnunk azzal, hogy egyensúlyba hozzuk az egyén örök célját és állapotát az egész természet megdicsőülésével. Az üdvösséget nemcsak úgy fogjuk fel, mint a megdicsőültek számának az összegét, akiket Isten kimentett a „siralom völgyéből”, hanem úgy, mint az egész teremtés hazatalálását. Az embernek a megdicsőült életéhez is kell teremtett keret, hiszen az Istennel fennálló életközösségét is emberi kategóriákban éli. Ez a keret lesz az „új ég és új föld”, amelyről a szentírás beszél.

Tapasztalat alapján mondhatjuk, hogy az ember a jövőre beállított lény. Tervez, alkot, vár, alakítja saját magát és a környezetét. Szubjektív jövőnek azt szokták nevezni, amit eltervezünk, amihez megvannak a lehetőségeink, és amit tudatosan építünk. Ezzel szemben van egy objektív jövő is, amely egyszerűen előttünk van, amelybe nem tudunk belehatolni, amely meglepetésszerűen jön, aminek ki vagyunk szolgáltatva. A halál utáni jövő ilyen titokzatos, objektív jövő. Transzcendens jövőnek is lehet nevezni, mert túl van a földi kereteken. Titokzatosságát csak a remény enyhíti. Istentől várjuk, s aszerint gondolkodunk róla, ahogy Isten az üdv-történetben, főleg Jézus feltámadásában nyilatkozott róla. Aki a hitben elfogadja, hogy életünk beletorkollik ebbe a transzcendens jövőbe, abban feloldódik a lét bizonytalansága, amennyiben emberileg egyáltalán feloldható. Viszont aki megáll a szubjektív jövőnél, az nem tekinthet tovább az emberi erők hatósugaránál. Még kevésbé beszélhet transzcendens jövőről. Ebben a vonatkozásban a halál színe előtt az egyénnek csak múltja lehet, nem jövője. Az emberiség jövője is be van zárva a természetes élet keretei közé.

A kereseténységben az üdvösségről szóló tanítás azt világítja meg, hogy Isten jövőt készít az embernek, s ez a jövő túl mutat a földi történésen. Már itt van, mint ígéret és kegyelmi rend, s a túl-világon kibontakozik, mint örök élet. Abszolút jövőnek is nevezhetjük, mert tartalmilag egybeesik a lét teljességének, Istennek a birásával, és így megvalósul benne az élet célja. Ott már nem lehet szó új ígéretekről és további haladásról. Nem azért, mert az élet megtorpant, hanem azért, mert az ember egyszerre birtokolja mind-

azt, amire képességei egyáltalán kiterjednek. Nincs szükség további kutatásra ott, ahol jelen van maga az igazság, s nincs szükség az értékek keresésére ott, ahol valaki elérkezett a legfőbb jóhoz, az abszolút értékhez. A létben való megmaradását sem kell biztosítani annak, aki látja, hogy a teremtő akarat nem más, mint az ő személyére irányuló szeretet.

Isten úgy készíti a jövőt, hogy a múltban és a jelenben megalapozza. Csak azzal győzhet meg arról, hogy a mi jövőnket készíti, ha már most megmutatja szeretetét és gondviselését. Azonkívül mivel ez a jövő természetfölötti, csak úgy dolgozhatom eléje, ha megkapom hozzá a természetfölötti erőket. Jézus prédikációjában az Isten országa a jövő adománya, de ugyanakkor közel van már, sőt az emberek között van (Lk 17,21). Jézus fellépésével az ítélet is megkezdődött (Jn 3,19). Olyan jövő áll tehát előttünk, amely betört a jelenbe, azért nem fogható úgy fel, hogy majd csak a halál után jelentkezik. Viszont ha ez a jövő a cél, akkor már a mostani életünk számára jelentenie kell valamit. Az abszolút jövő eszünkbe juttatja, hogy az időnk minden pontja üdvörtörténeti jelen, amelyet fel kell használni. Másképpen kifejezve a jövő állandó állásfoglalásra készíti a jelenben.

Az egyház azt a jövőt hirdeti, amely be van ágyazva a világba. Az ember a hit, remény, szeretet által válik részesévé, és tapasztalja meg erőit. Csak akkor ajándékozzuk Istennek a túlvilági jövőbe vetett bizalmunkat, ha a közvetlen jövőt is órá építjük. Az erkölcsi felelősség így hatja át az élet egyéni és közösségi, szellemi és anyagi vonatkozásait. Viszont azt is meg kell látni, hogy a földi cél soha nem válhat abszolút jövővé. A túlvilági élet a földi adottságokhoz mérten transzcendens: csak a halálon keresztül érhető el, és Isten méltóságában részesít. A földi haladás bármilyen lendülettel megy is előre, bármilyen eredményekkel gazdagít, mindig megmarad az anyagi és időleges keretek között. Sem arról nem biztosít, hogy a szellemi igényeket kielégíti, sem pedig arról, hogy megment a haláltól. A földi tevékenység mégis szükséges az abszolút jövőhöz. Az ember csak földi kötelességei által válhat nagykorúvá, és csak erkölcsi érdemei árán érheti el, hogy az a jövő az ő személyes jövője legyen, amelyet jutalmul is kapott, s így az ő életének a teljesedése. A földi és az abszolút jövő ezért nincs ellentétben egymással. Isten nem lát vetélytársat a törekvő emberben, s mi nem lehetünk az ő vetélytársai. A tudomány, a technika, a kultúra

haladása, a társadalmi kapcsolatok bonyolultsága mind csak a teremtés gazdagságát hirdetik, és alkalmat adnak arra, hogy Isten országának kegyelmi és erkölcsi képe is színesebb legyen. A kinyilatkoztatás a szövetség gondolatával is megvilágítja, hogy az ember nem vetélytársa Istennek, hanem inkább munkatársa. A hívőt éppen az bátorítja földi munkálkodása közepette, hogy fáradozása nemcsak ideigvaló javakat biztosít számára, hanem az örök élet javait is.

* * *

Hogyan lehet *szemléletessé tenni az abszolút jövőt*? A tapasztalat mindig azt mutatta, hogy az ember mindenestül meghal. Ha valami szellemi rész marad is belőle, annak nincs érzékelhető megjelenési formája. A mai antropológia az ember belső egysége mellett kardoskodik, s ennek alapján állítja, hogy a halál radikális vég. Amikor a halált ilyen komolyan veszik, akkor a transzcendens jövőt is hitelre méltóan kell emlegetni.

Az Ószövetség régi könyveiből hiányzik a szemléltetés. Legfőkébb egy akad, amelyre maga Jézus hívta fel a figyelmet. Jahve úgy nevezi meg magát, hogy ő Ábrahám, Izsák és Jákob Istene. Akkor emlegeti ezeket a pátriárkákat, amikor azok már régen meghaltak. Jahve az élők Istene, nem a holtaké. Akivel ő egyszer párbeszédet kezdett, akit megszólított, azt nem veszítheti el szeme elől. Érezzük, hogy ez az érvelés teológiai ma is a legerősebb (vö. Mt 22,32).

A platonizmus a szellemi lélek halhatatlanságának tételével a test halála ellenére is szemléletessé tudta tenni a túlvilágot. Ezért alkalmas volt a kinyilatkoztatott tanítás közvetítésére. A Bölcs 3,14-ben már megtaláljuk ezt a hatást. A szerző összekapcsolja a lélek halhatatlanságáról szóló görög felfogást a zsidó meggyőződéssel, amely szerint a halhatatlanság a feltámadás ajándéka. Az 1Kor 15-ben Pál apostol is ezt az utóbbi hagyományt teszi magáévá, amikor a túlvilági életet olyan nyomatékkal kapcsolja Krisztus feltámadásához, s a lélek természetes halhatatlanságát nem is említi. Az első keresztény századok egyházatyái azonban már teológiai magyarázatot is akartak adni, azért ők nagy helyet biztosítanak a lélek halhatatlanságának.

Az újszövetségi szentírásban még nincs ilyen teológiai okoskodás. Egyszerűen kiindulnak a tapasztalásból, hogy az ember min-

denestül meghal, de ez még nem zárja ki, hogy a halál után az egész ember, mint beteljesedett személy tovább ne létezzék. Az azonban már más létrend, és nem is írható le a mi életünk kategóriáival, mint ahogy Krisztusé sem volt leírható a feltámadása után. Megjelenéseit az apostolok azzal érzékelték, amivel benyomásaik alapján megtehették. Állítják róla, hogy él, ismer, beszél, testi valóságban velük van, de nem tudják honnét jelenik meg és hová tűnik el, milyen szellemi világosságban él stb. A feltámadást mint valóságot elfogadták. Nemcsak azért, mert átérték megjelenéseit, hanem azért is, mert visszagondoltak előbbi működésére. Élete annyira Istenre, az Atyára épült, annyira Fiúnak mutatta magát, hogy élete csak az Atyánál köthetett ki. Amikor mindez világosan állt előttük, többé nem kételkedtek. Isten nem utasítja vissza azt, aki egész bizalommal, hódolattal és engedelmességgel átadja magát neki. Találón jegyzi meg *Schoonenberg*: „Az Ószövetségben Isten túl nagy volt ahhoz, hogy a holtak Istene legyen, s ez az Isten Jézus életében is annyira jelen volt, hogy őt örökké élővé tette” (Concilium 5,1969, 47).

Amikor a teológiában az abszolút jövőről beszélünk, nem állítjuk, hogy információink vannak róla. Csak azt állítjuk, hogy a nyilvánkoztatás tanúsítja. Abból indulunk ki, hogy Jézus feltámadt és megdicsőült, s benne megvalósult az örök élet. Ennek alapján az emberi életet is meghosszabbítjuk a halálon túlra, de fogalmaink továbbra is emberi fogalmak maradnak. Csak azt szögezzük le, hogy az abszolút jövő az emberi élet teljessége, mégpedig természetfölötti kiadásban, vagyis amennyiben az ember Isten életében részesedik. Pál apostol is csak földi ellentétekkel szemléltet: a romlás helyére lép a romolhatatlanság, a dicstelenség helyére a dicsőség, az erőtlenség helyére az erő, s az érzéki testet felváltja a szellemi test. Ennek az életnek meglesznek a sajátos szellemi megnyilatkozásai: a tiszta látás, megismerés, szeretet, aktivitás, Isten jelenlétének átélése. A teljesség azt jelenti, hogy együtt lesz minden, amit az ember ismeretével és szeretetével átfoghat. Az örök élet mégsem lesz azonos Isten örökkévalóságával, hanem csak abban való teremtményi részesedés. „Ez pedig a mi számunkra csak olyan lehet, hogy a múlt, jelen és jövő új szintézist alkot” (*H. Berkhof*: *Gegronde verwacting*, 1967, Nijkerk, 31.).

Az örök élet tehát jövő. Olyan létmód, amelyben az ember maga fölé emelkedik és így talál rá igazi mivoltára. A keresztyén ember

számára ez a jövő egyben eljövétel (adventus). Istennek olyan ténykedése, amellyel élénk jön és hív bennünket. Ilyen értelemben az abszolút jövő már benne van jelenünkben és hordozza annak a jövőre irányuló dinamizmusát. A természetes haladás ezért nem érheti el az abszolút jövőt, és nem is teheti fölöslegessé.

A földi élet a halállal lezárul. Milyen értelemben beszélhetünk túlvilági jövőről? Ha van ilyen, ki annak a hordozó alanya? A kérdés azért reális, mert a test feloszlik s az élet megszűnik benne. Mivel a túlvilág nem esik érzékeink alá, tapasztalati bizonyítást nem adhatunk róla. A válasz mindenképpen függ a világnézettől. A túlvilági élet lehetőségét csak az ismeri el, aki elfogadja a szellemi létmód lehetőségét.

Kezdjük azokkal a nézetekkel, amelyek elvetik az egyén transzcendens jövőjét. Az a felfogás, amely csak anyagi létezőt ismer el, nem beszélhet az egyedi személy halál utáni jövőjéről, hiszen a halott egész anyagisága mindenestül belekerült a természet mechanikus vagy biológiai körforgásába. Ezen a téren legismertebb a *dialektikus materializmus* álláspontja. Amit emberi személynek nevezünk, az a természet egyik megjelenési formája. A halál az egyéni élet teljes vége. A természet csak az egyedi személyben hozza létre az öntudatot, s az a halálban mindenestül elvész. Más egyedekben azonban a születéssel újra kezdődik. Ilyen értelemben tehát csak a természet életének van jövője, s ez a jövő is kizárólag az anyagi természet törvényeihez, illetőleg a benne levő képességekhez van kötve. A halálban a természet győz az egyén felett. Igazában csak a természet autonom, bár a tudatos személy élete folyamán szintén alakítja a természetet. Az egyén élete azonban hozzá van kötve a biológiai törvényekhez. Ha a biológiai adottságok megszűnnek vagy egyensúlyuk felborul, megszűnik az élet is. Ezért a halál értelméről vagy miértjéről nem lehet beszélni. Arról azonban igen, hogy az ember milyen értelmet adott életének. Egyéni életemnek

aszerint van értelme, hogy azonosítom-e magamat az emberiség javával, illetve azzal a társadalmi mozgalommal, amely az egész emberiség felszabadítására törekszik. A halál az ilyen életet nem teszi értelmetlenné, mert eredményei tovább élnek a társadalomban. Az egyéni halál biológiai törvényszerűség. Kiüresítő mivoltát csak a közösségre támaszkodva lehet legyőzni.

A kereszténység filozófiai és teológiai szempontból tartja elég-telennek a materializmus magyarázatát. Filozófiai szempontból hivatkozik a metafizika lehetőségére. A természettudomány, amely a tapasztalati jelenségekkel foglalkozik, elfogadhatja ugyan az anyagot végső létezőnek, s csak a benne lejátszódó folyamatokat kutatja. Filozófiai alapon azonban az ember megkérdesheti, hogy honnan van az az anyag, amely létében kötött, határozott törvényeknek engedelmeskedik és minden összetételében időleges. Éppen ezért nem lehet a gondolkodásnak, a törvénynek és a rendnek a végső forrása. Ez a megfontolás vezet el a metafizikai kérdések felvetéséhez: Van-e abszolút kezdet? Van-e teremtés és transzcendens okság? Van-e szellemi létmód?

Az egzisztencialista filozófiák legtöbbje is mellőzi a metafizikát. Alapvető kérdése az, hogyan éli meg az ember a saját létét. *Heidegger* szerint létünk „a világban való lét”, *Merlau-Ponty* szerint az ember „a világtól lefoglalt alany”, *Sartre*-nál a lét nem más mint „felhívás a létezésre”, *Gabriel Marcel* viszont az „együtt létezést” tartja alapvető létélménynek. Éppen azért ő a túlvilágot a szeretet követelményének tekinti. Ha nincs élet és igazságszolgáltatás a halál után, akkor az ember legalapvetőbb igényében csalódik. A földi életben a legmélyebb boldogságot a személyek közötti szeretet nyújtja. De ez itt soha sem lehet teljes és végleges. Maradék nélküli boldogság csak ott érhető el, ahol az embert a végtelen szeretet hordozza. *Sartre* ezt a kérdést is más oldalról látja. Számára az ember alapvető tendenciája a szabadság. Az együttélés, a közösség ezt a szabadságot korlátozza, azért a személyektől való függés a legnagyobb rossz. A józan lélektan azonban nem erősíti meg *Sartre* kijelentéseit. Az emberi személy a közösségben bontakozik ki, s a személyes kapcsolatokban van felemelő és boldogító élmény. Lélektanilag éppen úgy nem igazolható a másik megállapítása sem, hogy az élet élményének állandó kísérője az undor vagy émelygés (nausée), amely abból ered, hogy átéljük mindennek az esékénységét, s az élet igénylése a semmi és az akarás között ingadozik. Értel-

méről, céljáról nem is lehet beszélni, legföljebb arról, hogy milyen tartalommal töltjük ki. Nem túlzás, ha azt állítjuk, hogy Sartre ezekben a dolgokban nem mint filozófus beszél, hanem mint író, aki szokatlan fordulatokkal akar meglepni másokat. (*A. Niel*, Jean Paul Sartre, héros et victime de la „conscience malheureuse”, Paris 1966).

*Heidegger*nél sokkal realisabb a lét élménye. Az élet halálra szánt lét (Sein zum Tode). A halál állandóan jelen van, minden bomlás és végesség arra emlékeztet. Az élet halad a megsemmisülés felé. Az ember tudatosan felfogja a semmi felé való könyörtelen haladást, s ez adja létének tragikus vonását. A halál megvonja létünk és erőnk határát, ezért borzongunk a semmitől és a megsemmisüléstől. Emberi mivoltunk abban teljesül, ha legyőzzük a félelmet és tragikus hősiességgel vállaljuk az életet (Was ist metaphysik? Bonn, 1929,25).

*Gabriel Marcel*al kapcsolatban említettük, hogy az embernek a transzcendens világ felé való kitörését az egzisztencializmus oldaláról is igazolni lehet. Azt a transzcendenciát mindenki megengedi, amely együtt jár szellemi képességeinkkel. Olyan értelemben az ember állandóan maga fölé emelkedik, hogy új jövőt keres, új feladatot vállal, túllépi a múltból és a kulturális környezettől kapott keretet és saját világát akarja kialakítani. *Jaspers* azonban jóval tovább megy. Szerinte nincsenek objektív filozófiai érveink Isten létének bizonyítására, de bizonyos egzisztenciális élmények, különösen a határesetek (szenvedés, halál, igazságtalanság) megtapasztalása megtanít arra, hogy létünk nem merülhet ki ennek a földi világnak a munkálásában. Az élet mindennapi adottságain túl meg lehet hallani a „lét hívását” (*Ruf des Seins*), s ha ezt követjük, megéljük az igazi szabadságot. Ott jelentkezik az Isten létéről való bizonyosság is.

Heidegger ugyancsak nyitva hagy egy ajtót a metafizika és Isten léte felé. Azt tartja, hogy a vallásos hit problémáiban a filozófia nem illetékes. A klasszikus filozófia által bizonyított első ok nem a hit és az imádás Istene. De a filozófiának meg kell látnia a lét és a létező közötti különbséget, vagyis magát a létet nem szabad összekeverni a konkrét létező dolgokkal. A létező dolgok mögött még van „valami”, ami az igazi létet képviseli, ami az ember szabadságára is kötelező erővel hat, s ami a szentnek, az isteninek az alakját ölti magára, s azért lehet vallási jelentősége (*J. Fellermeier*,

Münchener Theologische Zeitschrift, 22, 1971, 234 kk). Minden-
esetre az ilyen eszmefuttatások is mutatják, hogy az ember nem
hagyja abba léte titkának a keresését. A kereszténység ennek alap-
ján is állíthatja, hogy az örök életről szóló tanítás nem lebeg lég-
üres térben.

A hindu bölcsélet és vallás a testi valóságokon kívül elfogadja
a lélek szellemi létét. A lélek sorsára vonatkozó tanítás azonban
nem egységes. A Védák himnuszai kifejezik a reményt, hogy az em-
ber az istenek társaságában megtalálja a személyes halhatatlan-
ságot. Az igazságot kereső ember a homályból el akar jutni a vilá-
gosságba, a halálból a halhatatlanságba. Az Upanisadokban nagy-
részt a panteista izü felfogás lép előtérbe. A halhatatlanság és a
szabadság akkor valósul meg, ha a lélek feloldódik az abszolútum-
ban. A lélek akkor boldog, ha megszabadul a *karmától*, az érzéki
test megnyilvánulásaitól és a *szamszárától*, az újjászületés kény-
szerétől.

A mai hindu felfogásnak mindinkább ideológiai íze van. India
keresi helyét a modern technikai, kulturális, gazdasági és politikai
életben, ezért a vallásos filozófia művelői olyan tételeket helyeznek
előtérbe, amelyek az egyént a haladás munkálására ösztönzik. Az
Upanisadoknak azt a tanítását újították fel, hogy a világ az isten-
ség teste, a szamszárát pedig olyan folyamatnak tekintik, amely a
világot a technikai és társadalmi megújuláson keresztül hozzáse-
gíti a boldogsághoz, a *moksa* állapotához. Az istenség tisztelétéért
nem kell elfordulni a világtól, nem kell azt megvetni, hanem az
istenység tisztelétét és a világi haladást együtt kell munkálni. Az
ember az ilyen kiegyensúlyozott tevékenység által részesedik az is-
tenség életében (*Samuel Rayan*, Concilium, 5, 1969, 50. kk).

* * *

A kereszténységnek központi hittétele a feltámadás és az örök
élet. A személy folytonosságát hagyományosan a szellemi lélekkel
magyarázták. A lélek halhatatlan, a halál után is megmarad s a
test feltámadása után helyreáll egész személyes élete. Sőt a lélek
a halál után azonnal átmegy az ítéleten és megkapja a jutalmát
vagy büntetését. Ma azonban sokan antropológiai megfontolásból,
a test és a lélek ilyen arányú szétválasztását nem akarják engedni.
Az ember minden funkciójában egységes lény, minden szellemi te-
vékenysége hozzá van kötve a testi szervekhez, ezért nehéz elkép-

zelni, hogy egy kimondottan szellemi léleknek emberi megnyilvánulásai legyenek. Annál inkább hivatkoznak erre, mivel a szentírás sem teszi meg azt az éles megkülönböztetést a test és a lélek között, amelyet a görög filozófia hangoztatott. Ezért az újabb szerzők a halál utáni élet, illetve a személy azonosságának magyarázására többféle elméletet dolgoztak ki.

Egyes protestáns teológusok egészen elejtik a lélek szellemiségének és halhatatlanságának gondolatát (*Van Niftrik, P. Althaus, G. van der Leeuw*). Van Niftrik így foglalja össze nézetét: „Az Írás hirdeti az ember feltámadását, és a teológia ebből megszerkesztette a lélek halhatatlanságának tételét. Pedig a halál maradék nélküli pusztulás. A halál utáni azonosságunkat kizárólag Isten szeretete őrzi, amely irgalmas ítélete alapján Krisztusban felénk fordult. Bennünk nincs semmi alkotórész, amely azonosságunkat biztosítaná. Sorsunk a teljes halál, de nevünk be van írva az élet könyvébe” (Idézve Concilium, 3, 1967, 508). Hasonló nézeten van *H. Thielicke* is (Tod und Leben, Tübingen, 1946). Az ember mindenestül meghal és a feltámadásban teljesen új teremtmény lesz. Isten az egész embert teremti újjá a feltámadásban, nemcsak a testet. Az örök életet teljesen neki köszönjük, abban semmi szerepe sincs a lélek természetes halhatatlanságának. Katolikus részről erre a magyarázatra megjegyzi, hogy nem látják biztosítva a személy azonosságát. Ha mindenestül új teremtmény hordozza az én életemet és tudatomat, tulajdonképpen nem az én földi életem torkollott be az örök életbe, s így a megváltás nem földi mivoltomra vonatkozik.

Karl Barth és *Emil Brunner* elfogadják a lélek halhatatlanságát, de kétségbe vonják a halál és a feltámadás közötti tartamot, s vele együtt az úgynevezett „közbeeső eszkatológiát”. A hagyományos keresztény teológia a közbeeső állapotot azt értette, hogy a lélek a halál és a feltámadás között test nélkül él, legfőleg Isten a feltámadásig valamiképpen átmenetileg pótolja a testiség hiányát. Barth szerint az ember a halállal kilép az idő keretéből s ezzel eltűnik az az időbeli különbség, amely a halál és a feltámadás, illetőleg a világ vége között van. Ahol nincs idő, ott nincs várakozás sem. A megholtak a halál után abban az időtlen állapotban azonnal megélik azt, amit mi csak a világ végére várunk, ti. Krisztus eljövételét, a feltámadást és az ítéletet.

Az elmélet vonzó és eleget tesz az antropológiai követelményeknek, hiszen a lelket nem szerepelteti az egész ember helyett. De né-

hány kérdést itt is fel lehet tenni, amelyekre a szerzők nem adnak választ. A test-lélek ember kiléphet-e ennyire az idő kötöttségéből? A természetfölötti állapot annyira más-e, hogy pillanatokra össze tudja zsugorítani az évezredekét akkor is, ha a teremtmény létmódja nem azonos Isten örökkévalóságával? A teremtmény csak egymásutániságban élheti életét. A másik ellenvetés még erősebb. Nem spiritualizálja-e ez a nézet túlságosan a feltámadás gondolatát, amikor egyáltalán nem utal arra a testre, amelyet eltemettek? Igaz, hogy a test azonossága elsősorban a lélek jelenlététől függ, nem a molekulák azonosságától, de a teológiában mégis sokat nyom a latban az, hogy Krisztus feltámadásának egyik bizonyítéka az üres sir. Vagyis ő valóban saját testét dicsőítette meg.

O. Cullmann (*Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts*, 1956) nem akar arról beszélni, hogy az ember a halálban teljesen megsemmisül, mert a léleknek valamilyen szellemiséget tulajdonít. Barth nézetét sem teszi magáévá, mert abból indul ki, hogy az üdvösséget az üdvtörténetben kaptuk, tehát időben és térben. Ha az ember teljesen kilépne az időből, akkor kilépne a Krisztussal egygyé forrott üdvtörténetből és az általa történetileg szerzett üdvösségből is. Más részről viszont azt is leszögezi, hogy az örök életet a lélek szellemisége még nem biztosítja. „A belső ember, megfosztva minden testiségétől, a külső ember nélkül, teljes meztelenségben van. Állapota valamilyen szendergés (*dormitio*). Nem azonos ugyan azzal, amit az Ószövetségben a sheolról mondtak, de ez is tökéletlen állapot.” Cullmann nézete az, hogy az igazak lelke a Szentlélek éltető hatása alatt marad. A feltámadásban, az újjáéledésben nincs semmi természetes mozzanat. Ott minden a Szentlélekkel való kapcsolattól függ. A Szentlélek olyan adomány, amelyet a halálban sem veszítünk el (i. m. 75). Cullmannál ezek a kifejezések: külső és belső ember, a halál és a feltámadás közötti átmeneti állapot meztelensége, a Szentlélek kegyelmi hatása, illetőleg a feltámadásban való szerepe mind a szentírásból valók, ezért a katolikus teológusok is erősen közelednek nézetéhez.

A katolikus teológiában a platonista lélek-felfogást hivatalosan már a Vienne-i zsinat (1311) kiszorította a helyéről. Az itt megfogalmazott hittétel szerint a lélek a test éltető formája, a kető együtt alkotja az embert, de úgy, hogy a test a lélek által él. Érdekesebb azonban, hogy amikor a lélek túlvilági sorsáról volt szó, a teológusok nem érvényesítették ezt a szoros testhez-kötöttséget, azért

emlegették a „lélek” üdvösségét. Pedig a zsinat tanítása, amely az arisztoteleszi filozófia kifejezéseit használja, eleget tesz a mai antropológiai követelményeknek is. Csak éppen a „lényegi forma” kifejezést kell áttenni mai nyelvre. Ezt úgy kísérlik meg, hogy a léleknek inkább dinamikus szerepet tulajdonítanak, nem pedig egyszerűen a létbeli összetevő sztatikus szerepét.

Ratzinger (Internationale kath. Zeitschrift, 1972, 231 kk) ilyen gondolatmenetet ajánl. A kereszténység a halál utáni életbe vett hitnek azzal ad nyomatékot, hogy Jézus Krisztust már mint feltámadottat hirdeti. Ő mint fő, mint megváltó támadt fel, benne a mi megváltásunk teljesült. Feltámadt valóságában képviseli az emberiséget és főségi szerepében ő az élet forrása. Az a természetfölötti hatás, amely belőle kiárad és amelyet kegyelemnek nevezünk, eléri az egész emberiséget, hiszen Isten általa mindenkit üdvözíteni akar. A benne való életet még itt a földön megkapjuk, amikor a „halál testében” járunk, vagyis mielőtt belépünk a teljességbe, az örök életbe. Az emberi személynek a jelen és a jövő életben való folytonosságát mindenképpen fel kell tételeznünk, s ez a folytonosság túlmegy a testi lét azonosságán. A régi dualisztikus felfogás helyében ajánlható ez a kifejezőmód: a halhatatlanság azt jelenti, az emberben benne van a képesség, hogy kapcsolatba lépjen Istennel, illetőleg, hogy feleljen az isteni megszólításra (Gottfährigkeit des Menschen). Ennek előzményét a teremtésben kell keresni. Az ember mint személy annyira visszahozhatatlan egyed, hogy léte nem magyarázható semmiféle másodlagos okból. Az ember mint egész nem lehet véletlen kombinációk vagy tárgyi törvények eredménye, hanem csak a Teremtő személyes elgondolása. Ő a saját képmásának szánta és nevén szólította. Ezért van benne úgynevezett szellemi rész, vagyis olyan adottság, amely összefogja testiségét, anyagiságát, öntudatra ébreszti, s az erkölcsi rendben keresztül fenntartja a Teremtőtől való függését. Ilyen értelemben a lélek szellemiségének és halhatatlanságának hite közvetlenül bekapcsolódik Isten létének elismerésébe, s egyúttal jelenti a teljes felelősség vállalását öelőtte.

Karl Rahner is úgy szemléli a lelket, mint egy benső dinamikus elvet, amely az anyagi testnek tudatos létet ad. Az emberben kell lenni olyan alapvető képességnek, amely az örök életet hordozza, hiszen kifejthetünk olyan aktivitást, amely dacol a halállal és túlél bennünket. Továbbá az Isten és az ember kapcsolatában a halál

mint emberi aktus humanizálható. Kifejezheti a Teremtő előtti végleges meghódolást és önátadást. Azért a halál bármennyire is az egész ember földi létének a vége, a halál utáni élet mégis személyiségére épül. De meg kell különböztetni a lélek természetes halhatatlanságát és a keresztény értelemben vett halhatatlanságot. Ebben az utóbbiban már benne van a feltámadt Krisztus életében való részesedés.

Mivel a lélek egész lényegével a testre irányul, azért a testhez való kötöttségétől a halál után sem szabadulhat fel. Rahner elismeri a halál és a feltámadás közötti átmeneti állapotot, ha az nem is mérhető a mi időnkkel. A testtől elvált lélek léte fogyatékos és tökéletlen, s a természetfölötti adományok nem pótolják a test elvesztéséből eredő hiányt. A léleknek a testhez való kötöttsége a feltámadásig abban nyilvánul meg, hogy mint a teremtett világ része kitárul az egész kozmosz felé és annak anyagiságára támaszkodik, páncozmikus lesz. Így győzi le azt a partikularizmust, amely együtt jár érzékszerveink működésével és a vegetatív élet kötöttségeivel. A megdicsőült testben a szellem ezt a kitárulást és szabadságot folytatja tovább.

Látjuk tehát, hogy a lélek szellemiségének és az ember személyiségének magyarázata nem könnyű. A katolikus teológia azonban ragaszkodik az emberi személynek a jelen és a jövő világban egyaránt érvényesülő azonosságához, s azt csak a lélek szellemiségére való utalással teheti meg. A szellemiség viszont nem magyarázható a teremtő Isten közbejötté nélkül.

Az idő tapasztalati világunk létmódja. Van benne valami objektív tartam, amit úgy érzékelünk, mint a változás vagy a mozgás egymásutániságát. Az idő bennünk tudatosan éppúgy, mint a tér is. Azért Kant mindkettőt a megismerés kategóriájának nevezte. Hogy a külső világban mi felel meg neki, azt nem tudjuk. Newton megkülönbözteti az abszolút, matematikai időt és a relatív időt, mint tapasztalható tartamot. Az idő mérése, múlásának ellenőrzése adva van a föld forgásával és a csillagok járásával. A nap, a hónap és az év ilyen ősi fogalmak. Ma atom-óra méri az abszolút időt. Feltételezik, hogy az atomban az elektronok szabályszerűen keringenek. Az abszolút időt ma már nem is úgy szemléltetik, mint egyenletesen haladó tartamot, hanem inkább mint a változások és történések dinamikus vázát. Egyes részei tapasztalatilag nem ellenőrizhetők, de az egésznek az érvényessége kimutatható. Dinamizmusára az Einstein-féle relativitás elmélet hívja fel a figyelmet. Eszerint az idő a negyedik dimenzió s a sebesség függvénye. Abszolút sebességnél, a fény sebességénél az idő nullává zsugorodik. A tételt az iker-hasonlattel szokták szemléltetni. Ha az ikrek egyikét nagy sebességgel körülvinnék a világűrben s utána visszatérne, kevesebb időt élne át, mint a másik, aki a földön maradt. Mindez azt mutatja, hogy a fizikában úgy beszélnek az időről, mint a világnak valamilyen anyagi vagy energia-szerű összetevőjéről.

A filozófiában és a teológiában azonban megelégszünk azzal a megállapítással, hogy az idő tartam, amelyet ki lehet tölteni tartalommal. Az ember számára az idő adottság. A megismerő alany találkozik más személyekkel és dolgokkal, felfogja őket, kapcsola-

tot keres és teremtet velük, küzd ellenük vagy cselekvésének tárgyává teszi őket. A találkozás mindig magával hozza a személyes döntésre való lehetőséget és felhívást. A jelen pillanat lényegileg mindig a döntés alkalma. Olyan óra, amelyet meg kell ragadni, vagy amelyet el lehet mulasztani. Az emberi haladás és az egyén kibontakozása be van állítva az idő keretébe. Aszerint beszélünk értékes vagy eltékozolt időről, hogy felhasználtuk-e terveink megvalósítására vagy kötelességeink teljesítésére.

Teológiaiilag az idő nem üres folyás, nem is csupán a természet változásainak kerete, hanem az a tartam, amely kezdődött a teremtéssel, s amely lezárul akkor, ha a világ hazaérkezett Istenhez. Az időben tehát benne van az üdvösség befogadásának a képessége, s végső fokon azt a célt szolgálja, hogy megjelenjék benne az isteni szó, majd maga az Ige és kitöltse természetfölötti tartalommal. A szentírás az egész emberi történetet úgy állítja elénk, mint az üdvtörténet hordozóját. Ennek az időnek határozott struktúrája van: egyszeri, vissza nem fordítható és a végső üdvösségre irányul. Az ember ehhez az időhöz van kötve mind természetes életében, mind természetfölötti céljában. A kezdet nem egyszerűen elindulás volt, hanem a határozott isteni terv kezdete. Benne volt az egész elgondolás, a lét tartalma és törvénye. Benne volt minden ígéret és fejlődés is, jóllehet Isten csak később mondta ki ígéreteit. Isten tervében ott volt a cél is, amiért a világot egyáltalán elindította útjára. A teológiai értelemben vett idő tehát az ember létén kívül életének értelmét is hordozza, s eléje tárja azt a felelősséget, amely az Isten előtt reá nehezedik (*R. Schäffer*, LThK, 10,1329).

A szentírásban Isten tevékenysége határozza meg az idő menetét és tartalmát. Pál apostol athéni beszédében ezt mondja: „Isten telepítette be az egy őstől származó emberiséggel a földet. Ő határozta meg itt-lakásuk idejét és határát” (ApCsel 17,27). A gondviselés az ember történelmi életére terjed ki s azt irányítja. Mivel a teremtés természetfölötti cél felé halad, a történelem elválaszthatatlan az üdvtörténettől. A teremtés a kezdet, a vég pedig az Úr napja, Jahve napja lesz. Az események ebbe a célba vannak beállítva. Az üdvösségre szóló ígéret már az első ember életében elhangzott, de az ember inkább a tévelygés útját választotta. Isten a bűn elhatalmasodása ellenére sem vonta vissza ígéretét. Kellő időben tapasztalható módon újra beleszólt a történelembe, és az üdvtörténet hordozójául kiválasztotta Ábrahámot, az ő leszáрма-

zottait és mindazokat, akik az ő példája szerint hinni fognak. A kiválasztás és a meghívás azonban az idő homályát nem oldotta fel. Ábrahám az ismeretlenbe indul el, s csak az a bizalom vezeti, hogy aki küldetést adott neki, az mindennél hatalmasabb. Mózes és a próféták ezt a küldetést élesztik, illetőleg teszik egyre inkább történelmivé és teológiává. Kialakul a hitbeli meggyőződés, hogy a hívőknek Isten uralmát kell elismerni és képviselni a földön. Az Ószövetségben ez a gondolat csak egy nép keretében és sok dőccenővel jut előre, de meg lehet figyelni a természetfölöttinek az egyre inkább előtérbe lépését.

Jézus megjelenése az „idők teljessége”. A kifejezés mögött olyan elképzelés van, mintha az időnek egy teret kellene betöltenie. Az örök isteni Logosz belépett az időbe, emberi természete szerint aktív tényezője lett a földi törtéetésnek, de mindig egyúttal a transzcendens világot is képviseli. A földi idő elvileg teljes lett az Ige megtestesülésével, de a teljességnek kifelé is meg kellett mutatkoznia. Le kellett peregnie annak az egyedülálló életnek, amelyben nyilvánvaló lett, hogy Isten mint Atya a Fiú által a Szentlélekben egészen a világ felé fordult, és részesítette saját életének természetfölötti gazdagságában. Ezért Jézus emberi élete is határozott célra irányult. Életének csúcspontja és összefoglalása az ő *órája*. Itt hozza meg végső szabad döntését, itt kapcsolja egybe mindazt, amit Isten a világért tesz, illetőleg a világnak adni akar. Mivel összefoglalja mindazt, amiért él és amit Isten az üdvörténetben meg akar mutatni, azért az ő *órája* már az idő határeseté. További kibontakozása, fejlődése nem lehet. Ami teremtményi volt benne, azt mind letette az Atya kezébe. Halálával ebben a teljességben lépett ki az időből, s feltámadása már azt tárja elénk, hogy az Atyához való hazaérkezés mivé tette földi emberségét. Példájából megértjük, hogy az idő akkor válik teljessé, ha a benne levő tartalom szabad emberi elhatározásból egészen Istenre irányul. Az örökkévalóságba az megy át, ami a földi üdvrendben kialakult.

Krisztus feltámadása óta a hívő világosan láthatja, hogy úgy él benne az időben, mint az üdvösség történetében. Mindenkinnek megvan a saját ideje, amelyben saját üdvössége megvalósul. Azért az Isten látogatását fel kell ismerni (Lk 19,44), az időt ki kell használni (Róm 13,1) és bölcsen kamatoztatni (Ef 5,16; Kol 4,5).

* * *

Az örökkévalóság igazi értelemben Isten létmódja. Nem egymás utáni részekből álló tartam, hanem osztatlan jelen. Teljes értelemben csak olyan lény lehet örökkévaló, aki maga a teljesség és maga a lét, vagyis akinek nincs kezdete, nincsenek fogyatékoságai és elérendő céljai. Élete nem feszül a múlt és a jövő között. Nem lehet rá mondani, hogy valahonnan jön és valamerre tart. Boethiusz ilyen megfontolások alapján határozta meg az örökkévalóságot: a határtalan életnek teljes és egyszerre való birtoklása.

Örökkévaló csak szellemi lény lehet. Az anyag összetett, változó, fogyatékos, tehetetlen, önmagával nem rendelkezik, ezért a léte csak a teremtből magyarázható. Az anyagból sok minden lehet, azért előtte áll a jövő. Isten létmódja azért az oszthatatlan örökkévalóság, mert létét úgy birtokolja, mint az élet teljességét. Nincsenek benne kitöltendő hiányok, megvalósulásra váró képességek. Amikor az egyházi tanítás Istent örökkévalónak nevezi, s azt lényegi sajátásnak mondja benne, erre az oszthatatlan létmódra gondol (IV. Lateráni és I. Vatikáni zsinat). *Cullmann* ugyan ellenveti, hogy a Bibliában az örökkévalóság hosszú, illetőleg vég nélküli idő, s nekünk nem szabad a bibliai gondolkodást meghamisítanunk (*Christus und die Zeit*, 1948, 53). Itt azonban rá kell mutatnunk a szentírásnak arra az általános sajátására, hogy „állítja magát a vallási valóságot, anélkül azonban, hogy az alkalmazott fogalmaknak a tartalmát maradék nélkül „kifejtené” (*Ratzinger*, *LThK* 3,12,69). Ez már a teológia feladata marad. A szentírás eléggé tükrözi Isten különleges létmódját azáltal, hogy nemcsak kezdet és végnélkülinek mondja, hanem egészen másnak, mint a változó dolgok, és az idő folyása nem érvényes rá. Nála ezer esztendő annyi, mint egy nap (*Zsolt* 90,4).

Isten örökkévalóságát együtt szokták emlegetni változatlanosságával. Metafizikailag a két fogalom feltételezi egymást. Istennél azonban a változatlanúságot nem szabad úgy értelmezni, mint merev mozdulatlanúságot. Ő maga az élet, mégpedig a szellemi élet végtelen erejének a megnyilvánulásai szerint. Élete a Szentháromság személyi feszültségében nyilvánul meg, mint az ismeret és szeretet tökéletes realizálódása. Olyan változás nincs benne, amelyet a teremtmény életében annak tekintünk, de az isteni élet is dinamizmus. Ő a megvalósult tett, az „actus purus”, akiben nincs kezdet, folytatás és befejezés, mert önmagában a lét teljességét át fogja és birtokolja. Éppen ezért múlja felül a mi időnket. Nem úgy

áll az időn kívül, illetőleg az idő felett, hogy neki nincs tartama, hanem úgy, hogy benne jelenben van mindaz, ami az időben vagy a végtelennek képzelt időben mint egymásutániség elgondolható. Ezt az időfelettséget csak a *más* létrenddel magyarázhatjuk.

Mivel Isten örökkévalósága nem végtelen hosszú idő, hanem más létezési mód, azért őt a világ teremtése előtt nem gondolhatjuk el úgy, mint magányos létezőt. Mivel örökkévalósága oszthatatlan jelen, azért neki nem kellett várnia, hogy „eljöjjön a világ teremtésének ideje”. Az ő örökkévalósága úgy fogja át az időt, mint ahogy pl. a gondolat egyszerre átfogja a múltat és jelenné teszi. Azért a világ mindig jelen volt előtte, mint saját gondolata és műve. Továbbá mivel az ő élete csupa dinamizmus, azért kifejezheti magát az idő változásában. Megteheti, hogy gondolata, intézkedése történeti létet kap, vagyis időben bontakozik ki. Sőt a Fiú megtestesülésében személy szerint is belépett az időbe anélkül, hogy örökkévalóságából bármit is leadott volna. A változó, az időben élő emberi természet hordozója és kifejezője lett a változatlan és örök isteni személynek. Ezzel pedig adva van az az igazság, hogy az ember valamilyen formában részesedhet az isteni életben és időbelisége beletorkollhat az örökkévalóságba.

A kinyilatkoztatás valóban tanítja, hogy az ember célja az örök élet. Milyen értelemben állíthatjuk, hogy földi ideje után következik az örökkévalóság? Az örökkévalóságot nem szabad úgy fel fogunk, mint az idő és a történelem *után* következő, illetve azt felváltó állapotot. Nem mondhatjuk, hogy földi időnk után majd egy „másik idő” kezdődik. Az örökkévalóság a vándorláshoz viszonyítva a cél, a részletekhez viszonyítva az egész, sőt még pontosabban: az örökkévalóság az idő transzcendenciája. Az idő mindenestül átmegy az örökkévalóságba, de úgy, hogy belülről teljesedik ki. Az élet és a történelem megkapja a teljes tartalmát, azért nincsenek további céljai. Nincsenek hiányai, amelyeket még be kellene töltenie, nincsenek olyan értékek, amelyeket még el kellene érnie. Fogalmilag nem tudjuk kifejezni ezt az állapotot. Legfőleg negatív úton közelíthetjük meg, amennyiben elmondjuk, hogy nem lesznek benne a földi élet változásai és tökéletlenségei. Megjegyezzük azonban, hogy ez a teljesség csak az üdvözültek „örökkévalóságában” van meg. A kárhozat ennek a negativuma. Az örök élet és az örök kárhozat tehát nem homogén kifejezése az „öröknek”; az egyik pozitív valóság, a másik pedig negatívum.

A kárhozatban nincs teljesség, végérvényes birtoklás, azért a lét megélése negatív: hiány és üresség, de minden pozitív cél várása nélkül. Szent Tamás nem tartja lehetetlennek, hogy a kárhozottak alá vannak vetve az idő múlásának (*Fries, Handbuch theologischer Grundbegriffe* I, 366).

Ezekből is látjuk, hogy az örökkévalóság, ahogy a teremtmény megéli, nem lehet egyenesvonalú folytatása a mi időnknek. A lét rendjében a változó, a fejlődő nem lehet az első. Első csak az örökkévaló lehet, aki magában hordozza létének magyarázatát. Ha van teljesség, akkor lehetséges a részleges, az esékeny lét is. Ha tehát van örökkévalóság, akkor lehetséges az idő is. Az ember azonban nem egyszerűen a léte vonalán részesedik az örökkévalóságban, hanem a tudatos megélés alapján. A teremtmény számára a részesedés konkrétan abban áll, hogy Isten kitárul előtte egész teljességével, neki ajándékozza életközösségét. Ezt azonban megelőzi az ember végleges szabad döntése, amellyel elkötelezi magát az erkölcsi jó mellett, illetőleg Isten mellett. Az ilyen végleges rendelkezés valahogy már önmagában megállítja az időt és felveszi a végérvényesség állapotát. A szabadság ugyanis nem azt jelenti, hogy mindig másként akarhatok, hanem azt, hogy a megismert cél és érték szerint egészen dönthetek magamról.

Az ember tehát nem határozatlanba lép ki az időből, hanem úgy, hogy földi megismerése és akarata szerint megvan a személyes nyitottsága a jó felé, vagy a személyes elzárkózása a jó elől. Az üdvösségben azt a végtelen jót kapja meg, amelyet remélt, s ez ad tartalmat életének. Az örökkévalóság tehát bizonyos formában az idő gyümölcse is.

Amikor az apostoli egyház megfogalmazta az örök életbe vetett hitet, a megváltás valóságából indult ki. A döntő mozzanat Jézus feltámadása volt. Halála még a mi történelmünk eseménye, de feltámadása már a túlvilág jelensége, amelyről megjelenései adtak hitbeli bizonyítékot. Őbenne a földi élet már kikötött a túlsó parton, azért alakjában megláthatjuk azt, ami odaát következik. Jézus Krisztus ezt az életet váltotta meg, ezt vezette célhoz, nem pedig mással helyettesítette. Péter levele így fejezte ki ezt az igazságot: „Jézus Krisztus által hisztek Istenben, aki őt a holtak közül feltámasztotta és megdicsőítette. Így a hitetek és a reményetek Istenre irányul” (1Pét 1,21). A hit mellett tehát ott van a remény. Isten az üdvösség történetében nemcsak megvilágított bizonyos dolgokat, hanem azt mutatta be, ami ránk vonatkozik, ami a mi sorsunk. Jézus Krisztusban véglegesen megfogalmazta hozzánk való viszonyát, illetőleg azt az örök tervet, amellyel az embert a létbe hívta. Azóta megvan a biztosítékunk, hogy „a remény nem csal meg” (Róm 5,5). Igazolva látjuk, hogy a Krisztusban végbement megváltás a mi megváltásunk, azért reméljük, hogy bennünket is részesít az ő sorsában. Pál apostol már elővételezi ezt az eszkatologikus jövőt: „Az irgalomban gazdag Isten azzal mutatta meg nagy szeretetét irántunk, hogy Krisztussal életre keltett minket, bűneinkben halottakat is... feltámasztott és maga mellé ültetett a mennyben” (Ef 2,4–5).

Ennek alapján azt is mondhatjuk, hogy az örök élet nem bevégzi a történelmet olyan értelemben, hogy maga mögött hagyja, hanem teljessé teszi. Az ember elérkezik oda, ahol minden igazi igé-

nye kielégül. Ott már nem kell a múltra támaszkodva a jövőben reménykednie. A múlt arra jó, hogy megvilágítsa a teljességhez vezető utat, ahol együtt érvényesült Isten kegyelme és az emberi akarás. A szentírás ezt a beérkezést csak részlet-szempontok szerint világítja meg. Beszél Isten látásáról, örök lakomáról, örök hazáról; a 2Pét 3,13 az igazságosság hazájának nevezi, a Jel 21,4 pedig a földi zaklatottság megszűnésére tér ki: Isten letöröl a szemünkről minden könnyet, nem lesz többé halál, sem gyász, sem jajgatás, sem vesződség, mert a régi világ elmúlt.

A jelen életet és az örök életet nem szabad úgy egymás mellé vagy egymás után állítani, mint egyenes vonalú haladást, ahol – Rahner kifejezésével élve – legfőljebb járművet cseréltek. Nem arról van szó, hogy a lélek eddig testben élt és utána test nélkül folytatja életét valamilyen szellemi környezetben. Az élet mindig az egész ember élete, tehát a testiségnek valamiképpen a halál után is szerepelnie kell, hiszen a lélekben megvan a lényegi ráirányulás az anyagvilágra. Ezt az antropológiai problémát már más helyen érintettük. Itt inkább arra térünk ki, hogy az örök élet újdonságát és felsőbbrendűségét hogyan lehet érzékeltetni. Mindegyikről van szó ugyanis, hogy a földi élet megy át az örök életbe, azért az időlegesnek és az öröknek a vonásai valamiképpen együtt léteznek. *Karl Rahner* (Schriften zur Theol. IV. 429 kk; VII 141 kk; 273 kk) háromszoros dialektikával igyekszik szemléltetni ezt a kettséget.

Ami az *idő és az örökkévalóság* kapcsolatát illeti, azok nem egymás után következnek. Nem az a helyzet, hogy ott az ember az idő helyett az örökkévalóság kategóriáiban kezd élni, hanem inkább az, hogy ott földi időnk teljesedik, célhoz ér s mindenestül átmegy az örökkévalóságba, természetesen a sajátos teremtményi örökkévalóságba. Az ember tudatosan átfogja egész múltját, s az mind jelenné válik, mint birtoklás, mint ahogy az egyéniség is az egész múltunk terméke. Magán hordozza minden élménynek, minden küzdelemnek, minden jónak és rossznak a hatását. Ebből viszont következik a földi élet egyszeri és vissza nem hozható felelőssége. Az örök élet itteni életünk eredménye, s ott azt kapjuk vissza, amit itt befektettünk. Benne vannak a természetes képességek gyümölcsei és a kegyelmi hatások eredményei. Ott majd nyilvánvaló lesz, hogy földi napjainkban nem voltak üres járatok. Minden esemény, felhívás és követelmény bennünket alakított, s időnk

így érlelődött meg az örökkévalóság számára. A hívő embernek tudnia kell, hogy a halál homálya lehet az örök reggel hajnala, de lehet az örök éjszaka sötétsége is. Azt azonban figyelembe kell vennünk, hogy Isten földi időnk múlását nem nézi érdektelenül vagy pártatlanul, hogy majd a végén az ítélet mérlegére tegyen bennünket. Az egyetemes üdvözítő akarat kinyilatkoztatott igazság és hittétel. Isten mint atya vezet gondviselésével. Kegyelemmel lehetővé teszi, hogy keressük az igazságot s megvalósítsuk a szeretet követelményeit. Ez a kegyelem bizonyára nem hiányzik a döntő órában sem, amikor időbeli elhatározásaink Isten előtti végleges állásfoglalássá válnak.

A földi és az örök élet viszonyában meg kell látnunk *a korlát és a szabadság* dialektikáját is. Az egyház az erkölcsi szabadság létezését is kinyilatkoztatott igazságnak veszi. Az emberben megvan a képesség arra, hogy szabad személyes elhatározással döntjön a jó és a rossz között. Itt most nem szükséges ismételnünk, hogy ennek a szabadságnak megvannak a külső és a belső korlátai. Az ember nem mindig józan mérlegelés alapján dönt, hanem befolyásolja a tévedés, az ösztön, az előítélet, a félelem vagy az öröm és annyi más szempont. Az épelméjű emberben azonban mindezek ellenére is feltételezzük az erkölcsi felelősséget, mint ahogy minden nevelés és jogrend is feltételezi. A szabadság abban az emberben valósul meg, aki tudatosan az igazsághoz és a valódi értékekhez köti sorsát. Amikor maradandóan elhatározza magát valamilyen nemes ügy szolgálatára, akkor érzi, hogy legyőzte az időt, az esetlegességet, és életének van igazi tartalma. Jézus Krisztus ilyen értelemben mondta, hogy az „igazság szabaddá tesz” (Jn 8,32). A vértanúság is lehet a legnagyobb győzelem, pedig úgy látszik, hogy az ember mindentől ki van szolgáltatva a külső kényszernek. A földön azonban a teljes szabadságot nem élhetjük át. Részben azért, mert nem bízhatunk állhatatosságunkban, hogy mindvégig kitarunk állásfoglalásunk mellett. Annak ellenére, hogy a halálban le kell mondanunk mindenről, ami kedves és boldogító volt, az örök élet mégis a teljes szabadságot hozza. Ott az ember már tudja, hogy az igazságot és a végtelen értéket választotta, s megnyugszik abban, hogy erőfeszítései árán biztos révbe érkezett.

A *passzivitás és aktivitás* dialektikáját a halál jelentőségével kapcsolatban lehet megvilágítani. A földi életet az aktivitás lehetősége miatt tartjuk a nagyság színterének. Akik nem a hit fényé-

ben szemlélik az életet, azok előtt is a legnagyobb érték az igazság keresése, az alkotás vagy mások javát szolgáló tevékenység. A halál azért a legnagyobb rossz, mert véget vet minden tevékenységnek. Biológiaiilag úgy látszik, hogy a halált egyszerűen elviseljük, mint kívülről jövő kényszert, tehát az élet sajnálatos passzivitásban végződik. Mit lehet ezek után várni az örök élettől? A megoldást és a magyarázatot csak a megváltástól várhatjuk. A hit egyik központi tétele az, hogy a megváltás műve mintegy bele volt sűrítve Krisztus szenvedésébe és kereszthalálába. A halált úgy vette magára, mint helytállást abban a küldetésben, amelyet az Atyától kapott. A kereszthalál igazi vértanúság volt, ahol kifejezte engedelmisségét az Atya előtt, de ugyanakkor áldozat is lett, mert szenvedését felajánlotta engesztelésül a világ bűneiért. A belső tartalom miatt nála a halál igazi emberi tett volt, sőt megvolt az isten-tiszteleti jellege. Ezért az egyház pl. az eukarisztiában úgy ünnepli a halálát, mint az erő és a kegyelem forrását, mint győzelmet a bűn felett és mint a feltámadás zálogát. A hit arra tanít bennünket, hogy Krisztus nyomán a halál aktív tetté válhat, sőt végső alkalom lehet az erény gyakorlására. A hívő elfogadhatja benne teremtményi voltát, kifejezheti Isten előtti bizalmát, ráhagyatkozását vagy akár engesztelő szándékát. De ez az aktivitás csak a megváltott halálban van benne. A kegyelem képesíti az embert arra, hogy szellemileg a biológiai összeomlás fölé emelkedjék. Megváltás nélkül a halál az emberi tehetetlenségnek, sőt a bűn büntetésének a kifejezése.

Ha pedig a halál ilyen keresztény elfogadása igazi szellemi aktivitás, akkor abban benne van az az igazság, hogy az örök élet is emberi tett. Állandó igenlése, fürkészése annak az örök igazságnak, amelyet keresett, s boldogító szolgálata annak az örök uralomnak, amelyet elfogadott. Az örök élet tartalmáról majd Isten színélátásával kapcsolatban szólunk. Itt csak azt jegyezzük meg, hogy az aktivitás nem más, mint Isten örök aktivitásába való teremtményi bekapcsolódás. Akinek végtelen értékek töltik ki az életét, az tud mivel foglalkozni, s ha az örök életnek társas vonatkozásban alaptörvénye a szeretet, akkor tud is mit megosztani másokkal.

Összefoglalólag tehát megállapíthatjuk, hogy az az örök élet, amelyről hitünk beszél, a célhoz jutott ember valóságos élete, amely tele van tartalommal és aktivitással. Amennyiben az isteni életben való részesedés, annyiban természetfeletti, amennyiben pedig cél,

annyiban személyiségünk megérése és hazatalálása. Mivel Krisztus mint fő a saját életébe kapcsolta bele az üdvözülteket, azért az örök élet nem egy felbomlott világ romolhatatlan részeinek fennmaradása, hanem teljes harmónia kialakulása és a személyek szeretetközössége Istenben. Mindezt azért állíthatjuk, mert az egyház nem földi adottságokból következett rá, hanem arról tanúskodik, ami Krisztusban megvalósult.

Az anyagi és szellemi funkciók valamilyen kettőssége már a primitív animizmusban is megtalálható. Az álmot és az emlékezést csak úgy tudták magyarázni, hogy az emberben lakik egy láthatatlan képmás, és a halálban ez távozik el tőle. Az ősök kultusza is azon az elképzelésen alapszik, hogy valami megmarad az emberből a halál után. A lélek fogalma ezekből az elgondolásokból alakult ki. Megmaradását, halhatatlanságát az egyes vallások és filozófiai rendszerek különféleképpen magyarázták. A nézeteket két csoportba oszthatjuk: az egyik azt vallja, hogy a lélek természete szerint halhatatlan, mert valamilyen mértékben isteni sajátosságokkal rendelkezik, a másik csak azt állítja, hogy a halhatatlanságot ajándékképpen kapta.

Az első nézetet az ősi indiai brámánizmus és a görög hagyomány vallja. A brámánizmus felfogását a Kr. e. 800–300-ig terjedő időszakból származó *Upanisadok* szöveggyűjtemény őrízte meg. A lélek az abszolútumnak, a brámánnak megjelenési formája. Ez az abszolút lét megszemélyesítve úgy is szerepel, mint Bráma, mint egyik fő istenség. A brámán kezdetben egy és osztatlan volt, de mivel semmi örömet és változatosságot nem élt át, azért felosztotta magát a létezők sokaságára. Részei az emberi lelkek, amelyek beköltöztek a földi testbe és vállalták a szenvedés és a gyász világát. A testi lét, a maga földies tetteivel (karma) beszenyyezi őket, azért sorsuk az állandó reinkarnáció, az újjászületések sorozata. Az ember itt a földön egyedi személynek érzi magát, pedig ez csak csatlódás és látszat. A test olyan, mint a cserépedény: csak egy ideig tartja fogva a lelket, a brámán részét. Az igazi bölcs igyekszik

megszabadulni testétől, illetve a testi kívánságoktól. Szeretné visszafelé megtenni azt az utat, amelyet a lélek megtett, amikor kivált a brámánból. Ahogy az ember legyőzi a testi kívánságokat, úgy szabadul meg az egyediség csalóka képzetétől is. Az atman, a szellem olyan mint a beláthatatlan tér. A test halálakor a lelket fogva tartó cserép eltörik, s az egyedi szellemi lélek beleolvad az atmanba, visszatér brámánhoz. Ugyanis a brámán, a valóság és az atman, a szellem, végső fokon egy. A testtől megszabadult lélek felismeri isteni eredetét, ősi helyén megnyugszik, s itt már tudja, hogy a minden csak egy, a sokféleség pedig csak látszat. Egyedi tudata is felszívódik a brámában, és megéli a lét alaptörvényét: Tat twan aszi = ez vagy te, ti. egy vagy az ősi léttel, amely igazán létezik, s minden egyéb csak látszat. Azt is mondhatja Aham braman aszim = én vagyok brámán.

A görögök ősi vallási felfogása formailag azonos a hindu nézetel. Az orfizmusban Orfikuszt a titánok szétmancangolják és darabokra tépik. Belőle, az egyből lesz a sokféleség. Az emberi szellem az istenség része. A különféle kozmogóniákban meg lehet találni ennek a mítosznak a nyomait: az ember valamiképpen mindig a feláldozott istenség darabja. A lélek számkivetésben van a testben, a földi élet a lélek rabsága. A filozófusok, mint Empedoklész és Platon, ezt a hagyományt variálják. A lélek náluk is isteni eredetű. Igazában nem a halhatatlanság szorul magyarázatra, hiszen az adva van a lélek eredetével, hanem a testbe való költözés. Ez csak valamilyen bűn büntetése lehet. Platonnál a lelkek öröktől fogva léteztek az ideák világában, s mióta a testbe költöztek, csak árnyékvilágban élnek. Az igazságot akkor találjuk meg, ha a test fölé emelkedünk. „Ki tudja, hogy az élet nem halál-e és a halál nem élet?” (Gorgiasz, 492). Arisztotelész is csak szellemi fejlődésének a végén veti el a platoni felfogást, a dualizmust. Ekkor már azt tanítja a lélekről, hogy az a test „formája”, emberi létet adó principiuma, de amely csak a testtel együtt alkot konkrét létezőt. Viszont ha ilyen szoros összefüggésben van a testtel, miért nem pusztul el vele együtt a halálban? Erre a magyarázat csak az lehet, hogy az értelem, a „nous”, isteni eredetű, s azért halhatatlan.

A Biblia azt a másik nézetet képviseli, hogy az ember mindelestül teremtmény, tehát ami halhatatlan benne, az csak isteni ajándék lehet. Bár az Ószövetség az ókor mitikus világában keletkezett, mégsem ismeri a lélek előre létezését vagy olyan bukását, amely

miatt a testbe kényszerült. A Bibliától idegen a lélekvándorlás gondolata is. A világban tapasztalható sokféleség Isten szabad teremtő tetteinek a következménye. Itt tehát más az istenfogalom és más az Istennek a világhoz való viszonya is, mint a görögöknél. Az ember teste és lelke szerint Isten teremtménye. A halhatatlanság nem azt jelzi, hogy a lélek visszatér Istenbe. Az ember legfőbb megkívánt, hogy részesedjék Isten életében és örökkévalóságában. A héberben nincs meg a halhatatlanságot (görög *athanasia*) jelző szó. Ehhez figyelembe kell venni az ószövetségi hitet és a sheolról szóló elképzelést. A halott megtér őseihez, a holtak birodalmában van. A halál az egész ember vége, az azonban nem mond ellent annak, hogy a sheolban valamiképpen ne létezzék tovább. Viszont az ott folytatódó létet olyan halványnak gondolják, hogy azt nem lehet halhatatlanságnak mondani (lásd *Haag*, *Bibellekikon*, 1719). A héber felfogásban más a határ az élet és a halál között, mint a görögöknél. A pusztában még nem élet. Életről csak akkor beszélhetünk, ha az örömben, egészségben és Istennel fennálló eleven kapcsolatban pereg le. A sheolban hiányzanak az élet jegyei, akik ott vannak, azok a „gyengék” (Zsolt 88,1; Sir 9,18; Iz 14,9). Isten a halálból visszavonja az éltető *ruach*-ot s akkor az ember nem mondható *nephes*-nek, igazi élőlénynek, aki Istenét is megismeri.

Az ószövetségi zsidó nép tehát sohasem vallotta, hogy az ember a halállal teljesen megszűnik létezni, a lelket mégsem úgy fogták fel, mint halhatatlan életelemet, amely a halál után megmarad. Amikor a testet és a lelket megkülönböztetik, akkor sem állítják szembe a halandó testet és a halhatatlan lelket. Ez a felfogás először a Bölcsesség könyvében jelentkezik, amelyet görögül írtak, tehát a hellenista filozófiai hatás érezhető rajta. Teológiailag viszont azt is mondhatjuk, hogy Isten éppen ezt a kifejezésformát használta fel a kinyilatkoztatás fejlődésénél (*Candido Pozo*, *Teologia dell' aldilà*, Roma 1972,85).

Ilyen előzmények után a túlvilági jutalom, az örök élet és a feltámadás csak Isten adománya lehet. A kinyilatkoztatás fejlődése csak a babiloni fogság után éri el azt a fokot, hogy az igazak túlvilági jutalmáról és a feltámadásról kezd beszélni. A feltámadás gondolata éleszti azt a hitet, hogy a megholtak is visszakapják a Jahvé-val való kapcsolatot (A Zsolt 49,16 és 73,23–28 így is értelmezhető).

Az Újszövetség már világosan beszél az egyéni jövőről, de csak

a holtak feltámadásával kapcsolatban. Az örök élet nem a földi élet közvetlen folytatása, hanem részesedés a feltámadt Krisztus életében. A hozzá vezető út a kegyelmi újjászületés, a megtérés. Az ember már itt a földön „új teremtmény” lesz a kegyelem által. A kereszténységben a halhatatlanság nem olyan probléma, mint a görögöknél vagy a hinduknál. Itt az ember magától nem halhatatlan. Egész léte az Isten adománya. Az örök életben nem Istenbe tér vissza, hanem csak részesedik az ő létmódjában. Az Újszövetség tehát a halhatatlanságot a természetfölöttiség oldaláról közelíti meg. Ezt a felfogást hirdetik a legrégibb egyházi írók is, Jusztinusz, Taciánusz és Ireneusz. „A lélek nem olyan értelemben halhatatlan, hogy nem-teremtett létező. A teremtett dolgok azért maradnak meg a létben, mert Isten akarja. Az élet nem belőlük jön, hanem Isten kegyelmi adományából” (Adv. haer. II,34; PG, 7,8356).

Előbb azonban már láttuk, hogy a keresztény hagyományt nemcsak a túlvilági élet ténye érdekelte, hanem az üdvözült személy azonossága is, és ennek a kifejezésére vette át a görög filozófia fogalmát a lélek szellemiségéről és halhatatlanságáról. Azzal a különbséggel, hogy a szellemi lelket is mindenestül Isten teremtésének mondta, nem pedig valamilyen halhatatlan isteni szikrának.

* * *

Ma biológiai oldalról is felvetik a halhatatlanság kérdését. Kiindulnak abból, hogy az élet csak az egyedben szűnik meg, de nem a fajban, illetőleg magában a természetben. Az egyed tovább adja az életet, akár osztódással, akár ivarsejtekkel. Azonkívül az orvostudomány sok káros hatás leküzdésével meghosszabbította az átlagos életkort. Sőt – úgy látszik – a szervek átültetésével még csodálatosabb eredményeket lehet elérni. Igaz, más részről azt sem lehet tagadni, hogy a nagyvárosi és ipari környezet szennyeződése, a zaj, az egészségtelen életmód újabb nehézségek elé állítja az orvostudományt. Ennek ellenére egyesek mégis komolyan megkérdik, nem volna-e érdemes holttestüket mélyhűtött állapotban megőrizni addig, amíg a tudomány legyőzi a biológiai halált, s akkor majd ők is részesülnek a jövőnek ebben az áldásában.

A teológus nem hivatott arra, hogy természettudományos kérdésekben véleményt mondjon. Mindenesetre éles különbséget kell tenni az élet meghosszabbítása és a halál elvi legyőzése között. Ha az egyedek életét akár több száz vagy ezer esztendőre is meghosz-

szabbitsának, az még nem érintené a hitnek a tételét, hogy „nincs itt maradandó hazánk, hanem a jövődöt keressük” (Zsid 13,14). Sőt az életnek bármilyen meghosszabbítása sem jelentene megváltást és célhoz érést. Inkább az volna a helyzet, hogy az életkor szokatlan kitolása olyan lélektani, társadalmi és gazdasági problémákat vetne fel, amelyeknek megoldása ugyancsak igénybe venné az emberiség fizikai és szellemi erejét. Csak ilyeneket említek: földi keretek között az életet meg is lehet unni, mind a munkát, mind a szórakozást, az élvezetet vagy akár az embereket is. A túlnépesedést csak a születések korlátozásával lehetne megakadályozni. Akkor viszont túlsúlyba jutnának az öregek, akik igényt tartanának arra, hogy őket a kevés fiatal tartsa el. Nem is beszélve arról, hogy a hosszú élet ilyenféle biztosítása, mint tudományos vívmány, nem volna olcsó eljárás. A létért való küzdelem tehát ott sem szűnne meg, legfőljebb más formát öltene. Főleg azért, mert a szaporodás korlátozásával a családok természetes összetartása is lazulna, s a sok idős ember egyre idegenebb lenne egymás számára. Az emberek akkor is osztozkodni akarnának a föld javain, keresnék a hírnevet, dicsőséget, kényelmet, gazdagságot, s azt mind csak egymás rovására tehetnék, hiszen a földi lehetőségek végesek. Az emberiség eddigi kulturális haladása nem szolgáltat bizonyítékot arra, hogy a társadalom egésze erkölcsileg is tökéletesül, vagyis hogy több bennünk az igazságosság, a szeretet, az áldozatkészség, a türelem, az önzetlenség, tehát azok az erények, amelyek a közösség életét eszményi fokra emelhetnék. A konkrét emberi pszichológia mellett a határtalanba nyúló földi élet esetén az erkölcsiséget éppen az veszélyeztetné leginkább, hogy „mindenre ráérünk”. Az pedig éppen nem valószínű, hogy a tudomány olyan tablettákat állít elő, amelyekkel az eszményi emberi magatartást is adagolni lehet.

Pál apostol mindezt úgy fejezte ki, hogy „a test és a vér nem örökölhethi az Isten országát, sem a romlandóság a romolhatatlanságot” (1Kor 15,50). A kinyilatkoztatás olyan örök életről beszél, amelybe az ember a feltámadáson keresztül lép be. Ott megszabadul ösztönösségétől és magára ölti Isten gyermekeinek a tökéletességét. Ott mindenki Isten teljességével töltekezik, tehát nincs irigyelni valója, s így a szeretet összhangját semmi sem zavarja.

* * *

Amikor a keresztény filozófia saját módszerének megfelelően a dolgok végső magyarázatát keresi, szintén joggal teszi fel a kérdést, hogy *mivel magyarázható az ember szellemi tevékenysége*. Az ember ugyanis két szempontból különbözik minden más földi élőlénytől: egyrészt tevékenységében túlnő az ösztön mechanizmusán, másrészt saját magát egyedi, autonóm személynek érzi. Az állatok ösztöne is bámulatos pontosságra és együtt-működésre képes, de az éppúgy mechanikus, mint az élő szervezet belső egyensúlya vagy reflexeinek kölcsönössége. Megmarad az egyed és a faj fenntartásának szükségletei között, s az amit az állat tanulékonyágának nevezünk, szintén csak mechanizmus. Mindig hiányzik belőle a belülről jövő kezdeményezés és az összes lehetőségek szabad mérlegelése. Az úgynevezett állati intelligencia magán viseli a „beépítettség” jegyét. Az emberben is van ösztönös mechanizmus, de ő ezt tanulmányozni tudja és ennek mintájára pl. gépeket tervez.

A tudat világossága teszi az embert személyé. Pontosabban meghatározva még azt is ki kell jelentenünk, hogy a tudat és a személyiség fogalmilag nem fedik egymást. Főleg akkor nem, ha a tudatot csak pszichológiailag értelmezzük. Emberi meggyőződés szerint személy az a gyermek is, akiben a tudat még csak ki fog fejlődni. A személyiség inkább ontológiai adottság, amely megnyilvánul az én-tudatban, a szabad döntés lehetőségében, a felelősség vállalásában és a társas kapcsolatok keresésében. A történelem dinamikája, a társadalmi, kulturális és technikai haladás hullámvonalai ezekre az adottságokra épül. A személyes lét következménye az is, hogy az ember szembenállónak érzi magát a természettel, igyekszik azt kifürkészni, alakítani és uralma alá hajtani. A fejlődés eredményei mutatják, hogy az ember a természet kötöttségéből kiszabadulva szeretne egy saját elképzelése szerinti világot alkotni. Elképzeléseivel, terveivel többnek mutatja magát, mint anyagi környezete. Ő az alkotó, a természet csak befogadja gondolatait. Már ezek alapján is joggal tesszük fel a kérdést, hogy milyen belső tényező képesíti erre a szembenállásra és függetlenségre.

A közösségi teljesítményeket azonban csak az egyéni képességek alapján magyarázhatjuk. Az ember a maga egyediségében érző és gondolkodó személy, s a közösségben is arra törekszik, hogy egyéni képességei és szabadsága érvényesüljenek. A keresztény filozófia első helyen hivatkozik arra, hogy a személyiséget kifejező én-tudat a testi változások ellenére maradandó, sőt változatlan té-

nyező. Az én fogalmában kifejezésre jut az egység, a magát birtokoló erő, a cél felismerése és követése. Nincs fájdalom, amely valakinek ne fájna, nincs öröm, amelyet valaki ne érezne, nincs gondolat, amelyet valaki ne a sajátjának vallana. Az önmagát, létét, tetteit átélő képesség a szellem sajátja. A lelki élet jelenségei belülről folynak, saját gazdagságunk termékei, nem pedig úgy lógnak rajtunk, mint külső diszek. Nem is olyan biológiai funkciók, amelyek csupán a testi élet keretei között maradnak. Egy-egy gondolattal, tervvel, reménnyel annyira azonosíthatjuk magunkat, hogy képesek vagyunk a legnagyobb áldozatra. Ha ezek a tervek, remények, döntések nem valósulnak meg, azt személyiségünk csorbulásának, gúzsbakötésének érezzük. A személyiség, mint legnagyobb érték, a közösségben is elismerést követel. Mennyi időt pazarlunk el azért, hogy érvényt szerezzünk jogainknak, tehetségünknek, elgondolásainknak. Mennyire nem szeretnénk, ha esztelenségnek, véletlennek, céltalanságnak az áldozatává válnánk. Ha pedig áldozatot követelnek tőlünk, tudni akarjuk, hogy miért, hogy érdemes-e.

Én-ünk nem változik: a gyermek és megtört agg ugyanannak a személynek érzi magát. Tudja, hogy megvan a saját életútja, története. Az idő változott, a körülmények is, sőt testének anyaga is többször kicserélődött, öntudata és személyes érdeke azonban megmaradt. Hordozta az örömet és fájdalmat, egészséget és betegséget, a dicsőséget és megaláztatást, de mindezekben ő maga alakult az-za, aminek most mondhatja magát. Igaz, előfordulhatnak betegségek, amelyek öntudathasadással, a régi én feledésével járnak, ha azonban a gyógyulás akár évek múlva is bekövetkezik, mindig a régi én tér vissza. Nemcsak abban, hogy emlékei felelevenednek, hanem abban is, hogy ugyanúgy keresi az igazságot, a boldogságot és életének értelmét, mint azelőtt. Tehát van bennünk valami állandó adottság, amely több, mint az életfunkciók biológiai kapcsolata. Az öntudathasadás mint betegség érthető a test összetettségéből. Személyes én-em csak a testi működésen keresztül nyilvánulhat meg, de ha az idegrendszerben vagy a biológiai összhangban zavar áll be, az a tudatot is elhomályosíthatja. Az alvás és az álom a legjobb bizonyítéka annak, hogy a testiség mennyire lényeges eleme a személyiségünknek.

Az élet küzdelmeiben változatlanul megmaradó én az elmúlást, a halál gondolatát idegennek, ráerőszakoltnak érzi még akkor is, ha a vég a nehézségektől, a betegségtől vagy a felelősségtől való

szabadulást igéri. Az egészséges ember sokat ad arra, hogy legalább az emléke vagy életműve megmaradjon, sőt arra is, hogy igazi emléke maradjon meg, illetőleg hogy halála után se nyilatkozzanak róla megvetőleg. Az emberi személynek azt a sajátságos titkát lehet magyarázni azzal a hagyományos kifejezéssel, hogy a test mellett van szellemi lelkünk, s ez képesít szellemi tevékenységre. De a szellemi lélek további magyarázatot igényel. Hogyan keletkezik? Hogyan egyesül a testtel? Hogyan adja neki a tudat világosságát? A keresztény filozófia ezekre a kérdésekre összefoglalólag úgy akar válaszolni, hogy nem a lélek külön teremtetését emlegeti, hanem az emberi személy létrehívását. Minden ember annyira vissza nem térő egyed, annyira erkölcsi vonatkozású lény, hogy maradék nélkül nem magyarázható evilági adottságokból. Léte mögött csak olyan teremtő szó állhat, amely őt szólítja és maga felé irányítja. Szellemiségen érthetjük ennek a különleges teremtő szónak a maradandó visszhangját az emberben. Mivel a személy létének háttérben ilyen titok van, azért mindig több, mint előzményei, több mint környezete, s azért van egyéni rendeltetése és célja, amit hordoznia kell egész életén át. Sőt az a feladata, hogy egész valója szerint felelet legyen erre a teremtő szóra.

Szellemi tevékenységünk szellemisége abban nyilvánul meg, hogy nemcsak a konkrét anyagi létezők tükröződnek bennünk, hanem megismerjük az időtlen és anyagtalan szellemi fogalmakat és összefüggéseket is. A külvilágban csak egyedi személyek vannak, de megalkotom róluk az „ember” fogalmat, amely mindenkire alkalmazható és mindenkinek a lényegét fejezi ki. Hasonló az eset a „fa”, az „állat”, a „test” fogalmakkal. Még tovább menve, dolgozunk kimondottan szellemi fogalmakkal is, mint igazság, jóság, szépség. Ezek nem tapintható dolgok, nem anyagi képek, mégis valamilyen valóságot fejeznek ki, és mértékül alkalmazzuk őket emberek és helyzetek megítélésénél. Érezzük, hogy a konkrét anyagi létet kibővítjük, s az érzékszervek világa köré és fölé megvonjuk a szellemi horizontot. Ezeket a fogalmakat elraktározzuk, összehasonlítjuk, s így eljutunk az ítélet megalkotásáig. Kimondom, hogy a fű zöld, a napsugár egészséges, az egész nagyobb, mint a része. A természet megismerése ezen az alapon megy végbe. Az ott talált törvényszerűségek segítenek hozzá a tudomány és a technika kifejlesztéséhez. Az ember nem elégszik meg azzal, hogy vannak ismeretei, hanem kifejezi azokat, jelekkel, beszéddel, írással. Ami-

kor valami újat alkot, a megismert világ részeit rakja össze új és új összefüggésben. Ez a belső tevékenység arra utal, hogy van bennünk valamilyen könnyed, dinamikus képesség, amely felülemelkedik az anyag nehézkességén és az idő kötöttségén. Az ítéletek, a kifejezett törvények, a tudományos megállapítások nemcsak a jelen pillanatra, nem is az adott helyzetre vonatkoznak, hanem arra az állapotra, vagy azokra az összefüggésekre, melyek időtlenek és maradandók az anyagban. Vannak olyan logikai és matematikai alapelvek, amelyek minden helyre és időre érvényesek, s nem is gondolható el olyan létrend, amelyre nem vonatkoznának. „Minden dolog egyenlő önmagával”, vagy „kétszer kettő négy” ilyen örökérvényű igazság. A következtető gondolkodás joggal állapítja meg, hogy bennem, a megismerő alanyban is kell valamilyen képességnek lenni, amely ki tud törni az anyagi egyediségek világából és megragadja azt, ami változatlan és örök.

A szellem jelenléte még nyilvánvalóbb az erkölcsi alapelvek és célok felismerésében. A jó és a rossz közötti választás, az igazság követése, a törvény és a tekintély elismerése, a személyes méltóság megbecsülése úgy jelentkezik, mint kötelesség. Az erkölcs végső gyökeréről, a lelkiismeret értékeléséről, a felelősség megnyilatkozási formáiról már nagyon sokat írtak (lásd pl. Kecskés Pál, Az erkölcsi élet alapjai, 1967). Ezen a téren kielégítő magyarázatot csak akkor adhatunk, ha elfogadjuk a szellem transzcendenciáját és szabadságát, s a személynek azt az ősi adottságát, hogy mint én, a lét mélyén megszólított lénynek érzi magát, s csak egy magasabb világban találhatja meg életének értelmét.

Azt a felsőbbrendű valamit, amit szellemnek, léleknek nevezünk, nem találhatjuk meg természettudományos eszközökkel. A szellem csak szellemi úton érhető el, tehát olyan módszerrel, amely észreveszi a nem anyagi és nem ösztönös rezdüléseket, illetve indítatásokat is. Mivel a szellemi lélek személyiségünk legbensője, erőit elsősorban döntő személyes állásfoglalásokban lehet megfigyelni. Akik keresik, próbáljanak feltenni maguknak ilyen kérdéseket. Hallgattunk már nagylelkűen olyankor, amikor az önérzet erősen ösztönzött a támadásra vagy védekezésre? Megbocsátottunk-e már ott, ahol semmiféle jutalom nem várt érte, vagy amikor mások előtt sem volt nyilvánvaló, hogy keresztény erényt gyakorolunk? Voltunk már maradék nélkül egyedül egy-egy eszmény követésében? Kitartottunk ott, ahol egészen magas erkölcsi gondolat lebegett

előttünk? Elköteleztük-e már magunkat olyan irányban, amely folytonos áldozatot jelent, de másnak az öröm forrása? Megtettük a kötelességünket ott, ahol a helytállást sokan ostobaságnak minősíthették? Voltunk jók olyanokhoz, akik a szívességet bosszantásnak vették és durvasággal viszonyozták? Tudtunk-e az ösztönös vágyakon uralkodni azért, hogy tiszteletben tartsuk a magasabb erkölcsi követelményeket? Aki ilyen állásfoglalásokat mérlegel, az kifelé is igyekszik megmutatni „jobb énjét”, s ezzel bizonyítja, hogy nem minden csak test és földi érdek benne. Nem olvad fel anyagi követelményekben, mert úgy érzi, hogy egy másik világ titokzatos hangja visszhangzik bensejében. Az egész emberiség életére is csak akkor kapunk kielégítő magyarázatot, ha szellemi erők jelenlétére hivatkozunk.

Az emberi személy tehát nemcsak zárt és vissza nem térő egyed, hanem csodálatos erőforrás is. A fizika beszél az energia megmaradásának elvéről: az anyag és az energia nem vész el, csak átalakul. Az a személyes én, amely felismeri az ilyen törvényeket, sőt a szolgálatába állítja, az nem érdemli meg, hogy a megmaradás kérdését reá is alkalmazzuk? A hívő ember mindenesetre állíthatja, hogy az örök élet reményéhez lát valamilyen természetes előfeltételt.

A keresztény tanításban az örök élet és a test feltámadása mindig összetartozott. De a kettő közötti kapcsolatot nem fejezték ki mindig ugyanazzal a pontossággal. Amint láttuk, az újszövetségi szent könyvekben a kettő majdnem kizárólag együtt szerepel. Főleg azért, mert az apostoli egyház Krisztus második eljövetelét közelinek gondolta. Akkor pedig a halottak is hamarosan feltámadnak. Később, ahogy a görög felfogás alapján élesen megkülönböztették a testet és a lelket, kezdtek beszélni a lélek azonnali üdvösségéről. A test csak a világ végén, a feltámadásban egészíti ki ezt az üdvösséget. Már többször hivatkoztunk arra, hogy antropológiai szempontok miatt a léleknek az anyagvilághoz, illetőleg a testhez való kötöttségét a halál után is jobban fenn kell tartanunk. A liturgiában is általános lett a „lélek üdvösségének” az emlegetése s ez azt a benyomást keltette, mintha az ember üdvösségét túlságosan spiritalizálnák, és a testnek csak mellékes vagy járulékos szerepet tulajdonítanánk benne.

Nem vitás, hogy a lélek „elválása” és az idők végén a testtel való újra egyesülése olyan misztérium, amelyet nem tudunk időbeli foglaiminkkal követni, azért a teológia nem is adhat kielégítő magyarázatot róla, sőt mégcsak nem is szemléltetheti kellőleg. A testnek az üdvösségben való szerepét azonban hangoztatnunk kell, különben nem maradunk hűek sem az ember igazi mivoltához, sem a kinyilatkoztatás adataihoz.

Ha az embert ontológiai síkon mérlegeljük, a testet nyugodtan mondhatjuk a szellemi lélek kifelé való megnyilvánulásának, realizálásának. A lélek kizárólag csak a testben és a testen keresztül

válík érzékelhetővé és csak ott fejthet ki „tevékenységet”. Tevékenysége pedig nem az önálló szellemi funkciók létrehozása, hanem a test éltetése, felemelése olyan mértékben, hogy az embernek legyen tudatos működése. A lélek annyira nem önálló létező, hogy a testen kívül, vagy általánosabban kifejezve, az anyaggal való kapcsolatán kívül nincs más módja arra, hogy magát kifejezze. Ezért pl. a lélekvándorlás tanát ellenkezőnek tartjuk az emberről alkotott igazi felfogással. Ugyanilyen szempontból hivatkozhatunk arra a két antropológiai megállapításra, amelyet J. B. Metz hangoztat (*Fries, Handbuch theol. Grundbegriffe* II,34). Az ember mint egész, testi származását illetően az evilági nemzési összefüggésből származik, de ha szellemi öntudatára és személyiségére gondolunk, akkor állítjuk, hogy egyúttal egészen a teremő Istentől is van, aki a lélek megalkotásánál nem okvetlenül sporadikusan, pontról pont-rai nyúl bele a teremtményi lét kapcsolataiba, hanem úgy hordozza az egészet és úgy hatja át, hogy az ember az egyedi származás ténön önmagát mindig felülmúlja a természetből le nem vezethető személyes szellemiség irányában. Vagyis olyan valami jön létre, ami az előzetes anyagi adottságokból nem következik magától értetődően. De még azt kell hozzá megjegyezni, hogy Isten teremő tevékenysége nem olyan valamit művel, amit a teremtmény nem tesz. Ő nem a teremtményi okság mellett és azon kívül működik, hanem megadja a teremtménynek, hogy saját képességét felülmúlja.

Az ember lényegi egységéből következik a második antropológiai megállapítás: a halált nem tekinthetjük úgy, mint két egyforma tényezőnek, a testnek és a léleknek a szétesését, ahol a lélek tovább folytatja az életét. Az ilyen szemlélet visszavezetne oda, hogy az ember csak járulékos egység, s a lélek számára a halál csak egy élmény lenne a sok más élmény között.

A test tehát az egész ember megjelenési formája: általa jelenik meg és fejezi ki magát a világban, mint személy. A test nemcsak anyagi halmaz, hanem a szellem által éltetett egész. Az ember megjelenésének mindig szellemi tartalma is van. Szellemisége kinyilvánul az arcon, a nézésben, a beszédben, a taglejtésben. Ezért valakinek a testi jelenléte mindig személyes találkozás, aminek szellemi nyoma is marad. Viszont földi létünkben a test nem válí maradék nélkül a szellemiség kifejezőjévé. A szellemi személyiségtől idegen irracionális tényezők és az anyagi környezet hatásai is tükrözöd-

hetnek rajta. Ezeket sokszor le kell győzni, hogy az igazságosság és a szeretet követelményei érvényesülhessenek.

Végül a testi létben kifejeződik az ember történetisége és közösségi természete is. A tér és idő meghatározott pontján élünk, vissza nem térő eseményekben részesedünk, s csak ezek által érzük el vagy mulasztjuk el egyéniségünk kibontakozását. Ugyanakkor a másokkal való kapcsolatnak is külső jelei vannak. A szeretet képessége, a gondolat kifejezése, az a támaszkeresés, amellyel a lét bizonytalanságát enyhítjük, mind ide tartozik. Sőt a nemiség is a közösségi irányulás alapvető kifejezője. Mivel tehát az ember eny nyire testi-lelki egység, azért állíthatjuk, hogy a „lélek” üdvösségében is jelen kell lenni valamilyen testi vonatkozásnak.

Ezt az állítást még alátámaszthatjuk azzal, ha hivatkozunk az üdvrend természetére. Isten az üdvösséget a földi embernek ígérte meg és ajánlotta fel. Azt is említettük, hogy az ószövetségi kinyilatkoztatás évszázadokon át nem beszél túlvilági üdvösségről, hanem csak arról, hogy a földi embernek áldást hoz és hogy őt célhoz vezeti. Az ószövetségi népnek az a meggyőződése, hogy Isten itt van köztük, itt választott lakóhelyet, s az ember földi tetteivel, imádságával, engedelmisségével, áldozatbemutatással fejezi ki előtté hódolatát.

Az Újszövetségben a megváltás terve azáltal teljesült, hogy a Logosz, a Fiú testben jelent meg és engedelmesen végrehajtotta az Atya parancsát. Tanítása, az evangélium hirdetése, érdemszerző tettei mind emberi megnyilatkozások voltak, sőt csodáit is, és kimondottan kegyelmi ténykedéseit is emberségének közbejöttével vitte véghez. Szavával, érintésével gyógyít, szavával oldoz fel a bűntől, s legnagyobb érdemszerző tette, a vértanúhalál vállalása szintén testi valóságban lejátszódó esemény. Az apostolok erre utalnak, amikor így fejezik ki magukat: „Őbenne nyertük el a megváltást vére árán és bűneink bocsánatát” (Ef 1,7). Feltámadása után is egész emberi valóságában képviselte a természetfölötti rendet: „Benne lakik testi formában az istenség egész teljessége, benne lettetek ennek a teljességnek a részesei” (Kol 2,9).

A tőle kapott kegyelem sem korlátozódik a lélekre, hanem „kiárad a szívünkbe” (Róm 5,5), azaz áthatja egész valónkat. A kegyelmi újjászületés az egész ember „újjáteremtése” azáltal, hogy a feltámadt Krisztus tagjai leszünk. Ha a kegyelem egyelőre nem érvényesül tapasztalható módon, hanem valahogyan a „szellem sík-

ján” rejtve marad, annak az az oka, hogy még le kell győznie a bennünk levő rendellenességet, a bűnre hajló természetet. Az apostol egyszerre beszél a „bűn testéről”, a „halál testéről” és az isteni dicsőséget magában hordozó földi emberről. A testről vallott keresztény felfogás tehát dialektikus jellegű. Amennyiben a test halandó és ösztönös, annyiban kifejezheti az Istentől való elfordulást, amennyiben azonban a hit és a szeretet vezeti életünket, annyiban már az új teremtmény kifejezői vagyunk (Róm 6,6; 7,20). A legnagyobb kegyelmi adomány, a Szentlélek jelenléte, szintén testi valóságunkra vonatkozik. A Szentlélek templomaivá leszünk, ő a záloga feltámadásunknak és megdicsőülésünknek, általa megdicsőíthetjük Istent testünkben (1Kor 6,20). A testiség tehát nemcsak e világi életünk formája és hordozója, hanem arra van hivatva, hogy a feltámadásban az üdvösséget, az istengyermeki megdicsőülést is kifejezze és hordozza.

A bibliai nyelvhasználat valóban nem egyszerűen a görög felfogást ismétli. A test, a *soma* nem annyira a lélek ellentéte, hanem inkább az egész ember tapasztalhatósága, létbeli aktualitása. Az ember úgy, ahogy van, testi lény, tehát nem elég azt mondani róla csupán, hogy van teste. Testi valóságban állunk kapcsolatban Istennel és a világgal. Viszont a halálban a test felbomlik, azért a halál utáni élet elgondolása nem könnyű.

A kinyilatkoztatás alapján annyit azonban állíthatunk, hogy testi életünk következményeként az örök életben nem hiányozhat sem az a kapcsolat, amely a közösséggel összefűz, sem az, amely a kozmosz felé mutat. Igaz, hogy a skolasztikus teológia elsősorban az egyéni üdvösség feltételeit és tartalmát fejtegette, de pl. az egyházatyák írásaiban még a szentírás szövegeinek közvetlen kiértékelését találjuk. Ismeretes Tertullian megállapítása: *caro cardo salutis*, az üdvösség hordozója a test, vagyis az egész ember. Ugyanazt akarja mondani mint Pál apostol, amikor az örök életet egészen a feltámadásra alapozza. Az élet akkor teljesül, akkor jut révbe, ha egész emberi valóságunk szerint osztozunk Isten életében.

Isten azt vezeti célhoz, amit alkotott. Ha az ember a természet rendjében testén keresztül a világhoz és a közösséghez van kötve, akkor célját is csak ilyen vonalon érheti el. Földi életünkben nem alakul ki a teljesség. Csak valamilyen téren keressük az igazságot, csak bizonyos erényeket gyakorolunk, csak valamilyen szempont szerint akarunk boldogok lenni. De mind az erények gyakorlásá-

ban, mind a bűnök elkövetésében szerepet játszik a világgal és a közösséggel való kapcsolatunk. Az igazságosság megköveteli, hogy a jutalom megfeleljen törekvésünk irányának, s a büntetés, illetve a cél elvesztése is azt a hiányt tükrözze, amelyet a bűnös élet okozott. Feltételezhetjük, hogy az üdvözültek életében a szeretet, a boldogság megosztása azt jelenti, hogy személyes tökéletességük alapján okoznak másoknak örömet, vagyis azoknak az értékeknek a felhasználásával, amelyek bennük kialakultak. Mind Istent, mind a megdicsőült világot saját egyéniségük szerint birtokolják, azért mindig van mondanivalójuk egymás számára. A test korlátaín felépülő egyediség így válik a gazdagság forrásává.

Az idő és az örökkévalóság fejtegetésénél már láttuk, hogy az ember számára a végső cél csak az abszolút jövő lehet. Vagyis olyan állapot, ahonnan már nem nézünk távolabbi célok felé, mert minden együtt van, ami az életet betöltheti. A valóságban ez az állapot a végtelen isteni életben való részesedés. Most azonban inkább csak formailag tekintjük, nem tartalma szerint, s azt állítjuk róla, hogy a földi fejlődéshez képest ez a befejezettség állapota. A cél csak olyan kikötő lehet, ahol az ember átéli, hogy mindazt megtalálta, ami személyes létének értelmet ad. Mivel ez végérvényes és maradandó állapot, azért itt nem folytatódik az idő. Az egymásutániság, a várás, a reménykedés, az előkészület mind átmegy az örökkévalóság sajátos állapotába, a birtoklásba és a jelenlétbe.

A cél úgy valósul meg, hogy az élet egész keresztmetszete szerint a végleges értékek hordozója lesz. Tehát nem mondhatjuk egyszerűen azt, hogy a vágyak teljesülnek, hiszen vágyainkat itt még legnagyobbrészt a pillanatnyi hiányérzet szüli, s a vágyak megfelelnek a szellemi látókörnek vagy az ösztön követelményeinek, ezért egyoldalúak és sokszor ellentétesek. Az élet folyamán maga a testi és szellemi fejlődés sok vágyat túlhalad. A felnőtt ember kinő a gyermekkor kívánságaiból, az öregnek mások az igényei, mint a fiatalabbnak. Összefoglalólag mégis azt mondhatjuk, hogy vágyainkat a rossztól való menekülés, a lét biztonságának keresése, a titokba való behatolás és a szeretet követelményei szülik. Ezeknek a megfogalmazása és jelentkezése más és más lehet az egyes életkorokban vagy a műveltség különböző fokain. Arra most nem térünk ki, hogy Isten színelátása, illetőleg az ő életében való

részesedés tartalmilag mennyiben elégti ki az ilyen igényeket, hanem csupán a mostani előre néző állapotot igyekszünk összehasonlítani a megérkezetség állapotával.

Ha a kinyilatkoztatás szövegeit figyelembe vesszük, az örök élet elsősorban úgy jelentkezik, mint szabadulás, mint megváltottság. Isten „letöröl minden könnyet”, megszűnik a sírás és az aggodás, semmiféle külső ellenségtől nem kell tartani, az élet többé nincs kitéve veszélynek (Róm 8,18; 1Kor 2,9; Jel 21–22). A cél tehát a felszabadultság érzését váltja ki. Azt az örömet, amelyet a beteg felgyógyulása után érez, de azzal a különbséggel, hogy ez az egészség végleges. Benne van a lét biztonságának az átélése is, mégpedig olyan módon, hogy az üdvözült tudatában van természetfölötti létmódjának, s azt is érzi, hogy Isten személyes szeretete biztosítja számára a megmaradást. A titkok feltárnak azáltal, hogy az üdvözült látja Istent, a mindenség létesítő okát és az üdvrend szerzőjét. A teremtet világ azt tükrözi számára, hogy benne Isten gondolata és akarateréje valósult meg. Saját magában pedig átéli a gondviselés titkát, ahogy őt szabadságának meghagyása mellett a cél felé vezette. Ugyanezzel a világos látással fogja át mások üdvözülésének az útját, sőt azokét is, akik bűnükkel kizárták magukat a létnek ebből a természetfölötti teljesedéséből. Azért itt már nincs kínzó homály, és senkinek az ajkára nem tölul az értelmetlenséget megoldani akaró „miért”. Az a vágy sem gyötör senkit, hogy nem kap szeretetet vagy, hogy az ő szeretete tehetetlen. Ott senki nem szorul segítségre, senkin nem kell könyörölni, senkit nem kell célhoz segíteni. A szeretet abban áll, hogy mindenki a saját értékeit közli. Személyes kitárulásával a másiknak akar örömet szerezni, s ebben semmi sem akadályozza. Ezért nincsenek megoldatlan problémák a személyek között.

A befejezetség azonban igazában a személynek a teljes magára eszmélése, önmagának megtalálása és megnyugvás a birtokolt értékekben. A földi életben mindig megmarad a kielégületlenség, és a szeretettel együttjár az aggodás, a törekvés és a fájdalom. Ezért itt az örök életet megvilágosító hasonlataink is egyoldalúak. A lélektani megfigyelés mégis azt mutatja, hogy akik igazán szeretnek, azok szerények, szelídek, elégedettek, s megéreznek valamit abból, ami örök, elpusztíthatatlan és kimeríthetetlen. Természetesen nem a nyugtalan, önző és ösztönös szeretetre gondolunk, hanem arra, amely a személyek kölcsönös értékelését és egybetartozását fejezi

ki. Amikor megtaláljuk igazi emberségünket, amikor a személyes találkozás az önzetlen jóakaratot, a megértést és együttérzést fejezi ki, akkor eltűnik a mindent lekicsinylő cinizmus és a mindenben kételkedő fölényeskedés. Ezért lehet tapasztalni, hogy az igazi hűség nem torpan meg a halál előtt sem, s az igazi erkölcsi erő nem retten vissza az áldozattól. Már itt a földi életben meg lehet sejteni, hogy vannak örök javak, s azok birtoklása valamilyen emelkedetesebb világba vezet bennünket. Az egészséges erkölcsi érzék megkülönbözteti a maradandó javakat a múlandóktól. Vannak dolgok, amelyeket szentnek tart és amelyeket nem akar sárba taposni. Ezekből a béke tekint felénk, s tudjuk, hogy birtoklásuk gazdagít. A halálban éppen az a fájdalmas, hogy úgy látszik, azt veszi el tőlünk, amiért érdemes volna élni, ami megérett a halhatatlanságra. Ezért a halál homályát csak az eleven hit oldhatja fel, amely arról biztosít, hogy odaát éppen az örök javakat találjuk meg. A halál akkor fáj, ha igazi szeretetet szakít el, vagy igazi eszme szolgálátát hiúsítja meg. A halált mint rosszat egyáltalán azért érezzük, mert van bennünk valami, ami ráirányult a maradandóságra, az örök igazságra és boldogságra.

Ezért a cél csak olyan állapot lehet, ahol egész személyi szabadságunkkal a legnagyobb jóhoz kötöttük magunkat. A szabadságnak ez a teljes érvényesítése kitarja a kaput a szeretet előtt. Itt már nem akarunk semmit visszavonni, itt már nincs megbánás és bizalmatlankodás. A cél nyugalmaiban benne van a személyes döntés, az eszményi magatartás és a lét rendjének objektív felmérése. Az üdvösség állapota meghozza a teljes győzelmet a múlandóság és az idő fölött. Ezért a cél hazatalálás. Nemcsak szubjektív érzés szerint, hanem a valóság egész keresztmetszete szerint. Viszont könnyű meglátni, hogy az ilyen hazaérkezés csak az előzmény befejezése lehet. Az ember oda érkezik, ahová földi törekvéseivel elindult. Az üdvösség rendje felemeli és megnemesíti szabadságunkat, nem pedig szűkíti. Az volna a legnagyobb igazságtalanság, ha Isten az örök cél állapotával jutalmazna olyanokat, akik nem keresték ezt a célt, illetőleg a jó szolgálatával nem akarták magukban kialakítani. Ugyanilyen igazságtalanság volna az is, ha valakinek egész erkölcsi törekvése rajta kívülálló ok miatt megghiúsulhatna. A boldogság azért lehetséges, mert az örök életben mindenki a saját hazatalálását éli meg. Oda jutott el, ahová legnemesebb óhajta szerint vágyódott, még akkor is, ha ez az óhaj nem kristályo-

sodott ki benne úgy mint a személyes Istenbe vetett hit, hanem csak úgy, mint magasabb igazságnak és hatalomnak, illetve szeretetnek a szolgálata.

A kép fordítottja is lehet valóság. A kárhozat is mindenkinek az egyéni céltalansága. Arra eszmél rá, hogy hamis célt kergetett, a dolgok rendjét másította meg és szellemi kitárulás helyett bezárkózott önzésébe. A bűn, a gonoszság a szellemi szabadság elutasítása. Aki lelkiismerete ellen cselekszik, az mindig múlandó javak szolgálatába állítja magát. Nem hoz olyan döntést, amely az idő felett is érvényes volna, s amely győzne a halál fölött. Aki nem tudta magát átadni a szeretetben, az nem lépett kapcsolatba az örök szeretettel. Aki nem kötötte a sorsát az erkölcsi rend örök javaihoz, az nem győzhette le az élet esékenységét és sebezhetőségét. Aki nem tudott megbocsátani, annak személyes problémái nem oldódhattak meg. Ezért mondjuk, hogy a cél, a hazatalálás csak erkölcsi törekvés jutalma lehet.

A remény végleges megvalósulását üdvözülésnek, üdvösségnek nevezzük. Ma mindazt értjük alatta, amit Krisztus megváltói ténykedéséből kapunk, mint végleges célt és jutalmat. A régi magyar *id* szó a szentet, a kiválót, az egészségest juttatja eszünkbe. A német *Heil* ugyancsak az egészség, a bajtól való mentesség képzetére építi a végső célt. A szónak a szentírásban is megvan a fogalmi tisztulása és gyarapodása. A héberben az üdvösség szó a *szabadulás* származéka. A bibliai szerző látja, hogy a világ magától csak kint, verítéket és halált hoz. A Teremtés könyvének 1–11 fejezete a bűn elhatalmasodását és az emberi élet süllyedését tükrözi. A szabadulás csak Istentől jöhet, aki mindenható, aki a világot jónak teremtetten és az embert baráti szövetségre hívta meg. A szabadításhoz a távoli alap Isten igazságossága és hűsége. Ha Isten kiválaszt egy népet, feladattal bizza meg, kimutatja hűségét az ígérek teljesítésében, akkor biztos, hogy ő mindig ilyen marad. Eleinte csak azt várták, hogy az igazságosság a közösség életében érvényesül: a nép vétkezik, bűnhődik, de megéli sorsának jobbra fordulását is. A Második Törvénykönyv, Jeremiás és Ezeiel azonban már az egyéni jutalmat és büntetést is hangoztatja. Az ószövetségi hitben Jahve olyan, amilyennek az üdvtörténeti tapasztalás mutatta: megszabadít az ellenségtől, győzelmet ad, segít, kiment a veszélyből, meggyógyít a betegségtől. Ő az erős szabadító, az „üdvösség szarva” (Zsolt 18,3), az üdvösség sisakja (Iz 59,17). Megmenti a szegényt és a megaláztatottat (Zsolt 72,4) és megalázza az elbizakodottat (1Sám 2,9). Egyes embereket is felhasználhat a szabadulás megvalósítására (bírák, Saul, Dávid). Az ilyen közvetítés gondolata

végigvonul az Ószövetségen. Isten a végleges szabadulást majd a Messiás által hozza.

A fogság előtti prófétáknál a nép szabadulása kapcsolatban van az ellenség fölött tartott ítélettel. A fogság után, Deutero-Izajás már egyetemes üdvösségről beszél. Az ország pusztulása (Izrael, Juda) után már nem lehetett szó emberi biztosítékokról. Amellett a pogányokkal folytatott szellemi küzdelemben az istenfogalom is tisztul, s a gondviselésről vallott felfogás is szellemibb, egyetemesebb lett. Iz 49,6-ban pl. már ezt olvassuk: „Kevés az, hogy te Jákob törzseinek helyreállításában és Izrael maradékainak visszatérítésében légy a szolgám. Nézd, én a nemzetek világosságává tettelek, hogy üdvösségem elérjen a föld széléig”. A híres „Ebed-Jahve” énekben Jahve szolgája az üdvösséget önként vállalt szenvedésével szerzi meg (Iz 52, 13-53, 12). A fogságból való szabadulás a végső szabadulás előképe, s az az utóbbi már olyan színekben jelentkezik, hogy nem vonatkoztathatjuk csupán földi eseményekre. Isten intézkedése valamilyen végleges megoldást hoz, vagyis itt már jelentkezik az eszkatologikus jelleg. Isten tevékenysége nem merül ki történeti tetteiben, s uralma, az országa is több, mint ami a nemzetek életében tükröződhet. A tőle kapott szabadulás megmarad örökké, üdvössége nem szűnik meg (Iz 51,6).

Az üdvösség várása egyet jelent az Isten felé való fordulással. A szabadulás előfeltétele a megtérés, a bűnbánat, a szövetség hűséges megtartása (Jer 4,14). Viszont Isten nagylelkű a megbocsátásban: „Meggyógyítom elesettségüket, megajándékozom őket szeretetemmél, mert már haragom elfordult tőlük” (Oz 14,5). Ezekiel abból vezeti le a szabadulást, hogy Isten dicsősége felragyogott népe fölött, sőt kísérte történelme folyamán, s ez a dicsőség nem homályosodhat el a népek előtt (20 és 36. fejezet).

A próféták azt is meglátják, hogy az egyén üdvössége hozzá van kötve a közösség, sőt az egész világ megdicsőüléséhez. Iz 65,17–25 arról beszél, hogy kegyelem, igazságosság és béke lesz osztályrésze a szegényeknek, elnyomottaknak, szerencsétleneknek, árváknak és özvegyeknek egyaránt, s mindez olyan környezetben, ahol a természet ellenséges erői sem érvényesülnek többé.

Az Újszövetség is a *soteria* = megmentés, szabadulás szóval jelzi az üdvösséget. Az valósul meg, amit az Ószövetség előre hirdetett. Az üdvösség történeti úton jön, Krisztus személye által. Jelenléte az üdvösség biztosítója. A Jézus név (Jeshua, Jehoshua) is

azt jelenti, hogy Jahve szabadít. Jézusban az örök Fiú lett emberre, azért emberi élete az isteni személy megnyilatkozása. Mivel egy lett közülünk, azért mindnyájunkat képvisel az Atya előtt, s joga van ahhoz, hogy saját sorsában, saját dicsőségében részesítsen. Tanítása, élete, szenvedése, halála és feltámadása kifelé is bizonyítja, hogy mindnyájunk üdvösségét munkálja. Meghozza a szabadulást a bűnből és a halálból (Róm 8,1–3; Gal 2,15–21). Másban nem is lehet üdvösségünk, csak őbenne (ApCsel 4,12), hiszen senki nem lehetett olyan értelemben közvetítőnk, mint ő. Az üdvözítés terve öröktől fogva megvolt az Atyában, de Krisztus feltámadásáig elrejtett titok marad (Ef 1,3–23). Földi életünkben azonban csak reményben birtokoljuk az üdvösséget. A kegyelem Isten gyermekeivé tesz, ezért jogunk van a mennyei örökséghez, de érdemeket is kell rá szerezni azáltal, hogy kitartunk a hitben és tevékeny szeretetben. Amikor a keresztségben magunkra öltjük Krisztust, vele együtt a Szentlelket is úgy kapjuk meg, mint örökségünk foglalóját (Ef 1,14). Az üdvösség tehát rejtett módon itt van, de még várni kell rá és imádkozni érte (2Tim 2,10; 1Pét 2,2).

Pál apostol különlegesen kiemeli üdvösségünknek Krisztussal való kapcsolatát. Amenyiben a hitben azonosítjuk magunkat vele, annyiban vagyunk Isten gyermekei és annyiban osztozunk az ő fiúi örökségében. Az Atya őbenne választott ki és hívott meg bennünket az üdvösségre. A keresztségben tagjai leszünk titokzatos testének, s így saját dicsőségét kiáraszthatja ránk is. Számára sem közömbös az, hogy kiket és hányat üdvözít, hiszen csak a megdicsőültek összessége révén éri el megváltói teljességét (Ef 1,23).

Krisztus élete, szenvedése és kereszthalála érdemszerzés volt. Legyőzött minden hatalmat, amely az üdvösséget gátolhatta: a bűnt, a halált és a démoni erőket. Általa az Atya kiengesztelődött a világgal (2Kor 5,14), s feltámasztásával igazolta, hogy újjáteremti az egész világot. Így az egyéni üdvösség a megdicsőült kozmosz keretében valósul meg.

Ha földi életünkkel hasonlítjuk össze az üdvösséget, meg kell különböztetnünk negatív és pozitív oldalát. Negatív oldala a meg-lévő rossztól, a bűntől, bajtól és a haláltól való szabadulás. Pozitív oldala pedig az isteni életben való részesedés, amely az egész emberre vonatkozik, tehát magába foglalja a test feltámadását is. A földön a bűntől való megigazulás már az üdvösség rejtett elővételezése. A túlvilágon az teljesedik, amit már itt birtokolunk. Így

a jelen és a jövő összefügg. A kegyelmi állapot itt még elveszíthető. A végleges üdvösség csak annak jár ki, akit a halál a megigazultság állapotában talál. A kinyilatkoztatás az üdvösséget úgy írja le, mint Isten színelátását, illetőleg az ő bírását. Csak Isten végtelensége adhatja meg az élet teljességét, hiszen szellemi képességeink nyitva állnak a végtelen távlatok felé.

A kinyilatkoztatás szerint az üdvösség egyúttal *természetfölötti állapot*, Isten életében való közvetlen részesedés. Másrészt viszont úgy beszél róla, mint az emberi élet egyetlen céljáról. Ezért a cél elvesztése teljes felsülés, kárhozat, örök halál. Ezzel a két állítással a kinyilatkoztatás rávilágít az emberi lét alapvető titkára és nyugtalanságára. A halál azt mutatja, hogy nincs olyan természetes cél, amelynél az életünk véglegesen kiköthet. A célt viszont keressük és szeretnénk megvalósítani. A természetes haladás mind az élet emelkedettebbé tételét, békésebbé tételét szolgálja. A törtenelmi vallások is kifejezik a vágyat valamilyen megváltás és hazatalálás után. A keresztény tanításban az embert létének egész terjedelmében úgy kell tekintenünk, mint Isten üdvözítő tervének tárgyát. Ő azért nem alkotott természetes célt, mert természetfölötti életközösségre hívott meg. Ezzel azonban nem kívánt tőlünk erőnkön felüli teljesítményt, hiszen a meghívással és a megváltással a természetfölötti erőket rendelkezésünkre bocsátotta.

Az üdvösség tehát természetfölötti állapot. Hagyományos teológiai szóval kifejezve: Isten színelátása és az ő életében való részesedés. A természetfölöttiség azonban nem azt jelenti, hogy valamilyen idegen világba kerülünk, amely törést okoz az élet vonalában. Az ilyen elgondolásnak ellent mond az, hogy az isteni életben való részesedés már itt a földön lehetséges, és ez a kegyelmi állapot nem terel el földi feladatainktól, nem tesz bennünket idegenekké a világban. Mivel a jelen üdvrendben Isten nem adott természetes végső célt, hanem csak természetfölöttit, azért biztos, hogy emberiségünket már eleve ennek a befogadására alkotta meg. Teremtett létünkben ugyan nem következik az üdvösségre való rendelés, az mindig ajándék marad, saját erőnkben nem is érhetjük el, de ha Isten felajánlja, akkor elfogadhatjuk és megtaláljuk benne az élet teljességét.

Hozzá kell még vennünk, hogy mivel létünk személyes lét, azért az üdvösséget sem tapasztalhatjuk meg másban, csak valamilyen *személyes találkozásban*. A tárgyakkal kapcsolatos élmények csak

természetünk vonalán gazdagítanak, de a saját én-te viszonyba nem lépnek bele. Személyekkel való találkozás nélkül nincs igazi magunkra eszmélés, nincs olyan kitárulás, amely békét és megnyugvást hozna. Más személyek keresése egyúttal a magunk keresése. Amikor összemérjük velük magunkat, amikor hozzájuk igazodunk vagy kitárjuk bensőnket, akkor magunkat is jobban megismerjük, s aszerint mérjük fel szellemi gazdagságunkat, hogy mit tudunk nyújtani másoknak vagy mit kapunk tőlük. De a pusztán emberi kapcsolatok összessége sem lehet végleges hazatalálás. A szellem végtelenbe nyúló igényeit emberi személy nem elégítheti ki, és főleg halandó mivoltunk miatt nem nyújthat támaszt a lét veszélyeztetettségében. Horizontálisan, a jelen élet adottságai között csak a „képmást és a hasonlatosságot” látjuk, vagyis azokat a személyeket, akiket Isten saját hasonlatosságára teremtett. A képmás rejtett módon eszünkbe juttatja az örök valóságot, akiben a lét teljessége személyes elevenségben van meg. Az üdvösség lényege a végtelen személlyel való találkozás, akiben a lét teljessége tárul ki előttünk. Ez már függőleges irányú kapcsolat, vagyis mindenestül természetfölötti, az én-te viszony mégis ebben válik teljessé. Itt az ember feleletet kap minden kérdésre és a végtelen szeretet jóindulatában megéli a szabadulást mindentől, ami örömét beárnyékolhatná.

Mivel az ember történeti lény, azért üdvössége is *történeti síkon valósul meg*. Isten kezdettől fogva felajánlotta, de az ember esékensége és bűne miatt szükség volt a megváltás drámájára. Isten egyetemes üdvözítő akarata továbbra is fennáll (1Tim 2,5), de az embernek a hiten vagy legalább az erkölcsi rend szolgálatán keresztül azonosítania kell magát Krisztussal, az üdvösség szerzőjével. Krisztus intézményesítette az üdvösség kiadását olyan értelemben, hogy azt az egyházat tette meg a természetfölötti rend hirdetőjének és képviselőjének, amelynek ő a feje. Bár a kegyelem szélesebb körben terjed, mint a látható egyház, de minden kegyelem az egyházon keresztül árad ki. Az egyházra bízott kinyilatkoztatás adja meg a hivatalos eligazítást az üdvösség útján, s a kegyelem eszközei, az áldozat és a szentségek részesítik az embert a feltámadt Krisztus életében. Az evangéliumi erkölcsi rend is elsősorban a lelkiületet akarja alakítani, s így a Krisztushoz való hasonlóság lehetővé teszi, hogy már itt elővételezzünk valamit az üdvösség békéjéből és boldogságából. Az egyház tehát nem önálló

intézmény az üdvösség rendjében, hanem történeti megvalósítója annak, amit Krisztus halálával és feltámadásával megszerzett. Nem az a feladata, hogy egy legyen a kulturális vagy hatalmi közösségek közül, hanem az, hogy a mindenkori ember számára képviselje az örök célt és birtokolja a hozzá vezető eszközöket.

A kinyilatkoztatás az üdvösséget egyben *megdicsőülésnek* mondja. Krisztus maga is azt kéri az Atyától, hogy földi életének érdekei miatt adja meg neki a Fiúnak kijáró dicsőséget (Jn 17,5). A benne hívőknek megígéri, hogy részesíti őket abban a dicsőségben, amelyet az Atyától kapott (uo. 22). Máskor arra hivatkozik, hogy akik érte elhagyták a földi javakat, az örök életben az ő hatalmában részesednek (Mt 19,28). Szent Pál azt tanítja, hogy az igazak teste dicsőségben támad fel (1Kor 15,44). Krisztus hasonlóvá teszi halandó testünket megdicsőült testéhez (Fil 3,21). Tartalmilag ez a dicsőség az istenfiúság külső megnyilvánulása lesz. Rejtett módon már most magunkban hordozzuk, de külsőleg csak az örök életben öltjük magunkra. Akkor nyilvánvaló lesz, hogy Isten gyermekeivé fogadott, s annak megfelelő sorsban részesít. A biztosíték itt is a Krisztussal fennálló közösség: amennyiben részesei vagyunk megpróbáltatásainak, annyiban részesei leszünk dicsőségének is (2Kor 4,17).

Az élet a szentírásnak egyik legjellegzetesebb szava. A régi szemita felfogásban az élet nemcsak tudatos emberi létezés, hanem hozzátartozik az egészség, a jólét, a boldogság is. Az élet ezeknek a javaknak nem előfeltétele, hanem foglalatja. Az élet teljességét Isten birtokolja, ő az élő Isten (MTörv 5,25; Józs 3,10; Jer 23,36). Vele szemben a pogányok bálványai élettelenek, tehetetlenek, holtak. Isten örökké él (MTörv 32,40). Emberi elgondolás szerint öbenne is az élet a legnagyobb valóság. Isten a saját életére esküszik (Iz 49,18), az ember pedig Isten életére, vagy az élő Istenre. Az Ószövetségben negyvenszer találkozunk ezzel az esküformulával. Az életet Isten adja és ő veszi el. Aki hozzá szegődik, az az élet útját járja, aki ellene fordul, annak sorsa az örök halál. „Aki Istent keresi, élni fog” (Am 5,4; 6,14). „Aki engem megtalál, életet talál” (Péld 8,35). Mivel a túlvilági igazságszolgáltatás még kívül esik a vallási horizonton, azt remélik, hogy Isten a hűséget és engedelmességet hosszú élettel jutalmazza. A Zsolt 16,10 azt a nagy kegyet kéri, hogy Isten szabadítsa meg a halál birodalmától.

Az evangéliumok szerint Jézus az életet úgy igéri, mint a földi érdemek jövődő jutalmát: „Ha az életre be akarsz menni, tartsd meg a parancsokat” (Mt 19,16). Az ítéletkor „az igazak bemennek az örök életbe” (Mt 25,46). János evangéliuma azonban sokkal jobban kiszélesíti az élet fogalmának körét, mint a szinoptikusok. Az élet teljességét az Ige hordozza s ő adja tovább az embernek mint világosságot (Jn 1,4). Az ősi forrás azonban az Atya: „Amint az Atyának élete van önmagában, úgy megadta a Fiúnak is, hogy élete legyen önmagában (uo. 5,26). A Fiú azért jött, hogy

az emberek megkapják az életet, sőt bőségesen megkapják (10,10). A hit által már itt a földön részesedünk benne: „Aki hallgat tanításomra és hisz abban, aki engem küldött, annak örök élete van” (5,24). „Aki hisz bennem, annak örök élete van” (6,47). Aki hisz az ő nevében, abban megvalósul a természetfölötti újjászületés, ezért Isten gyermeke lesz (1,13). Ez az élet tehát nemcsak a túlvilágon vár ránk, hanem már itt van, magunkban hordozzuk, s amíg tetteinket a hit és a szeretet vezeti, addig kifelé is tanúsítjuk. Az eukarisztiát úgy kaptuk, mint ennek a krisztusi életnek a táplálékát: „Amint én az Atya által élek, úgy aki engem eszik, az általam él” (6,57). A hit által kapott természetfölötti élet olyan adomány, amely a halál felett is győzedelmeskedik: „Atyám akaratára az, hogy aki látja a Fiút és hisz benne, annak örök élete legyen, s hogy feltámasszam az utolsó napon” (6,40). Ilyen értelemben az oltáriszentség is a feltámadás záloga (6,54).

A szentírás tehát az üdvösséget azonosítja az örök élettel. Ennek az életnek szerzője Krisztus (ApCsel 3,15). Feltámadásában igazolta, hogy benne az élet nyilvánult meg, s az apostol arról tanúsodik, hogy „kezükkel tapintották” ezt az életet, s ezt hirdetik az embereknek, mint megváltást (Jn 1,1–3). Már említettük, hogy a szentírásban az élet nem egyszerűen létezés és megmaradás, hanem tevékenység, öröm, személyes kapcsolat. Krisztus ezekre a sajátságokra is utal. A hűséges szolgának ezt mondja: „Menj be urad örömébe” (Mt 25,21). A virrasztó szolgákat és a hűséges tanítványokat asztalhoz ülteti országában (Lk 12,37; 22,30). A menynek országát másutt is szívesen hasonlítja ünnepi lakomához. Az öröm és a tevékenység abból is érthető, hogy az örök élet nem más, mint Isten elelenségébe, végtelen szellemi intenzitásába való bekapcsolódás, mégpedig ahhoz hasonlóan, ahogy a feltámadt Krisztus már beöltözött ebbe az életbe. A megváltás alaptörvénye az, hogy ha „vele együtt szenvedünk, vele együtt meg is dicsőülünk” (Róm 8,17). A szőlővessző a szőlőtő életét éli, a test tagja pedig a főnek az életét. Az ilyen kijelentés is az élet megosztását jelenti: „Még ma velem leszel a paradicsomban” (Lk 23,43). Az apostol számára a halál azért nem félelmetes, mert reméli, hogy az Úrral lesz (Fil 1,23), s a hívőknek is ezt a tanítást adja vigasztalásul (1Tessz 4,17).

A hagyományos teológia az örök élet *tartalmát*, illetőleg annak lényegét az Isten szinelátásában jelölte meg. A földi élethez mérten

az újdonság és a természetfölöttiség abban nyilvánul meg, hogy az üdvözültek színről-színre látják Istent, s így közvetlenül belekapcsolódnak életébe. De hogy ez részleteiben mit jelent, hogyan válik emberi élménnyé, arra a kinyilatkoztatásban túl kevés támpontot kapunk. Az egyházatyák elsősorban arról beszélnek, hogy az Isten jelenléte megvilágosítja és elevenné teszi azt a hasonlóságot, amely már bennünk van a teremtés által és méginkább a kegyelem révén. Ők a *theosis* és a *deificatio* szavakat használják s így akarják kifejezni azt a meggyőződést, hogy a megdicsőült élet isteni vonásokat ölt magára. Valamit már a földi életben is magunkban hordozunk ebből, amikor a megigazulás által Isten gyermekeivé válunk. Az isteni életben való részesedés a földön abban áll, hogy a hit fénye új megismerési módot ad, a reményben mintegy elővételezzük az örök élet javait, s a szeretet arra képesít, hogy Isten békéjével, jóakaratával és odaadásával nézzük kötelességeinket. A túlvilágon a hit és a remény megszűnik, mert Isten jelen lesz, mint teljes igazság és mindent betöltő érték. Nem kell többé a távolban keresni, jelekből kiolvasni, mert úgy mutatja meg magát, ahogy van: teljes végtelenségében és világfelettségében. Viszont így teljessé válik a szeretet kapcsolata, s abból táplálkozik az öröm és a boldogság. Jelenléte azonban nemcsak lélektani hatást fejt ki, hanem a lét rendjében is véglegesíti az életet az üdvözültekben. A kapott isteni sajátságokat abban foglalhatjuk össze, hogy a megdicsőült emberen tükröződik az istengyermeki sajátság, s életnyilvánulásai is olyanok lesznek, mint a gyermeké az Atya házában: betekint titkaiba és birtokolja javait.

Ma az örök élet tartalmának és élményszerű kifejtésének kérdése azért került előtérbe, mert az ember a tudomány és a technika kifejlesztésével gazdaggá, változatossá és érdekessé tette a földi életet. Önként adódik a kérdés, hogy mi többet, mi újabbat adhat a vallás, illetőleg az üdvösség. Igaz, hogy egyénileg a földi élet korlátozott és véges, de legalább mozgalmas és tele van feszültséggel. Ehhez mérten a régi kifejezések, mint az örök nyugalom, Isten szinelátása, stb. azt a látszatot keltik, hogy a cél, a beérkezés szükségszerűen magával hozza a megmerevedést és az unalmas egyhangúságot. A mai alkotó ember saját nagyságát inkább az igazság keresésében látja, nem a végleges megtalálásban; inkább a fejlődésben, nem a a beérkezettségben, inkább a rossz elleni küz-

delemben, nem a jó birtoklásában. Hogyan viszonylik ehhez az isteni életben való részesedés?

Mivel Isten szellem, azért az ő életében való részesedést is csak úgy gondolhatjuk el, mint a szellemiségnek a fölényét a testiség fölött. Erre céloz az 1Kor 15,44 is, amikor a feltámadásra vonatkozóan ezt mondja: „Érzéki testet vetnek el, szellemi test támad fel”. Ezen a téren egyébként csak a feltámadt Krisztus megjelenései igazíthatnának el, viszont ő sem tárta fel apostolai előtt a túlvilág természetfölötti arculatát. Csak annyit mutatott meg magából, hogy testi valóságban él, és többé nincs kötve a mi világunkhoz. Amennyiben azonban az örök élet a végső cél, teljes joggal megállapíthatjuk róla, hogy olyan értelmű biológiai kibontakozás nincs benne, mint amilyen a földi életet jellemzi. Krisztus külön is említi a korabeli zsidó eszkatológiával szemben, hogy ott „nem nősülnek és nem mennek férjhez, hanem úgy élnek mint Isten angyalai” (Mt 22,30). A férfi és a nő kettősségének megvan az érzelmi és szellemi színezete is, és ez a megdicsőült állapotban is hozzájárulhat az élet gazdagításához. Biztos, hogy valamilyen formában az anyagvilág is megdicsőül, de arról semmit sem tudunk, hogy az üdvözültek testi valóságának ez mennyiben lesz része és kiegészítője. Valamilyen kapcsolatnak meg kell maradnia, hiszen az ember teremtése alapján az anyagvilágra van utalva: ez hordozza létét, ez adja táplálékát, belőle meríti tudását, ezért az anyagi kozmosz a végső célnál is megmaradhat az élet keretének. Annál inkább, mivel ott már egészen tükrözni fogja Isten bölcsességét, teremtő erejét és gondviselő jóságát, tehát szemlélete az állandó hála és dicsőítés forrása lehet. Ugyancsak megmaradhat olyan értéknek, amely alkalmas a szeretet kölcsönös megnyilatkozásának jelzésére, mint ahogy az ajándék itt a földön is a figyelemnek és szeretetnek a jele.

Az Isten életében való részesedést csak a színélátás alapján tárgyalhatjuk. Isten az üdvözültek számára is transzcendens marad, közvetlen látása csak úgy lehetséges, ha a teremtmény különleges természetfölötti képességet kap rá. Emellett még azt kell figyelembe venni, hogy Isten transzcendenciája mellett is áthatja minden teremtményét, belülről tudja felemelni és képességeit maga felé irányítani. Végül nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a színélátás személyes találkozás a szeretetben. Az élet megosztása ebből következik. Isten minden világfelettsége ellenére kitárul

teremténye előtt, érezteti vele, hogy ő az igazság, minden létnek a magyarázata és minden titok megfejtése. A színelátásában az ember megkapja azt a képességet, hogy saját erején és érdeklődési körén túl mintegy Isten szemével nézze teremtőjét és a teremtett világot. Ennek alapján Istenben szemléli a végtelen létet, hatalmat, szentséget és dicsőségét. Isten gondolatából kiindulva nézi a teremtett dolgokat, s úgy érzi, hogy feltárul előtte az anyagvilág titka és megoldódik a történelem rengeteg kérdőjele. Megérti, hogy miért teremtette Isten a világot, miért engedte meg a bűnt, miért alkotott természetfölötti rendet, s főleg átéli azt, hogy mindennek a végső magyarázata az a szeretet, amely Istenből, az Atyából a Fiún és a Szentlelken át kiárad a világra. Ugyanekkor ezt a szeretetet egészen személyesnek is érzi, amely teljes intenzitásával őrá irányul, őt vezette célhoz és teszi boldoggá. Az ilyen személyes találkozás elegendő ahhoz, hogy az egész örökkévalóságot betöltő párbeszéd alakuljon ki. Mivel Isten végtelen, itt mindig van mondanivaló, kérdeznivaló, s ez a végtelenség áll a teremtett személyekkel fennálló kapcsolat háttérében is. Mindenki úgy érzi, hogy állandóan új meglátásai vannak, új értékeket talált meg, azért mindenki felé van közölni valója, s ugyanakkor tőlük is elfogadja a személyes kitárulást, amely szintén tele van tartalommal.

Az Isten életében való részesedés a *boldogság állapota*. Mind a metafizikai istenfogalom, mind a kinyilatkoztatott istenkép azt igazolja, hogy a magától való örök létező minden értéket végtelen fokban birtokol, teljesen elég önmagának, tehát egészen boldog. Az újszövetségi kinyilatkoztatás még azt is kifejti, hogy Isten igazi titka a végtelenségnek a háromszemélyű birtoklása, illetőleg az élet teljességének a születés és a belső származás útján való állandó közlése és elfogadása. Neki semmiye sem hiányzik, létét semmi nem veszélyezteti, s a személyes szeretet igénye is teljes kielégülést talál abban, hogy az Atya szereti a Fiút a Szentlelekben, és a Fiú ugyanazzal a szeretettel tekint vissza az Atyára. Élete tehát maga a boldogság, ezért a boldogság forrása lehet teremtményei számára is.

Az ember teljes és végleges boldogságáról csak a kereszténység mer beszélni. A filozófia legfőljebb relatív boldogságot emleget, amely a körülményekhez mértén kielégíti az ember igényét, illetőleg megadja neki az értékek békés élvezetét. Mindennapi nyelven a boldogság fogalmában nagy szerepet játszik az ösztönös kíván-

ságok kielégítése. *Kant* mint filozófus úgy beszél a boldogságról, mint eszményi állapotról, amelyet vágyainkból kiindulva megrajzolunk, de hozzáteszi, hogy az erkölcsi törvény teljesítésének tudata szintén hozzátartozik (*Kritik der Urteilskraft*, 83§). *N. Hartmann* sem tudja másként elképzelni a boldogságot, csak úgy, ha benne van az erkölcsi jó is. Érthető, hiszen a személy méltóságát csak ez fejezi ki. Továbbá erkölcsi szempontok nélkül a szeretet igénye sem találhat kielégítést, hiszen a szeretet lényegi összetevője a tisztelet, a kiválóság elismerése és a bizalom kifejezése. Ezek pedig erkölcsileg értékes tetteket és következetes magatartást tételeznek fel.

Boetiusz meghatározása szerint a boldogság olyan állapot, amelyben minden jó teljes harmoniában együtt van (*De consol. phil.* ML 63, 724). *Szent Tamás* ugyanakor az ember végső tökéletességét látja benne (I. II. qu. 3. a. 2.). Tamás ezzel rámutat a boldogság egyéni és személyes mivoltára is. Csak azok a javak boldogítanak maradandóan, amelyek meggyógyítják természetünk elesettségét és feledtetik emberségünk ellentmondásait vagy korlátait. Isten úgy boldogít, hogy magához emel, és megadja azt a szellemi emelkedettséget, hogy az ő szemével értékeljük az örök javakat. A földi életben a javak megszerzése nem jelenti egyben az erkölcsi tökéletesedést is. Ezért mondhatta Krisztus: „Mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, de lelke kárt vall?” (Mt 16,25).

A kinyilatkoztatás határozottan tanítja, hogy az örök élet a boldogság állapota. Jézus a hegyi beszédben az erények követőit boldognak mondja, s boldogságuk abban áll, hogy övék a mennyek országa, meglátják Istent, vigasztalást, irgalmat, kielégítést nyernek. Pál apostol is a kinyilatkoztatott tanítást közli, amikor állítja, hogy „a jelen élet szenvedései nem mérhetők az eljövendő dicsőséghez, amely majd megnyilvánul rajtunk” (Róm 8,14). Vagy más helyen: „Szem nem látta, fül nem hallotta, emberi szív föl nem fogta, amit Isten azoknak készített, akik őt szeretik” (1Kor 2,9).

Az örök célnál a teljes boldogság azért lehetséges, mert egyrészt maga az ember tökéletessé vált, másrészt azt a teljes jót birtokolja, amely akarátának tárgya lehet. A tökéletesedés azáltal megy végbe, hogy a „testi ember” egészen „lelki emberré” vált, s ezzel ki-nőtt ösztönös vágyaiból. Viszont annál inkább értékeli a szellemi javakat: az örök igazságot, irgalmat, Isten szentségét, hatalmát, mindenhatóságát, leereszkedését. Ugyanakkor a teremtet javakon

sem kell senkivel sem osztoznia, hiszen nem szorul rájuk, hogy életét fenntartsa vagy gyarapítsa. A feltámadt test is annyira osztozik a szellem hajlékonyságában, hogy feloldódik az a kötöttség, amely itt még az érzékszervek és az idegek teljesítőképességének korlátaiból folyik. A megúnás és a fáradság nélküli örök tartamot csak a szellem dinamizmusa biztosíthatja.

Az örök cél természetfölöttiségét legjobban az jelzi, hogy az üdvözültek „színről színre látják Istent”. Ezt a kiváltságot az ember csak a halál után, az örök hazában kaphatja meg, mint végleges adományt. A természetfölöttiséget a szentírás minduntalan igazolja. Ha egyszer Isten párbeszédet kezdett az emberrel, nyilvánvaló volt, hogy jelentkezik a teljes megismerés, a közvetlen látás gondolata is. Mózes ki is fejezi ezt a kívánságot: „Hadd lássam dicsőségedet”. A válasz ez volt: „Megteszem, hogy elvonul előtted egész fényességem, és kimondom előtted a Jahve nevet. Kegyes vagyok ahhoz, akihez akarok, és megkönyörülök azon, aki nekem tetszik. Azután hozzáfűzte: De arcomat nem láthatod, mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon... Ha majd elvonul előtted dicsőségem, hátulról látni fogsz, arcomat azonban nem láthatod” (Kiv 33,18–23). Isten dicsősége (kabod Jahve) az a fényesség, amely megmutatkozott a felhőben és az az erő, amely csodákat művelt. Ezeken keresztül azonban csak messziről és „hátulról” lehet őt felismerni. A későbbi próféták is beszélnek látomásokról, de egyik sem állítja, hogy magát Istent szemlélte volna. Izajás csak trónról beszél és arról, hogy a trónon ülőnek a palástja betöltötte a szentélyt (Iz 6). Ezekiel és Dániel sem mondanak többet, csak annyit, hogy a trónon ül „valaki”, aki hasonló az emberhez, s akinek angyali seregek szolgálnak. Ezt a képet veszi át a Jelenések könyvének 4. fejezete is. Amikor Pál apostol különleges ki nyilatkoztatására hivatkozik, azt írja, hogy elragadtatott a harmadik égig, de hogy testben-e vagy testen kívül, azt nem tudja. Halott titkos ígéket, de a közvetlen látásra ő sem hivatkozik. Ellenben

az 1Tim 6,16-ban világosan állítja, Isten „megközelíthetetlen fényességben lakik, akit senki sem látott és nem is láthat”.

De a szentírás azt is igazolja, hogy az igazak jutalma Isten színelátása. „A tisztaszívűek meglátják Istent”. „Boldogok, akik üldözést szenvednek az igazságért, mert övék a mennyek országa” (Mt 5,8–10). Jézus halála után hazatért az Atyához, s ott készít lakóhelyet övének is (Jn 14,3). Az apostoli igehirdetésben az üdvösség egyszerűen azt jelenti, hogy „az Úrral vannak együtt” (Lk 23,43; Fil 1,23; 1Tesz 4,17). Pál apostol a földi homályos és tükörben való látással szembeállítja a színről színre való látást, s akkor majd úgy ismerjük meg őt, ahogy most ő ismer minket (1Kor 13,12). Az 1Jn 3,2 pedig azt mondja, hogy „hozzá hasonlók leszünk, mert látni fogjuk őt úgy, amint van.” Isten elérhetetlenségének oka az abszolút traszcendencia. Ő más létrendben van, más képpen létezik, mint mi. Ő a magától való örök szellem, mi pedig a létnek egy bizonyos fokát és formáját kaptuk, ezért a közvetlen látás, illetőleg ismeret csak kegyelmi adomány lehet. Az egyházi hagyomány a Zsolt 36,10-ből kiindulva (A te fényességedben szemléljük majd a fényt), a „dicsőség fényének” (lumen gloriae) nevezte ezt az adományt. Isten maga emeli fel emberi képességeinket, hogy közvetlenül felfogjuk és megismerjük őt. Mivel Isten szellem, azért még a megdicsőült testi szemnek sem lehet tárgya, hanem csak az értelmi megismerésnek. Olyan közvetlen átélésről van szó, mint ahogy most pl. szemlélem azt az igazságot, hogy egy egyenlő eggyel. Azzal a különbséggel, hogy Isten nem elvont igazság, hanem a lét teljessége és gazdagsága.

Isten színelátására tehát nincs meg bennünk a természetes képesség, de megvan a természetes alap, s ez a szellem határtalan befogadó képessége. Értelmünk nyitva áll minden igazság előtt, ami egyáltalán megismerhető, s akarattunk is ráirányul minden létező jóra, ami egyáltalán birható. A dicsőség fénye ezt az alapvető képességet emeli fel természetfölötti szintre. Ha ezt az adományt tovább akarjuk részletezni, még a következő megjegyzéseket kell tennünk.

Az örök életre vonatkozóan azt állítottuk, hogy az a földi ember célhoz érése és annak az üdvösségnek a teljessége, amely itt a földön kezdődik. Ezért a dicsőség fényét sem szabad valami új adománynak tekinteni. Az örök életre csak azt visszük át, amivel rejtett kegyelem alakjában már itt rendelkezünk. A kegyelem itt is

Isten életében való részesedés. Az ő jelenlétének már itt is megvan bennünk a természetfölötti hatása, pl. képessé tesz bennünket a hitre, reményre és szeretetre. Ez a kegyelem alakul át bennünk a dicsőség fényévé, vagyis megadja azt, amire előkészített. Már a földön Isten gyermekévé tett, tehát meghozza az örökség élvezését.

Szent Tamás azonban az ember alapvető szellemi képessége mellett még hivatkozik arra, hogy „megvan bennünk a *természetes vágy*, hogy meglássuk Istent” (S. Th. III. qu 9, a 2). Az értelmezésben alapul kell vennünk, hogy Tamás a színelátást úgy fogja fel, mint célt, sőt a jelen üdvrendben mint egyetlen célt, azért az emberben meg kell lenni a célra való ráirányulásnak. Ha Isten az embert a saját képmására alkotta, a ráirányulás már ebben is fellelhető. A „természetes vágy” kifejezés azonban a teológusok körében bizonyos nehézséget szült. Ha úgy értelmezzük, hogy az ember természete szerint ráirányul Isten látására, akkor hol marad az örök élet ajándék-jellege? Sőt egyáltalán hogyan magyarázható a kegyelem természetfölöttisége? Cajetánusz a Summá-hoz írt magyarázatában annyira hangoztatta a kegyelem ingyenességét és természetfölöttiségét, hogy a „természetes vágy” szinte elveszett. Ezzel utat nyitott annak az extrinszecizmusnak, amely a kegyelmi rendet csak mint külső adományt fogta fel, s az emberben legfőkébb az „engedelmességi képességet” (*potentia oboedientialis*) hangoztatta. Ebben az esetben Isten színelátása nagy ajándék, amely létünkön felül emel bennünket, s el is tölt teljes boldogsággal, de úgy látszik, hogy ez a cél nem egészen az, amelyet kerestünk, amelyre lelkünk mélyén ráirányulunk, azért hogyan lehet azt egyéni hazatalálásnak nevezni? A kérdés még súlyosabb az ellenkező esetben. Ha valaki nem jut el Isten színelátására és a belőle folyó boldogságra, miért lehet ezt a veszteséget kárhozatnak, örök halálnak nevezni? Miért jelenti Isten elvesztése a célnak, a nyugalomnak, a hazaérkezésnek az elvesztését? A problémát a modern teológusok közül Maréchal után legvilágosabban *H. de Lubac* (Surnaturel, Paris 1946) vetette fel. A részletek megoldásában nem volt egészen szerencsés. Az ember személyes mivoltából fakadó vágyat és képességet annyira hangoztatta, hogy a *Humani generis* enciklika nem tartotta kielégítőnek a kegyelem ingyenességére vonatkozó magyarázatát; azt tudniillik, hogy Isten teremthetett volna olyan értelmes lényt is, aki nincs természetfölötti célra rendelkezve. A pápai enciklika azt hangsúlyozza, hogy a kegyelmi rend

ingyenességét a *jelen* üdvrendben is határozottan hangoztatnunk kell, nemcsak egy lehetséges üdvrendben (DS 3891).

J. Alfaro (Transcendencia e immanencia de lo sobrenatural, Gregorianum, 38, 1957, 5kk) így szemlélteti a természet és a kegyelem kapcsolatát: Az ember a képesség és befejezettség (potencia és aktus) állapotában van egyszerre. Birtokol bizonyos tökéletességet, de mindig gyarapodhat, töltekezhet, s mindig útban van a teljesség felé. Isten ellenben maga a teljesség, a nyugalom, benne nincs kitöltetlen lehetőség. De állapota nem a halál nyugalma, hanem a végtelen gazdagságé. Az ember a maga erejéből soha nem juthat el ilyen teljességre, csak Isten ajándékozhatja meg vele. Mégpedig úgy, hogy saját végtelenségével tölti ki képességeit. Az emberben tehát meglehet a természetes vágy a teljesség, az Isten látása után, de magától nem aktualizálhatja. Ezért ha megkapja a teljességet, az mindig ajándék marad.

Karl Rahner a szeretet vonalán világítja meg a kegyelmi rend ingyenességét és természetfölöttiségét. Először is megállapítja, hogy a *jelen* üdvrendben nem beszélhetünk a tiszta természet állapotáról. A Fiú megtestesülése és a kegyelem általános kiáradása úgynevezett természetfölötti létezési sajátságot (Existencial) adott az embernek. Más szóval kifejezve: Isten a megváltás örök tervével és egyetemes üdvözítő akaratával – beleértve a kozmosz megdicsőülésének a lehetőségét is – annyira konkretizálta a természetfölötti célt, hogy ezt az emberi természet megalkotásánál is mindenképpen figyelembe kellett vennie. Annál inkább állíthatjuk ezt, mivel a Kol 1,15–16 világosan megmondja, hogy a teremtesnek megvan a krisztológiai szempontja. Az ember tehát konkrétan úgy létezik, hogy csak a természetfölötti cél elégítheti ki. Ezért valóban vágyakozik Isten látása után. A vágy ellenére azonban a kegyelem és a szinelátás ingyenes ajándék marad. Saját erőnkől nem szerezhetjük meg, nem érhetjük el, s ha megvan, akkor is adománynak érezzük. Ilyen hasonlatot használhatunk: az emberben benne van a természetes vágy a szeretet után, de pl. a jegyes szeretetét ajándéknak érzi, amit ingyen kapott, sőt tudja, hogy ebben az ingyenességben van az értéke. A kegyelem esetében azonban hozzá kell tennünk, hogy Isten szeretete és szeretetének ajándéka nem abban a létrendben van, mint a mi vágyunk, de a személyes szeretet éppen ezt a különbséget hidalja át (*Rahner*, *Schriften zur Theologie*, I,347; IV,209 kk; *Sacramentum mundi* II,450 kk).

A színelátás *közvetlen ismeret*. A földön még csak közvetve, a teremtetett dolgokból következtetve ismerjük meg Istent. Még a hit is közvetett ismeret, hiszen közvetlenül csak az üdvtörténet eseményeit tapasztalhatjuk meg, s azokból olvassuk ki Isten létét és intézkedéseit. A túlvilágon a hit képeit a közvetlen szemlélet váltja fel, s ez a közvetlenség különbözteti meg minden más ismerettől. Isten a fogatkozás nélküli tökéletesség, maga a létező igazság, azért egészen betölti az értelmet. Amikor megmutatkozik, az értelem annyira belemerül és hozzátapad, hogy nem fordulhat el tőle. Megkapta egész tárgyát, s elmerül a szemléletében. Ott már kielégülést talál minden kutatás, de a lekötöttség nem fárasztó és nem unalmas. Az értelem szabadon szárnyal a végtelen gazdagság beláthatatlan távlatain. A szellem érzi, hogy elérte igazi terét, igazi életét, mert korlátai, fogyatékosságai megszűntek. Betölti a teljesség érzése, mert mindent lát, amit a természet szépsége és változatosága nyújthat vagy, amit az emberi kultúra és történelem valaha is kitermelt. Sőt ennél mérhetetlenül többet, hiszen Isten a véges világgal szemben maga a végtelenség, a lét teljessége.

Isten látása személyes megismerés. Az értelem behatol Isten szentháromsági életének belsejébe, de úgy, ahogy ő kitárult előttünk. Az üdvtörténelemben megmutatta atyaságát a Fiú és a Szentlélek eljövételével. Ennek alapján mondja Pál apostol, hogy Krisztus által a Szentlélekben utunk nyílt az Atyához (Ef 2,18). Ezt a képet kell alkalmaznunk a színelátásra is. Nem az a helyzet, hogy mint teremtmények szemléljük a Szentháromságot, hanem inkább az, hogy Krisztusban a Szentlélek által Isten gyermekei lettünk, s ennek alapján közvetlenül szemléljük az Atyát. Természetesen úgy, ahogy tőle születik a Fiú és származik a Szentlélek, s ahogy benne van a világ teremtésének és az üdvtörténetnek minden terve és tette. Ezért Isten látásától nem választható el a teremtetett világ titkainak a megismerése.

Isten a teljes közelség ellenére ott is végtelen magasságban trónol a teremtmény felett, s megmarad *kimeríthetetlen titoknak*. Az üdvözültek azt látják, hogy mennyire felfoghatatlan a magától valóság, a szükségszerű lét és a szentháromsági élet. Ezért a színelátás egyúttal a fonséges titkok szemlélete. A teremtmény ott még világosabban látja, hogy Isten az ő ura és teremője, akit imádás illet. Ha a titkát felfogná, elveszne maga az isteni fölség. Isten titkában éppen azt érti meg, hogy ő végtelensége miatt felülmúl min-

den teremtett értelmet. A felfoghatatlanságon keresztül tisztázódik előtte Isten és a teremtmény különbsége. Ezért teremtményi jellegét annyira átéli, annyira megérti, hogy nem is akarja a korlátot átlépni. A titkok szemlélete inkább növeli a boldogságát, nem pedig zavarja. Ez a szemlélet állandó imádás és hódolat. Izajás látomásában (6. fejj.) és a Jelenések könyvében (4. fejj.) a mennyi karok szüntelenül dicsőítik az Istent. A hódolatot a közvetlen ismeret váltja ki. A teremtménynek nem kell magára erőltetnie Isten nagyságának és uralmának elismerését, mert a fönség és hatalom jelen van. Az imádás a teremtmény köteles függésének boldogító elismerése és megvallása. A földön az ima még fárasztó, mert a szellemi dolgokra külön kell összpontosítani figyelmünket, odaát ellenben Isten már elsődleges tárgya a megvilágosított értelemnek, s a hódolat nagyságának elismeréséből folyik.

A színélátás személyes voltát még kiegészíthetjük *M. Schmaus* (Katholische Dogmatik IV/2, 227) megjegyzésével: „Ez a szépség és fönség nem egy dolog hideg pompája, hanem a személyes igazság és személyes szeretet melege és ragyogása. Az ember az isteni Te-nek néz az arcába, aki maga az igazság és szentség, a szeretet és igazságosság, a hatalom és a bölcsesség. A szeretetet és az igazságot nem szemlélhetjük egy személyben anélkül, hogy létre ne jöjjön a személyes kapcsolat, s ez már párbeszéd. Ezért az üdvösséget úgy írhatjuk le, mint a tökéletessé vált ember párbeszédét a személyes igazsággal és szeretettel, vagy még inkább azzal a szeretettel, amely egyúttal igazság, és azzal az igazsággal, amely egyúttal szeretet”.

A középkori teológusok felvetették azt a lélektani kérdést is, hogy a tökéletes boldogság alapja Isten látása-e, vagy a szeretete. Tamás és iskolája azt tartotta, hogy az alap a közvetlen látás, mert a szeretet a megismerésen alapul. Duns Scotus ellenben azt vallotta, hogy ott is elsődleges a szeretet, s a színélátásra is csak a szeretet képesít, mint ahogy itt a földön is sok esetben csak a szeretet nyitja meg a szemünket mások érdekeinek vagy szükségleteinek meglátására. A probléma eldöntéséhez tudnunk kellene, hogy abban a tökéletessé vált és közvetlen kapcsolatban lehet-e még az értelem vagy az akarat elsőségéről beszélni. Isten betöltheti egész valónkat úgy, hogy egyszerre legyen tárgya mind az értelemnek, mind a szeretetnek.

A színélátás annak a természetfölötti kinyilatkoztatásnak a befe-

jezése, amelyet Isten az üdvörténetben adott. Szeretetét megmutatta a teremtésben, a megváltásban, a kegyelem közlésében, de legjobban érzékelteti a megdicsőülésben. Úgy áll teremtménye elé, mint aki egészen kitárul és véglegesíti a baráti kapcsolatot. Bármennyire is az ember felemelését látjuk ebben az állapotban, a színjátásban mégis elsősorban Isten dicsőül meg: mégpedig ön-maga előtt és teremtményei előtt. Saját maga előtt megdicsőül azért, mert teljesedett örök terve, amellyel az embert meghívta a természetfölötti boldogságra, s ennek megvalósításáért latbavetette atyai irgalmát. A teljesülés nem volt mechanikus folyamat, az ember szabad közreműködése is kellett hozzá. A szeretet csak így érvényesülhetett. Isten nem erőszakolta rá senkire a szeretetét, azért értékeli az ember szabad döntését, amely itt szintén végleges lett. Az üdvözültek maguk is tudják, hogy Isten megdicsőült bennük, s hódolatukkal ki is fejezik ezt. Bennük már nincs önzés, menekülés és öncélúság. Átélik azt, hogy a szeretet nem a maga javát keresi, hanem a másikat. Isten is ezt tette velük, ezért szabadon alávetik magukat uralmának.

A SZÍNELÁTÁS KÉRDÉSE AZ EGYHÁZI DOKUMENTUMOK- BAN

A szentírás világos kijelentései után az egyházi hagyományban nem lehetett komoly kétely afelől, hogy az üdvösség lényege az Istenhez való hazatérés, illetőleg a színelátás. Az egyházatyák írásaiban, a teológusok tanításában és a pápai nyilatkozatokban ezek a kifejezések: a mennybe jutni, eljutni az örök hazába, a paradicsomba, stb. mindig a teljes boldogságot, a színelátást jelentik. Több nyilatkozat külön kiemeli, hogy ez a jutalom vár azokra a gyermekekre is, akik megkereszteltetésük után, de még értelmük használata előtt haltak meg. A természetes fejletlenség tehát nem akadályozza a természetfölötti cél elérését. Nemi ingadozás azonban mutatkozott a színelátás kezdetét illetően.

Már előbb érintettük azt az antropológiai problémát, hogy a halálban a lélek elválik a testtől, s a feltámadás pedig csak a világ végén következik be, tehát a magára maradt lélek hogyan képviselheti az egész embert a jutalomban vagy a büntetésben? Az első időkben a kérdés nem éleződött ki, hiszen a történelmi horizont meglehetősen szűk volt, s Krisztus eljövételét nemsokára várták. Később azonban egyes egyházatyák írásaiban, különösen a szír egyházban, felvetődik az a probléma, hogy a lélek nem valamilyen szenderegés állapotában várja-e az utolsó ítéletet. Mások úgy gondolták, hogy valamilyen boldogságot élveznek, de a színelátást, a végleges jutalmat csak a végítéletkor kapják meg (Lennerz, *De novissimis*, Róma, 1950, 115). Ezért pl. már a Lyon-i zsinat (1274) a keletiekkel kapcsolatos dekrétumában úgy nyilatkozott, hogy „azoknak a lelkei, akik a keresztségben kapott tisztaságot meg-

őrizték, vagy a bűneiktől akár a testben, akár a halál után megtisztultak, *azonnal* bejutnak a mennybe” (D 464).

A kérdés a 14. században újra felmerült. Az Avignonban székelő XXII. János pápa is úgy nyilatkozott 1331. évi adventi beszédeiben, hogy a színelátás csak a végítélet után következik be. Az igazak lelkei a Jelenések könyvének utalása (6,9) szerint az „oltár alatt várják jutalmukat”. Közben Krisztus emberségének szemléletéből vigasztalást nyernek, de a teljes boldogságot csak a világ végén nyerik el. A teológusok szóvá tették, hogy a pápa véleménye nem egyezik az egyházi hagyománnyal, mire ő kijelentette, hogy ezt csak mint magán-teológus és lelkipásztor említette prédikációiban, nem pedig mint az egyház feje, aki kötelező tanítást akar adni. Egyidejűleg teológiai bizottságot hozott létre a tétel tisztázására. A hivatalos egyházi tanítást utóda, XII. Benedek fogalmazta meg a „Benedictus Deus” bullában, 1336. január 29-én. A szöveg a következő: „Azoknak a lelkei, akiken nincs semmi tisztulni való, vagy akik megtisztultak, s akik Krisztus és a szent angyalok társaságában a mennyben vannak, azok Jézus mennybemenetele óta haláluk után *azonnal*, tehát még mielőtt testüket a feltámadásban visszakapták volna, és az általános ítélet előtt, közvetlenül szemlélik az isteni lényeket; színről-színre, nem pedig úgy, ahogy az valamilyen teremtetten keresztül tükröződik. Az isteni lényeg önmagában, közvetlenül, világosan és nyíltan kitérül előttük, s ez a szemlélet egyúttal az isteni lényeg boldog bírása (fruitio). Továbbá a megholtak lelkei ennek a látásnak és bírásnak az alapján teljesen boldogok, részesednek az örök életben és nyugalomban. S akik ezután halnak meg, azok is már az utolsó ítélet előtt látni fogják az isteni lényeket és boldogan birtokolják. Az isteni lényeknek ez a látása és bírása fölöslegessé teszi a hit és a remény megnyilvánulását, hiszen ezek teológiai erények. Miután ez a látás és boldog bírás megkezdődik, minden megszakítás és fogyatkozás nélkül folytatódik az utolsó ítéletig és azon túl mindörökké” (D. 530).

Ehhez az „ex cathedra” nyilatkozathoz magyarázatul néhány megjegyzést kell tennünk. A pápa korának teológiai kifejezéseit használja és a szóbanforgó nehézségeket akarja eloszlatni. Anélkül azonban, hogy a felmerülő teológiai kérdésekre választ adna. Elutasítja azt a nézetet, hogy a teljes boldogság kitolódik az utolsó ítélet utánra, s hogy az üdvözült lelkek addig hijával lennének a

szinelátásnak. Arról azonban semmit nem mond, hogy a lelkek a halál után milyen állapotban léteznek, vagy hogy Isten mivel pótolja számukra a test hiányát. A bulla következetesen az „isteni lényeg” közvetlen látását emlegeti s így juttatja kifejezésre, hogy nem elegendő, ha Krisztus emberségének látásáról beszél valaki, vagy arról, hogy az ő emberségén keresztül feldereng valami Isten dicsőségéből. Viszont arról sem szól, hogy Krisztusnak, mint közvetítőnek milyen szerepe van a szinelátás létrejöttében. Ha Krisztus kijelentette, hogy csak őáltala juthat bárki is az Atyához (Jn 14,6), akkor az ő közvetítése bizonyára nemcsak a hitben való megismerésre, hanem a szinelátásra is vonatkozik. Természetesen úgy, hogy az közvetlen megismerés legyen, nem pedig képekben tükröződő ismeret.

Itt tehát fontos kérdések nyitva maradtak. Nem azért, mert ezek jelentéktelenek, hanem azért, mert nem szerepeltek a korabeli vitában. Viszont később kialakulhatott az a látszat, hogy ezek a kérdések nem is érintik a lényegét. A hagyományos kifejezés mód pl. az lett, hogy a „lélek” a halál után megkapja a teljes boldogságot, s a test feltámadása a személyes boldogságot csak „járulékosan” növeli, mintha a test csak kieső tartozéka volna emberségünknek.

A 14. században Gregoriosz Palamasz, bizánci teológus azt tanította, hogy az isteni lényeg abszolút láthatatlan marad a teremtmény számára. Az angyalok és az üdvözült emberek csak a lényegből kiáradó dicsőséget szemlélik. Ez a dicsőség nem valami teremtetett dolog, hanem örök kiáradása az isteni lényegnek, azonos a tevékenységgel meg a kegyelemmel. Egyenesen „istenségnek” lehet nevezni, ha nem is azonos Istennel. Palamasz nézete elárulja, hogy nincs tisztában Isten metafizikai egységével és oszthatatlanságával. Benne nem lehet elválasztani a belső lényegét és a tevékenységet. Már kortársai szemére vetették, hogy tulajdonképpen megkettőzi az istenfogalmat, s nem magyarázza eléggé a szinelátást sem, amelyről pedig a szentírás világosan beszél (Dict. Theol Cath, 11,1735 kk, Palamas címszó alatt). Nyugaton nem is akadt követője, de a Firenze-i zsinat (1439) az egyesült görögök számára kiadott dekrétumban félreérthetetlenül utalt rá, amikor kijelentette, hogy „az üdvözültek az égben tisztán szemlélik a háromszemélyű egy Istent, úgy ahogy van, de érdemeik fokának megfelelően” (D 693).

XII. Benedek dekrétuma külön kitér arra, hogy a szinelátás örök

adomány, nincs benne megszakítás és soha nem ér véget. Az egyházi hagyományban ezt az igazságot valójában csak Origenesz és követői vonták kétségbe a 3–4. században. Origenesz ugyanis az állandó újratelemetést (apokatastasis) tanította. Ha ez a mostani világ eléri a kifejeletét, akkor Isten mind az üdvözülteket, mind a kárhozottakat megsemmisíti és újra kezdődik egy másik teremtes. A színelátás megszűnését két dolog idézhetné elő: vagy az, hogy Isten valóban megsemmisíti teremtményeit, vagy pedig az, hogy az üdvözültek bűneik révén újra elfordulnának az Istentől. Isten azonban „nem gyűlöl semmit abból, amit alkotott” (Bölcs 11,25), s amint láttuk, az üdvösséget úgy ígérte meg, mint örök, azaz végnélküli életet. A színelátásban, mint ahogy a következő fejezetben kifejtjük, a bűn lehetősége sem marad meg, tehát erről az oldalról sem fenyegeti veszély a boldogságot.

A földi egyháznak és a földi vallásosságnak az a rendeltetése, hogy a hiten és az Isten Fia megismerésén keresztül „meglett emberré legyünk, elérve a krisztusi teljességet” (Ef 4,13). Elméletileg könnyű belátni, hogy a végső cél és a boldogság csak olyan állapot lehet, ahol az ember már nem éli meg a hiányt, a tökéletlenséget és a veszélyeztetettséget. A földi javak birtoklása ezért nem adhat maradandó boldogságot. Itt minél többet kapunk anyagiakban vagy szellemiekben, annál szélesebb kapu tárul ki előttünk, és a vágyak is ennek megfelelően növekednek. Ugyanakkor ezekkel a javakkal nem jár együtt a személyes szabadságnak és az erkölcsi jósnak a növekedése. Isten szinelátása és birtoklása ellenben a teljes tökéletességet adja meg. Arról már szóltunk, hogy ő mint a lét teljessége, végtelensége miatt egészen betölti szellemi vágyainkat, de azt még tisztáznunk kell, milyen irányban kell keresnünk a személyes tökéletesség megvalósulását.

Isten a megváltásban és az üdvösségben nem lerontani akarja azt, amit a teremtésben alkotott, hanem célhoz vezetni. Továbbá ő mint teremtmény, személyes közelségével sem nyomja el teremtményét, hanem felemeli. Közelsége ellenére is mindig transzcendens marad, más létrendben létezik, mint a teremtmény, azért az ember teljességét nem korlátozza. Magától értetődik, hogy a szinelátás megfoghatatlan titok, azért annak sem a létbeni, sem a lélektani vagy karakterológiai sajátosságait nem elemezhetjük. Csak a kinyilatkoztatás adataiból vonhatunk le néhány idevágó megállapítást.

Az ember legnagyobb méltósága a személyes szabadság, az önrendelkezés, a lét tudatos igenlése és az értékek szabad elfogadása.

A színélátás elsősorban ezt a szabadságot teszi tökéletessé. Jelen életünkben ugyan a szabadság lényeges vonásának tartjuk azt, hogy nemcsak a pozitív értékek között válogathatunk, hanem a jó és a rossz között is, meg kell azonban jegyeznünk, hogy a rossz választásának lehetősége nem tökéletessége az akaratnak, hanem inkább gyengesége, tökéletlensége. Akaratnak azt a képességet nevezzük, amely az értékre, a jóra irányul, azt akarja bírni, megszerezni, hogy ezáltal személyes létünk gazdagodjék. A szabad-akaratnak ebben a működésében nemcsak az értelmi megismerés vezet bennünket, hanem az ösztön, az érzelem és sok közösségi vagy örökölt hatás. Mindig csak véges javakat látunk magunk körül, s azok megismerése is fogyatékos. Megvan a tévedés lehetősége, továbbá ösztönös célok miatt a kisebbet elébe helyezhetjük a nagyobbaknak. Amellett a dolgok fölött nincs abszolút tulajdonjogunk; vannak olyanok, amelyek más személyekhez tartoznak, vagy a közösséghez, vagy egyenesen a mindenség ura foglalta le magának őket. Mármost a tárgyi rend megzavarása, mások jogainak sértése erkölcsileg helytelen tett, vagyis bűn. Megzavarja a dolgokhoz, más személyekhez és Istenhez való viszonyunkat, sőt belső személyes rendünket is, mert a szellem magasabb szempontjai helyett az ösztönös világ felé terel bennünket. Ha viszont az örök élet a tökéletesség állapota, ott már nem lehet meg a bűn lehetősége. Mi bizonyítja ezt, és hogyan marad meg a személyes szabadság?

Akaratunkkal azt igeneljük, annak a megszerzésére törekszünk, amit a magunk számára és a lét rendjében jónak, értéknek tartunk. Isten színélátásával feltárul az ember előtt a végtelen jó, akiben nincs semmi fogyatkozás, és a szeretetben úgy közli magát, mint a mi boldogságunk tárgya. Amikor az emberi akarat ezt az állapotot eléri, belső természete szerint hozzátapad a végtelen jóhoz, de nem kényszer hatása alatt, hanem tudatosan, annak belátásával, hogy megtalálta saját vágyát, kielégülését. A teljességen kívül nincs más, ami még vonzó lehetne számára. Isten úgy van jelen, mint a földi értékek teremője, aki sokkal többet jelent, mint az egész világ. Azonkívül a dicsőség fénye az értelemnek is megadja a teljes világosságot, tehát a tévedés lehetősége nem forog fenn. Végül még figyelembe kell venni, hogy Isten a színélátásban nem mint tárgy jelentkezik, hanem mint személy, aki a szeretet közösségére és bensőségére hívta meg teremtményeit. Már a kinyilatkoztatás-

ban úgy mutatkozott meg, hogy ő a szeretet (1Jn 4,16). Ez a saját-sága méginkább megmutatkozik az örök életben. Az üdvözültek erre a szeretetre válaszolnak, s tudják, hogy felemelőbb élményben nem is lehetne részünk. Annak ellenére, hogy a végtelen jó egészen magához vonzza őket, teljesen szabadon viszonzják a szeretetet és személy szerint is szabadnak érzik magukat. Minden elfordulás, minden visszakozás értelmetlen volna. Erkölcsi szempontból úgy fogalmazzuk meg ezt az állapotot, hogy az üdvözültek többé nem vétkezhetnek, s így az elvesztés gondolata nem zavarhatja boldogságukat.

A bűn lehetősége azért sem marad meg, mert az üdvösség kiküszöböli természetünkben azt a kettőséget, amelyet az áteredő bűn következményének mondunk. Itt a földön érezzük, hogy természetünk nem halad együtt személyes döntéseinkkel. Bármilyen jóra határozzuk el magunkat, mindig marad bennünk valami ellentmondás. Ösztönös és érzelmi részünket úgy kell magunk után vonszolnunk, hogy egész egyéniségünkkel beleállhassunk a személyes döntés irányába. Sőt akárhányszor rendetlen vágyaink határozzák meg személyes állásfoglalásunkat is.

Az örök életben természetünk megdicsőül. Egyrészt helyreáll a természetes belső egység, vagyis a személyes elhatározást az ösztönösség nem gyengíti többé, másrészt a kegyelem úgy áthatja bensőnk, hogy a teremtmény személyes állásfoglalása szerint és egész lényével az Istentől való tudatos gyermeki függésnek és az ő megdicsőítésének kifejezője lesz. A feltámadt test már arra való, hogy a szellem sajátságait tükrözze és lendületét hordozza. Ilyen értelemben benső kísértés nem támadhat Isten uralma ellen. De megszűnik a külső kísértés is. Az üdvözültek honában „Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15,28), tehát az ő szentsége adja meg az élet nivóját. A Jelenések könyve 21. fejezete a mennyei Jeruzsálem képével szimbolizálja ezt az állapotot. Az üdvözült és a kárhozott teremtmények elkülönítése véglegesen megtörtént, ezért a „gonoszság titka” nem működik.

Isten uralmának teljesezése is a szeretet jegyében áll. Az üdvözültek azt érzik, hogy együtt győztek és együtt uralkodnak Krisztussal. A kinyilatkoztatás így fogalmazza meg az ígéretet: „A győztesnek az élet fájáról adok enni” (Jel 2,7). „A győztesen nem vesz erőt a második halál” (uo. 11). „A győztesnek hatalmat adok a népek felett” (uo. 26). Az egyház ebből a gondolatból indult ki,

amikor a vértanúkat pálmaággal, a győzelem jelképével ábrázolta. Kifelé úgy látszik, mindent elveszitenek, pedig valójában a legnagyobb győzelmet vívják az elvtelenség és a gyávaság felett. Krisztus elkötelezte magát nekik: „A győztest fehér ruhába öltöztetik. Nevét nem törölöm ki az élet könyvéből, hanem megvallom majd Atyám és angyalai előtt” (Jel 3,5).

Mivel az üdvösség egyéni hazatalálás, azért az örök életben mindenki azt érzi, hogy a *saját személyisége tökéletesült*. Úgy jutott el a teljes igazságra, hogy ő maga kereste az igazságot. Úgy vigasztalódott meg, hogy az ő fájdalmait váltotta fel az öröm. Úgy élvezi a békét, hogy saját zaklatottsága szűnt meg. Aki tudatosan küzdött hibái ellen, azt látja, hogy az igazi krisztusi egyéniség alakult ki benne. Akit az a gondolat emésztett, hogy minél több jót tegyen, minél több örömet szerezzen, az most átéli a szeretet minden találékonyságát. Ahogy itt a földön nincs két egyforma ember, úgy a kegyelmi adományok is különbözök és egyéniek mindenki számára. Ennek megfelelően viszont a megérkezés is azt a gazdagságot és változatosságot tükrözi, amellyel a teremtető Isten az örök életben is ki akarta mutatni gondolatának végtelenségét.

Éppen ezért a személyes kapcsolatok terén is kialakul a tökéletesség. Mindenki az isteni életben részesedik, azért ott nem jelentkezhet a megunás vagy a félreértés. Senki nem ad okot a bizalmatlanságra, senki nem olyan szegény és tehetetlen, hogy ne lenne adnivalója, azért a személyek közötti szeretet őszinte és szabad. Mindenki azt értékeli a másokban, amit megvalósított vagy amit érdemei jutalmául kapott. Ez pedig egyéni, s tulajdonképpen Isten végtelenségének valamilyen szempontból való birtoklása. Ezért nem lehet azt a földi képességekkel vagy értékekkel mérni, de nem is lehet egymástól irigyelni.

Semmit sem tudunk arról, hogy a krisztusi teljesség hogyan valósul meg pl. a gyermekekben, akik úgy üdvözültek, hogy a természetes élet nem bontakozott ki bennük. Nem lehetséges az, hogy ők a gyermekkor bájának és a fiatal kor nekifeszülésének az állandósításával jutnak el a szellemi teljességre, s így járulnak hozzá az örök élet változatosságához?

A teológusok felvetik a kérdést, hogy a célnál, az örök életben van-e még valamilyen szellemi gyarapodás. Elsősorban arra gondolnak, hogy az Isten szinelátása, mint a boldogság forrása növekedhet-e még bennük. Biztos, hogy a halállal az érdemszerzés ideje

vége, s az üdvözültek a földi érdemekért kapják a végleges jutalmat. Mivel odaát a szeretet már teljes önátadás a végtelen jósnak, azért az nem hozza magával erkölcsi gyarapodásukat. Legfőljebb arról lehet szó, hogy állandó párbeszédben vannak Istennel, állandóan elmerülnek végtelen titkában, s egymástól is átveszik az erre vonatkozó szempontokat, ezért ismeretük és szeretetük mindig új, lendületes és sokoldalú marad. Lélektanilag nem tudjuk követni ezt a szellemi megnyilatkozást, mert nincs fogalmunk arról, hogy a végtelen igazság megismerése és a végtelen jó bírása hogyan viszonylik a mi tapogatózó igazságkeresésünkhöz és akarásunkhoz. A megdicsőült világ szemléletén keresztül azonban egyre mélyebben és egyénibben felismerhetik a gondviselés titkát, Isten országának alakulását, s ez hozzájárulhat elmélyülésükhöz.

Végül meg kell jegyeznünk, hogy ha az örök élet a tökéletesség állapota, akkor a földi élet ennek a tökéletességnek a küzdőtere és iskolája. Az erények gyakorlása, a munka, az engedelmesség, a türelem arra való, hogy megtanuljunk értékelni az örök javakat és, hogy kialakuljon bennünk a mindent megértő és mindent megbocsátó szeretet. A halál utáni tisztulás lehetősége is ennek a tökéletesedésnek a szolgálatában áll. A gondviselés nemcsak azt jelenti, hogy Isten vezet az örök cél felé, hanem azt is, hogy személy szerint alkalmassá tesz a cél birtoklására.

A személyes méltóságnak velejárója az az igény, hogy másokkal való kapcsolatunkban érvényesüljön az igazságosság és a szeretet követelménye. Az igazságosság alapján elvárjuk, hogy tetteinket, fáradozásainkat, amelyeket mások érdekében kifejtünk, jutalmazák. A szeretet igénye pedig abban jelentkezik, hogy mások felé kitárjuk bensőnket, nagylelkűnek mutatkozunk, sőt boldogságukért áldozatot hozunk. Viszont amikor ez mások részéről felénk irányul, azt örömmel vesszük. Ez a kettős kapcsolat az Istennel fennálló viszonyban sem hiányozhat, s főleg nem ennek a viszonynak a végleges rendezésében. Az emberi személy csak úgy talál véglegesen magára, ha megéli azt, hogy a mindenség ura, a Teremtő elismeri érdemeit, s ugyanakkor egészen átöleli jóakaró szeretetével. Az ember csak így élheti át, hogy azzá vált, amivé lelke mélyén lenni akart.

Amikor azonban jutalmazásról beszélünk, látnunk kell, hogy a teremtő és a teremtmény között nem állhat fenn a szorosan vett igazságosság követelménye. A teremtmény létét és mindenét teremtőjétől kapta, Isten viszont semmit sem kap teremtményétől és nem is szorul rá. A teremtmény köteles elismerni maga fölött Isten abszolút hatalmát, és akkor sem történnék vele igazságtalanság, ha Isten megvonná tőle a létet és engedné visszasüllyedni a semmibe. Legföljebb arról lehet szó, hogy mivel tartozik Isten önmagának, ha egyszer értelmes embert teremtett. Mennyiben köteles azt célhoz vezetni és erkölcsi magatartásának megfelelően boldoggá tenni? Mivel valóságban nem a tiszta természet állapota, hanem az üdv-

rend létezik, azért így kell feltennünk a kérdést: Hogyan kötelezte el magát az Isten, hogy megjutalmazza az embert földi élete után?

A kinyilatkoztatás ismételten a jutalom, a visszafizetés ígéréssel serkenti az embert, hogy engedelmeskedjék Istennek. Ábrahám azt az ígéretet kapja, hogy maga Isten lesz a jutalma (Ter 15,1). A Bölcs 5,16 szerint „az igazak jutalma az Úrnál van”. Az Újszövetségben pedig Isten atyaságának egyik lényeges vonása az, hogy megjutalmazza gyermekeit. A hegyi beszéd visszhangzik az örök visszafizetés emlegetésétől. A példabeszédekben a szántóvető, a szőlőmunkás, a szolga egyaránt megkapja bérét. Mégpedig aszerint, hogyan kamatoztatták a rájuk bízott talentumokat. Krisztus nem utasítja vissza Péter kérdését, hogy mi lesz azok jutalma, akik mindent elhagytak és követték őt (Mk 10,28). Az ítéletről szóló példabeszédben az örök bíró különösen az embertársi szeretet tetteinek a jutalmát ígéri meg (Mt 25,35 kk). Pál apostol is hervadatlan koszorút vár fáradozásaiért (2Tim 4,8). A jutalom nem földi kincs vagy hatalom, hanem az Isten országa, részesedés „Isten lakomájában” vagy nyugalomában és örömében, együttlét Krisztussal és osztozás az ő örökségében. Pál apostol így szemlélteti a jutalom természetfölöttiségét: „Az Isten országa nem eszem-iszom, hanem igazságosság, béke és öröm a Szentlélekben (Róm 14,17). Ide igazában beletartozik mindaz, amit az isteni életben való részesedésről és a szinelátásról mondtunk.

A jutalom ígérete azt biztosítja, hogy a földi köteleességteljesítés érdemszerző lehet. Természetesen a jutalom Isten gyermekeinek szól, tehát csak az szerezhet ilyen érdemet, aki megigazult bűneitől. Krisztus azt ígéri, hogy ha „őbenne maradunk”, akkor életünk gyümölcstöze lesz (Jn 15,5). Az örök visszafizetés sok tekintetben különbözik a földi jutalmazástól. Először is nincs arány a földi érdem és a jutalom között. Amit megnyerünk, az maga Isten. Ő mint atya osztja meg végtelen életét és gazdagságát fogadott gyermekeivel. Ezt pedig véges tetteinkkel semmiképpen sem érdemelhetjük ki. Itt tehát az igazságosság mellett teljesen érvényesül az irgalmas szeretet. Sőt már az is a szeretet megnyilvánulása volt, hogy Isten elkötelezte magát a jutalmazásra, és hogy megadta a földön a lehetőséget az érdemszerzésre. Másodszor ez a jutalom nem olyan érték, amelyet további javak megszerzésére fordíthatunk, mint a földi díjazásnál. Isten *végleges jutalmat* ad, teljes megdicsőülést és teljes boldogságot. Mivel végtelen életében, szentségében, hatal-

mában, tudásában és boldogságában részesít, annyit kapunk belőle, amennyit egyáltalán be tudunk fogadni. Itt már nem jelentkezhetsz a további dicsőségvágy, hatalomvágy és hasonló érzelem. Azért sem, mert a jutalmazás az üdvözültek szent közösségében megy végbe, ahol mindenki elismeri egymás érdemeit és őszinte szeretettel örül neki. Nem marad senki, aki előtt még el kellene ismertetni magunkat vagy akitől nem kapnánk meg a testvéri együttérzést. Az „Isten uralmában” való részesedés arra enged következtetni, hogy az üdvözültek dicsőségét a kárhozottak is tudomásul veszik.

Bár a jutalom maga a végtelen Isten, mindenki érdemei szerint fogadja be, tehát a mennyei dicsőségben vannak *fokozatok*. A firenzei zsinat (1439) dogmaként mondja ki, hogy az üdvözültek „érdemeik szerint látják Istent, nem pedig egyformán” (DS 1305). Isten különben is mindenkit „tettei szerint” ítél meg. Ezt úgy kell értelmeznünk, hogy a boldogság nagysága függ attól a kegyelmi állapottól, amely itt a földön erényeink alapján tükrözte a Krisztushoz való hasonlóságot. Amellett ez a boldogság mindenkinek az *egyéni* jutalma. Vagyis azt kapta meg, ami földi életében legszenőbb törekvése volt és amit erényei is tükröztek. A kinyilatkoztatás erre a személyes színezetre utal, amikor egyes erények különleges jutalmazását említi: akik megbocsátók voltak, azok különleges módon átélik Isten irgalmát, akik bátran tanúskodtak Krisztus mellett, azok megtapasztalják, hogy ő is mennyire szószóelőjük volt az Atyánál, akik földi javakat hagytak el az ő kedvéért és követéséért, azok százannyit kapnak stb. A boldogság fokozatainak nem mond ellent a szőlőmunkásokról szóló példabeszéd, ahol napi egy dénárt kap mindenki, akár egész nap dolgozott, akár késő délután állt munkába (Mt 20,1–16). Ott csak arról van szó, hogy Isten feltétlen szabadsággal osztogatja természetfölötti javait, s közben irgalmasságát is kimutatja. A példabeszédben egyébként jól felismerhető a történeti célzás. Isten meghívja a pogányokat is, akikkel eddig senki sem törődött, s ők is teljes jogú polgárai lesznek országának.

A jutalom különbözősége nem szül többé irigységet. Mindenki annyit kap a végtelen jóból, amennyit be tud fogadni, s többel nem is tudna mit kezdeni. Továbbá ott a nagyobb jutalom nem nagyobb lehetőségek kiinduló pontja, hanem lehetőség arra, hogy több szeretetet nyújtson, több örömet okozzon. A szeretetnek ebben a melegségében a fokozatok inkább változatosságot és gazdagságot je-

lentenek, nem pedig olyan kiváltságokat, amelyeket önző célra lehetne használni. A több és a kevesebb tehát nem abban áll, hogy az egyik többet lát az Istenből, a másik kevesebbet, hanem abban, hogy egyik jobban töltekezik Isten életével, többet fogad be belőle, azért a hozzá való hasonlóság is nagyobb mind a lét vonalán, mind a személyes magatartásban.

Ebben már benne van annak a nehézségnek a megoldása is, hogy a kereszténység az örök visszafizetés emlegetésével nem az önzetlen kötelességteljesítés nagyságát hirdeti, hanem a bérért való fáradozást magasztalja. A keresztény tanításban nem a bér és a jutalom a döntő mozzanat, hanem az a bizonyosság, hogy az életnek van értelme és biztos kikötője, s hogy nem a semmi fölött erőlködünk és kívánunk nagyok lenni. Ha pedig a jutalmat emlegetjük, akkor nem olyan fizetésre vágyunk, amely kiemel bennünket mások köréből, hanem arra, hogy gyermeki szeretetben, az üdvözültek társaságában hazaérkezzünk Istenhez, az Atyához és őt, mint teremtőnket örökre dicsőítsük. Különben a jutalom várása és a cél elérése kitörülhetetlenül benne van természetünkben, s az akkor is előtör, ha nem gondolunk rá, vagy egyéb megfontolásokkal tudatlanra akarjuk venni. Az üdvösség nem valamilyen megrendezett kaland lezárása, hanem a teremő Isten örök tervének teljesülése, amelybe be van iktatva az emberi szabadság is. Az üdvözültek az ő uralmát és dicsőségét hirdetik, mert látják, hogy műve valóban „jó volt”, és a világot érdemes volt megteremteni s megváltani. Az üdvözültekben Isten ereje és irgalma tükröződik. Ott az ember nem magát tartja nagynak, hanem Istent, akitől minden kiindult és aki – annak ellenére, hogy szabadságot adott teremtményének, – mindent erős kézzel és tapintatos szeretettel irányított. Ahol mindenki tisztán látja, hogy a jutalmazás a szeretet győzelme, ott nem akar más megoldást sem a maga, sem a mások számára. Főleg nem gondol arra, hogy erkölcsileg magasabbrendű megoldás is lehetséges lett volna.

A katolikus teológiában mindig kifejezett tétel volt, hogy a túlvilágon azt az örök életet nyerjük el, amelyet Krisztus megszerzett számunkra. A régi teológusok azonban ennél tovább nemigen mentek. Megemlítették, hogy Krisztus megdicsőült emberségének látása kiegészítő része a boldogságnak, de a lényeg a háromszemélyű egy Isten színelátása. Ez a kifejtés eleget is tesz a szentírás egyik-másik kijelentésének, pl. annak, hogy ő „helyet készít az Atyánál”, mint bíró a jóknak megadja az örök életet stb. De vannak olyan kijelentések is, amelyek arra vallanak, hogy neki nagyobb és bensőségebb szerepe van a cél megvalósulásában. Határozottan ki mondja, hogy az Atyát csak rajta keresztül lehet elérni (Jn 14,6). Ez a közvetítés nemcsak a földi kinyilatkoztatásra vonatkozik, hanem a színelátásra is. Azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a szentírás őt istenemberi mivoltában nevezi „a láthatatlan Isten képmásának” (Zsid 1,3), mégpedig olyan szempontból, hogy aki őt látja, az az Atyát is látja (Jn 14,9).

Anépies teológiai elgondolásban a színelátás közvetlenül az Atyára, a Fiúra és a Szentlélekre vonatkozik, s ott Krisztus emberségével valóban nem tudnak mit kezdeni. A tárgyi igazság azonban az, hogy a színelátást egyszerre kell szentháromsági és krisztológiai struktúrájában elgondolni. A végső cél azt valósítja meg, amit itt a kinyilatkoztatás megkezdett. A kinyilatkoztatás menete pedig azt, hogy a Szentháromság titkát kizárólag a krisztológiai események alapján ismertük meg. Abból tudtuk meg, hogy a Szentháromságban öröktől fogva megvan az Atya–Fiú kapcsolat, hogy Jézus Krisztus mint ember magát az Atya örök Fiának, illetve a Fiú

megtestesülésének mondta és bizonyította. A Szentlelket is azáltal ismertük meg, hogy Krisztus elküldte őt az Atyától. Krisztus tehát nem egyszerűen próféta, aki magasabbrendű elméleti tanítást hoz, és állítja, hogy az egy Istenben van három személy, s az örök életben ez az Isten mutatja meg magát nekünk. Arra hivatkozik, hogy üdvösségünknek ő a szerzője. Mint Fiú, a Szentlélek kiárasztásával testvéreivé fogad, mintegy testének tagjaivá tesz bennünket, hogy vele együtt elérkezzünk az Atyához. Pál apostol így fogalmazza meg ezt a kegyelmi valóságot: „Krisztus által a Szentlélekben utunk nyílt az Atyához” (Ef 2,18). A keresztségben Krisztust öltjük magunkra, az ő Lelkével telünk el, ezért jogunk van ahhoz, hogy az ő örökségében részesedjünk. Tehát odaát is ő mutatja meg nekünk az Atyát, hiszen a test tagjai csak a főnek a kiváltságában részesednek. Krisztusnak ez a kizárólagos üdvözítő szerepe tette szükségessé, hogy a teológusok a színelátásnak a krisztológiai vonatkozásaival is foglalkozzanak (*J. Alfaro*, Christo glorioso, Revelador del Padre, Gregorianum, 39,1958, 220–70; *K. Rahner*, Schriften zur Theologie, III, 47 kk).

Krisztus közvetítő szerepe több mint a tanítás vagy a megszentelés továbbadása. A szinoptikusok határozottan tanítják, hogy az örök élet szerzője Jézus Krisztus. Az üdvözültek vele vannak, az ő javaiban részesülnek. Ez Pál leveleiben még világosabb tétel. A hit és a keresztség által beöltözünk Krisztusba, az ő testének tagjai vagyunk, azért mint tagok részesedünk a fő megdicsőülésében. Krisztus bennünk lakik, mégpedig úgy, mint a megdicsőülés reménye (Kol 1,27). János evangéliuma és levelei még tovább mennek és azt hangoztatják, hogy az élet az Atyából indul ki és Krisztus által jut hozzánk. Ahogy az Atyának élete van önmagában, úgy megadta a Fiúnak is, hogy élete legyen önmagában (5,26). A Fiú azért jött, hogy ezt az isteni életet átadja nekünk: „Úgy szeretete Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte, hogy mindaz, aki hisz benne, el ne vesszen, hanem örökké éljen” (3,16). Krisztus valóban úgy fogja fel küldetését, hogy neki az életet kell osztogatnia, mégpedig bőségesen (10,10–17). Ő az út, az igazság és az élet. Az életet úgy közli velünk, hogy elvezet az ősforráshoz, az Atyához (14,6). Az ő szava is „lélek és élet” (6,63), azért aki hittel válaszol a szavára, annak örök élete van (6,40). Az oltáriszentség különösképpen az élet szolgálatában áll: „Amint engem küldött az élő Atya és én az Atya által élek, úgy aki engem eszik, az általam él (6,57).

A természetfölötti életet már a keresztségben megkapjuk, hiszen ott az ember újjászületik vízből és Szentlélekből (3,5), de az élet csak abban marad eleven, aki megvalósítja a szeretet parancsát (1Jn 3,14). Viszont aki nem szeret, az a halálban marad.

A Krisztusba vetett hit nemcsak azt jelenti, hogy igaznak tartjuk az ő beszédét, hanem azt, hogy elfogadjuk az önmagáról adott ki nyilatkoztatását, sorsunkat hozzákötjük az egyetlen közvetítőhöz és ezáltal az ő sorsában részesedünk, vagyis elnyerjük az örök életet (*Schnackenburg, Das Johannesevangelium, I,510*).

Krisztus emberségét nem szabad úgy tekintenünk, mint amelyben az isteni személy, a Fiú, „benne lakik”. A Fiú mint személy, Krisztus emberségének saját „én”-je. Vagyis az isteni személy az emberi természetén keresztül fejezi ki magát. Ezért, ha a Fiú az Atya képe, akkor Krisztus, az istenember is az Atya képe. A Fiúnak az ilyen elküldése annak a jele volt, hogy az Atya az ember felé fordult, sőt szerette a világot és célhoz akarja vezetni. A Fiú beleszületése a világba már magában is a felemelést jelentette. Ha a Fiú az Atya képe, akkor az Atya mindenképpen a Fiúban tükröződik és a Fiúban mutatja meg magát, de úgy, ahogy a Szentlélekben szereti a Fiút és a Fiú egész művét. Isten tehát a megtestesülés óta nem úgy áll szemben az emberiséggel, ahogy transzcendens világában különbözik tőlünk, hanem úgy, ahogy a mienk lett és ahogy hasonlít hozzánk.

Már a megváltás művében igazolódott, hogy „Isten dicsőségének az ismerete felragyogott számunkra Jézus Krisztus arcán” (2Kor 4,6). A hit alapján Krisztus tetteiből, halálából és feltámadásából kiolvasható, hogy ő az Isten Fia, és dicsőségének hordozója, de ez a hitem egyelőre még csak közvetett ismeret. Az apostoloké is az volt, mert Krisztus feltámadása után sem szemlélték őt megdicsőült valóságában, hanem csak olyan formában, amely eléggé bizonyította nekik, hogy él és átment a természetfölötti rendbe. A szinelátás a Krisztusba vetett hitnek a teljesevé válik. Látni fogjuk őt megdicsőült emberségében, és látni fogjuk azt is, hogy emberi alakja az örök Fiúnak a kifejezése, aki az Atyától születik, mint az ő képe, s akit az Atya velünk együtt a Szentlélekben szeret. Ott tehát Krisztus emberi alakjából már nem kell következtetni az Istenre, hiszen értelmünkkel közvetlenül látjuk őt, de úgy, ahogy Krisztus embersége hordozza a fiúságot, és azt a mi szá-

munkra is hordozza. Ezért fogalmazta meg az apostoli tanítás az üdvösséget úgy, hogy ott az „Úrral leszünk”.

A színelátás magyarázásánál mindig azt kell előre bocsátanunk, hogy Isten szentháromsági mivoltában is egy és oszthatatlan. Aki a Fiú személyét látja, az magát az isteni lényeket látja, de úgy, ahogy benne vannak a háromsági vonatkozások, vagyis a Fiú örök születése és a Szentlélek örök származása. Itt most csak azt akaruk kiemelni, hogy a színelátás struktúrája a mi számunkra nem lehet más, mint ami kezdetlegesen már a kinyilatkoztatásban megmutatkozott. A színelátás egyúttal részesedés az Isten belső életében, az pedig Krisztuson és a Szentlelken keresztül tárult ki felénk. Viszont ha Krisztusnak ez a közvetítő szerepe megmarad az örök életben, akkor mindvégig az lesz számunkra, aminek a kinyilatkoztatás mondja: próféta, főpap és király. Mint próféta elvezet a teljes igazságra, mint főpap összefogja a teremtmények hódolatát az Atya előtt, mint király állandóan részesít győzelmében, s gondoskodik arról, hogy az örök élet Isten uralmának maradéktalan megvalósulása legyen. Ha szerepe kimerült volna a földi engesztelésben és abban, hogy „megnyitotta számunkra a mennyet”, akkor nem lett volna szükség arra, hogy emberi természetét a halála után újra felvegye. Az igazság az, hogy embersége nemcsak a földön volt a kegyelem eszköze, hanem az marad mindörökre: ott is az ő teljességéből meritünk (Jn 1,16).

Ez a krisztológiai szemlélet egyáltalán nem közömbös vonása földi hitünknek. Jó tudni, hogy amikor a keresztségben „Krisztust öltjük magunkra”, vagy az eukarisztia révén őt vesszük magunkhoz, akkor nemcsak valamilyen természetfölötti fényt és erőt növelünk magunkban, hanem egyek lettünk azzal, aki szerzője és – az elmondottak értelmében – tartalma is üdvösségünknek. Az Atyát csak általa érzük el és az Atya is csak őáltala közli magát. Pál apostolnak ez a kijelentése, hogy „az én életem Krisztus” (Fil 1,21), nem költői túlzás. A halál azért nyereség, mert Krisztussal mindent birtokolni fogunk, az Isten teljességét.

A Krisztustól kapott kinyilatkoztatás az örök élet reménye mellett azt is tudtunkra adja, hogy a földi történést Isten maga zárja le, s ő gondoskodik arról, hogy az ember és a kozmosz elérje végső természetfölötti célját. A záró esemény Krisztus második eljövetele lesz, és ő valósítja meg mindazt, ami az üdvösség történetében mint ígéret vagy mint rejtett kegyelmi valóság jelen volt: a holtak feltámadását, az ítéletet, az üdvözültek és kárhozottak szétválasztását s az üdvözülteknek a dicsőségbe való beköltöztetését. Ha pontos fogalmakkal akarjuk kifejezni magunkat, nem is Krisztus eljöveteléről kell beszélni, hanem arról, hogy a világ érkezik el őhozzá. Ő ugyanis feltámadásával átment az örök életbe, őt a mi világunk már nem képes befogadni és hordozni. Ellenben nekünk kell a vándoréletet a hazatalálás nyugalmával felcserélnünk. Az apostoli igehirdetés azonban nem tért ki erre a teológiai eszmefuttatásra, hanem csak azt akarta jelezni, hogy az Atya felségjogainak a gyakorlója egyedül Krisztus és hogy ez a világ követni fogja az ő útját a halálban és a feltámadásban. Neki mint az Isten Fiának meg kell dicsőülnie minden teremtmény előtt. Krisztus eljövetele az apostolok nyelvén azt jelentette, hogy ő az üdvtörténet központja és a történelem kulcsa. Ő adja meg a világnak azt, amit a megváltással kiérdemelt számára, illetőleg ami az ő megdicsőült emberségében már megvalósult.

Az újszövetségi szent könyvek a *paruzia* vagy az *epifánia* szót használják az eljövétel jelzésére. Az utóbbit főleg az úgynevezett pasztorális levelekben találjuk (1–2Tim, Tit). Az evangéliumok

Krisztusa maga beszél róla, mégpedig úgy, mint küldetésének tartozékáról. Ezek a szövegek szervesen illeszkednek tanításához és tetteihez, tehát nem utólagos kitalálások. Többnyire az „Emberfia eljöveteléről” van szó, ezt a nevet pedig csak ő használta. Az apostoli egyház már nem emlegette ezen a néven. A legvilágosabb utalást az utolsó ítéletéről szóló beszédben találjuk (Mk 13; Mt 24–25; Lk 17). De más alkalommal is hivatkozik rá, mint pl. amikor követéséről beszél: „Aki ez előtt a házasságtörő, bűnös nemzedék előtt szégyell engem és tanításomat, azt az Emberfia is szégyellni fogja, amikor majd eljön dicsőségében a szent angyalokkal” (Mk 8,38). A főtanács előtt, a döntő órában azt állítja, hogy eljövetele lesz istenfiúságának végső bizonyítéka: „Látni fogjátok, hogy az Emberfia ott ül a Mindenható hatalmának jobbján és eljön az ég felhőin” (Mk 14,62). Szavaiban tükröződik a hivatkozás Dániel (7,14) jövődőlésére. Lukács a mennybemenetel leírása után az eljövetelről szóló ígéretet úgy hozza, mint az angyalok révén közölt kinyilatkoztatást (ApCsel 1,11). Pál apostol levelei pedig azt mutatják, hogy a tétel mindenütt szerves része a keresztény tanításnak. Az egyház is így vette bele hitvallásába kezdettől fogva.

Az ősegyház alaphangulata a *várás*. Úgy gondolták, hogy Krisztus még az apostolok életében eljön. A paruzia itt még a remény kifejezése. Krisztus eljövetele az ő megdicsőülésük is lesz. Lk 21,18-ban ezt olvassuk: „Amikor a jövődőlés teljesedni kezd, nézzetek fel és emeljétek fel fejeteiket. Megváltástok ideje közel van”. A 2Tim 4,8 szerint az igazságos bíró a győzelem koszorúját megadja mindenkinek, aki örömmel várja eljövetelét. A paruzia elmaradása azonban nem okozott krízist. Az eltolódást inkább Isten irgalmára vezették vissza, aki időt enged a bűnbánatra és alkalmat ad a népeknek, hogy megismerjék és befogadják az evangéliumot. Az Újszövetség későbbi könyveiben egyre inkább előtérbe nyomul a gyakorlati keresztény élet kialakítása. Sőt a történelmi idő közbeiktatásának lehetősége már megvan a 2Tessz levélben is. A Jelenések könyve egyenes felhívás arra, hogy az egyháznak be kell rendezkednie a küzdelmes földi életre. Mivel Krisztus semmit sem akart elárulni a világ végének idejéről, sőt kijelentette, hogy az különlegesen az Atya titka, azért a hivatalos egyház mindig tiltakozott az idő-megjelölések ellen. Pál apostol maga is szeretné, ha Krisztus eljövetele közeli lenne, de a tétlen várakozásnak ellene van. Már

korábbi leveleiben meg lehet figyelni az istentisztelet kialakítására irányuló törekvést és az erkölcsi élet szabályainak az összefoglalását (erények és bűnök katalógusa). A pasztorális levelek pedig utasítást adnak az egyházi élet megszervezésére. A bűnbánat szentségének praxisa, a kitiltás és a visszafogadás is ekkor kezd kialakulni.

Krisztus eljövételének ez az ígéretes színezete azonban lassan átalakult, és a középkorra a „harag napja” lett belőle. A változás okát abban jelölhetjük meg, hogy az üldözések megszűnése és a pogányok kritikájának elhallgatása után jelentkezett a lanyhulás, azért szükség volt a komoly intelemre. A paruziával kapcsolatos apokaliptikus képek ijesztő volta meg is felelt ennek a célnak. Azonkívül felhasználták az őszösvetségi elemeket is. Ott az ítélet mindig kapcsolatos a pogányok elleni fenyegetéssel. Az Újszövetség gondolatvilága szerint aztán a pogányok helyébe könnyű volt behelyettesíteni a bűnös embert. Végül hozzájárulhatott az a szemléletmód is, amely Krisztusban a közvetítő helyett inkább az urat és a bírót látta, s jobban kihangsúlyozta istenségét, mint emberségét (Müller–Goldkuhle: Concilium 5,1969,10. kk.).

Az Őszösvetségben a próféták az ítéletet „Jahve napja”-nak nevezik (Am 5,18; Iz 2,6; Szof 1; Zak 14,1 stb.). Isten akkor majd különlegesen megmutatja erejét és igazságosságát. Igaz, hogy a prófétáknál az ítélet még nem a földi történet lezárása, hanem csak annak a képe, hogy Isten megbünteti azokat, akik uralmának teljesedését akadályozzák, s egyben békét és védelmet nyújt népének. Dánielnél (10,14) azonban már felismerhetők a kozmikus színek és a végérvényesség. Ez a nap az Újszövetségben az „Emberfiának a napja”, vagy az „Úr napja”. Krisztus is a hatalmát mutatja meg, s a szövegekben szereplő apokaliptikus elemek első sorban erre céloznak. Az ég felhőiben jön, s a felhő az Őszösvetségben az Isten trónja. Királyi méltóságát az angyalokból álló kíséret és a harsonaszó mutatja. Az 1Tsz 4,16–17 úgy állítja eléink Krisztust, mint az élet urát. „A parancsszóra, a főangyal kiáltására, Isten harsonazengésére az Úr maga száll le a mennyből. Először feltámadnak azok, akik Krisztusban hunytak el. Azután mi, akik életben maradtunk, a felhőkön velük együtt elragadtatunk a magasba, Krisztus elé, és így örökké az Úrral leszünk.” A második Tesszalonikai levél (1,8 és 2,8) még hozzáteszi, hogy „lobogó tűzzel” és „szája leheletével” elpusztítja a gonoszság hatalmát. Mivel eljövételének

időpontja bizonytalan, – úgy jön, mint az éjjeli tolvaj – azért mindig készen kell lenni, sőt egyre tökéletesebbé kell tenni magunkat az Úr napjára. A hívőt azonban ne a félelem ösztönözze, hanem az a szeretet, amelyet Krisztus mint Megváltó tanúsított irántunk: „Megjelent megváltó Istenünk kegyelme minden ember számára, s arra tanít minket, hogy szakítsunk a gonoszossággal s az evilági vágyakkal. Élünk fegyelmezetten, szentül és buzgón ezen a világon. Várjuk reményünk boldog beteljesülését: a nagy Istennek és Üdvözítőnknek, Jézus Krisztusnak dicsőséges eljövetelét” (Tit 2,11–13). A hitnek tehát az a különleges ígérete, hogy Krisztus eljövele, illetőleg a vele való találkozás a remény teljeseledését hozza. Ezt a többletet a szigorú pedagógia kedvéért sem szabad elhallgatni vagy mellőzni. Az üdvösség örömhíre ezen a ponton sem színtelenedhet el.

Az apostolok idejében azért várták Krisztus közeli eljövetelét, mert szerették volna látni megdicsőülését, s ez egyúttal a kereszt botrányának a végleges feloldása lett volna. Náluk a történelem értékének és céljának a vizsgálata még kevésbé jutott szóhoz. Bár a nyomai már kétségtelenül megvannak a Jelenések könyvében. Ma teljesebb feleletet adhatunk arra, hogy miért „késik” eljövele. Egyszerűen azért, mert Isten úgy akarta, hogy a megváltás kegyelmei benne működjenek a történelemben, Isten országa itt legyen mint kovász, s ugyanakkor ki akarta bontakoztatni azokat az erőket is, amelyeket belevitt a teremtésbe. A tudományos, kulturális és társadalmi élet bontakozása sokrétűvé teszi a kegyelem felhasználását, a szeretet parancsának teljesítését, a Krisztusról szóló tanúságtételt és az igazságot kereső embernek Istennel való párbeszédét. Mindez azt eredményezi, hogy a hívő ember egyre jobban magára találhat, mélyebben felfogja Isten gondviselését, másrésről viszont Isten is egyre nagyobb arányokban gyakorolhatja irgalmát, amelyet a megváltásban bemutatott. Ez a történelem tehát a benne lévő természetfölötti tényezők hatása alatt igazi értékeket termel még akkor is, ha sok benne az emberi rövidlátás és bűn. Meghosszabbítása tehát nem csupán a szenvedésnek és a gonoszsnak a szaporítása.

A Jelenések könyve ezekből azt a szempontot ragadja ki, hogy a földi élet megmarad a küzdelem terének. Nemcsak a természet erői és az ember szabadsága játszik benne szerepet, hanem a ke-

gyelem és a gonoszság titka is. A küzdelem nem dől el magától, hanem Krisztus megjelenése dönti el. Addig azonban az ember jó és rossz irányban kipróbál mindent. Keresi az önmegváltást, ingadozik az optimizmus és pesszimizmus között, az isteni segítség és figyelmeztetés azonban nem fog hiányozni, hogy az igazi célt is megismerhesse. A kereszténység hitvallása, reménye és a szeretet gyakorlása az egész történelem folyamán Krisztus diadalát hirdeti.

KRISZTUS ELJÖVETELÉNEK ELŐJELEI

Az apostoli egyház meg volt győződve, hogy Krisztus eljövételének és a világ végének időpontja nem tartozik a kinyilatkoztatott tételek közé. Krisztus jövendölését így adták tovább: „Azt a napot és órát senki sem ismeri, az égi angyalok sem, a Fiú sem, hanem az Atya” (Mk 13,32; Mt 24,36). Amikor Krisztus az állandó készenlétről beszélt, akkor is úgy nyilatkozott, hogy eljövetele olyan lesz, mint az éjszakai tolvaj érkezése (Mt 24,43; Mk 13,35; Lk 17,29). Nincs tehát semmi alapja annak a feltevésnek, hogy Krisztus csak a világ közeli végével fenyegetőző próféta volt, s amikor követői látták, hogy tévedett, akkor kezdtek lelki és természetfölötti magyarázatot adni működésének. Tévedésből és ijesztgetésből nem születhetett olyan hitbeli és erkölcsi erő, amelyet a kereszténység már elindulásakor felmutatott.

A szentírásban egy-két hely azonban magyarázatra szorul. Mt 10,23-ban pl. az apostolok ilyen utasítást kapnak: „Ha majd egyik városban üldöznek titeket, fussatok a másikba, mert bizony mondom nektek, nem végeztek Izrael városaival, amikor az Emberfia eljön.” Ma már látjuk, hogy a zsidóknak és Krisztus evangéliumának szembenállása végighúzódik az egyház történelmében. Más szentírási utalásokban a zsidók megtérése előjele lesz Krisztus eljövételének. Máté 24. fejezetében Krisztus egyszerre beszél Jeruzsálem pusztulásáról és a világ végéről. Valószínűleg azért, mert a tanítványok így tették fel neki a kérdést. Ők, mint népük vallásos fiai, nehezen tudták elképzelni, hogy a világ még a templom végleges pusztulása után is fennmaradjon. Az új üdvtörténeti szemléletet csak a húsvét és a pünkösd hozta meg nekik. Jézus valószínűleg

azért is fogja egybe a két jövődölést, mert eljövételének idejéről semmi kinyilatkoztatást nem akar adni, s követi a prófétai stílust, ahol egyik közeli esemény egy másik távolinak az előképe. Itt teszi ezt a kijelentést: „Nem múlik el ez a nemzedék, amíg mindezek be nem következnek” (24,34). De mindjárt így folytatja: *azt* a napot és órát azonban senki sem ismeri. Ő tehát félreérthetetlenül két különböző eseményről beszél. Az egyik bekövetkezik a még élő nemzedék szemeláttára. Ezt a nemzedéket a jövődölés előre figyelmezteti, hogy meneküljenek Jeruzsálemből. A másik esemény azonban bizonytalan. Az elől menekülni sem lehet. Ott már az számít, hogy kit milyen lelkiállapotban talál. Ezen dől el üdvössége vagy kárhozata. Az akkor élő nemzedék tehát még megéri Jeruzsálem pusztulását. Ez a nemzedék előképe az egész népnek, amely viszont megéri a világ végső eseményeit is.

Ha tehát a Szentírásban eljövételének előjelei egyáltalán előfordulnak, azok nem arra valók, hogy a hívők számításokat csináljanak. Az a rendeltetésük, hogy fokozzák az éberséget és az állandó készenlétet. Mivel a jelek nem akarják az időpontot meghatározni, olyanok, hogy mutathatnak mind a közeli, mind a távoli jövőbe. Ugyanakkor olyanok, hogy az egyház igazi történeti életét is jellemzik. A következő előjeleket sorolhatjuk fel:

1. Az evangéliumot *hirdetni fogják minden népnek* (Mk 10,13; Mt 24,14). Krisztus ezt a tényállást szem előtt tartja akkor is, amikor feltámadása után a küldetést megadja apostolainak. Úgy küldi őket, mint akié minden hatalom az égben és a földön, azért küldetésüket az egész világon foganatosítani tudja (Mt 28,18). Az evangéliumi szöveg azonban csak a hirdetésről szól, nem pedig arról, hogy mindenki elfogadja, sőt még azt sem érzékelteti, hogy ez a hirdetés, illetőleg az egyház jelenléte milyen mérvű lesz az egyes népeknél. A történelem eddig is felmutat példákat, hogy egy-egy nép evangélizálása évszázadokig eltarthat. A kijelentés tehát nem mond többet, mint azt, hogy Krisztus tanítása az egész világon szellemi tényező lesz, s így a mellette vagy ellene való döntés külsőleg is lehetségessé válik. Az egyháznak ezt a missziós feladatot kell teljesíteni, nem pedig passzívan várni a véget. Viszont az evangélium hirdetése is követi az eszmék elfogadásának és visszautasításának dinamikáját, azért nehéz volna olyan állapottal megjelölni, amelyre azt mondhatjuk: ez a jövődölés teljese-

dése. Feladatok mindig maradnak, azért a bizonytalanság is megmarad.

2. *Izrael* mint az ószövetségi ígéretek hordozója *ellogadja Krisztust messiásnak*. Ennek a népnek a fennmaradása ellene mond minden történeti tapasztalásnak. Sokkal nagyobb nemzetek szét-hulltak, felszivódtak és eltűntek a történelem viharaiiban, Izrael népe azonban szétszórtsága ellenére is létezik s a mózesi vallás örökösének tudja magát. Pál apostol a Róm 9–11. fejezetben érinti azt a kérdést, amelyet az ősegyház a gondviselés titokzatos tételének tekintett: Ha Ábrahám utódainak szólt az ígélet, miért utasították vissza ők az evangéliumot? A pogányok viszont, akikről úgy látszott, hogy az ígéleten kívül vannak, miért fogadták el? A jövőt két jövőndőlés világítja meg. Az egyik Jézus szájából hangzik el: „Jeruzsálem, hányszor akartam összegyűjteni gyermekeidet, mint ahogy a tyúk szárnya alá gyűjti csibéit, de te nem akartad. Ezért árván marad a házatok, mert mondom nektek: nem láttok engem addig, amíg majd azt nem mondjátok: áldott, aki az Úr nevében jön” (Mt 23,37–39; Lk 13,33–35). A második jövőndőlés Pál apostoltól származik: „A megátalkodottság csak részben érte Izraelt, amíg a pogányok teljes számban meg nem térnek, akkor majd egész Izrael elnyeri az üdvösséget az Írás szerint: Sionból jön a szabadító és eltörli Jákob gonoszságát. Ez lesz velük szövetségem, amikor megbocsátom bűneiket...” (Róm 11,26–27). Az apostol még arra is kitér, hogy Isten a pogányokat a hitetlenségéből vezette el az evangéliumhoz; így megengedhette a zsidók hitetlenségét is, hogy utána rajtuk is könyörüljön. A kegyelmi adományt és a meghívást ugyanis nem bánja meg.

De az egyház történeti életét véve alapul, az ő megtérésüket sem lehet úgy elgondolni, mint rövid időre összesűrített eseményt. Sőt az apostol arra is célóz, hogy megtérésük javára váljak a pogányoknak (11,12), s ez legalább is azt jelenti, hogy ők is tovább munkálkodnak az evangélium terjesztésén. Így csak arra gondolhatunk, hogy Krisztus eljövételét nem várhatjuk az ő megtérésük előtt, de azt semmiképpen sem állíthatjuk, hogy az a paruzia közvetlen bevezetője lesz.

3. Ugyancsak Szent Pál mutat rá a „gonoszság titká”-nak a működésére, mint előjelre. „Senki ne tévesszen meg benneteket, mint-ha az Úr napja már küszöbön állna... Előbb be kell következnie az elpártolásnak, meg kell mutatkoznia a bűn emberének, a kárho-

zat fiának, az ellenségnek, aki mindenek fölé emelkedik, amit Istennek és szentnek neveznek. Sőt Isten templomában foglal helyet és istennek akar látszani... A gonoszság titka már munkálkodik, csak annak kell még az útból eltűnnie, ami késlelteti. Akkor majd megjelenik a gonosz, de Urunk Jézus elsöpri szája leheletével és megsemmisíti tündöklésével" (2Tesz 2,3–8). A képek Dániel könyvéből (9,27; 11,31) valók, s Mt 24,15 is hivatkozik rájuk. Így egyesítve azonban nem annyira egy eseményt jelölnek, hanem inkább azt, hogy a bűn és az elpártolás történeti valóság lesz az egyház életében is. Az első évek lendülete és buzgósága alatt nehéz volt erre gondolni. Az apostol azonban látja, hogy mindezekre fel kell készülni. János apostol levelében az „antikrisztus” (Krisztus ellensége) névvel jelöli azokat, akik a bűn titkát így megtestesítik. Könnyen lehet, hogy ezek a jelenségek az utolsó időkben elhatárolódnak és mint végső megpróbáltatás törnek rá a hívők közösségére. Azt sem tudjuk, hogy mire gondol az apostol, amikor azt írta, hogy a gonoszság titkának teljes megnyilvánulását valami még késlelteti, amit el fognak távolítani az útból. Csak olyan valami lehet, ami akkor hozzátartozott az egyház életéhez, mint pl. az apostolok személyes hite, buzgósága és karizmatikus ereje. Végeredményben tehát ennél az előjelnél is csak annyit mondhatunk, hogy Krisztus eljövetele a küzdelmes történelmi idő után következik be. Viszont Krisztus végső győzelmére biztos ígéretünk van, azért Isten gondviselését semmi sem fogja kiiktatni vagy hatástalanná tenni.

4. Már egyes egyházatyák besorolták az előjelek közé *Hénoknak és Illésnek a megjelenését* és vértanúhalálát. Az elgondolás a Jel 11,3–12-re megy vissza, ahol arról van szó, hogy két karizmatikus tanú jelenik meg és bűnbánatot hirdet, s a Krisztus melletti tanúságtételük tökéletes. A gonoszság hatalmát megtestesítő vadállat végül megöli őket és így nyerik el a mennyei dicsőséget. A Krisztus korát megelőző zsidó apokaliptikus irodalomban is megvan ennek a nyoma (Hénok könyve, Illés megjelenése, stb.). Az exegeták azonban egyetértenek abban, hogy a Jelenések könyve itt is apokaliptikus képet használ, vagyis a jövő esemény leírásával a jelenlegi üdvtörténeti helyzetet rajzolja meg. A két tanú képe csak azt mondja, hogy az egyházban az evangélium mellett való tanúskodás teljes lesz (a bizonyításhoz két tanú vallomása kellett), a karizmatikus erő sem fog hiányozni, de a vértanúság sem. Egyál-

talán nem valószínű, hogy a Krisztus által alapított egyház üdvtörténeti működését két ószövetségi prófétának kellene kiegészítenie. Isten az élőkön keresztül is el tudja ismertetni magát. Az egyházatyák tanítása különben sem egyöntetű (*Haag, Bibellexikon, Henock és Elija címszavak alatt*).

5. Krisztus eljövételének közvetlen előjelei vagy inkább bevezetői akarnak lenni az ilyen utalások: „Rögtön e keserves napok után a nap elsötétedik, a hold nem ad világosságot, a csillagok lehullanak az égről és az eget erői megrendülnek. Ekkor megjelenik az égen az Emberfiának jele” (Mt 24,29). Az emberfia jelenél némely egyházatyák a keresztre gondoltak, de ezt sem állíthatjuk bizonyossággal. Lehet annak az isteni dicsőségnek a megnyilvánulása is, amely tükrözi hatalmát és méltóságát. Az evangélista is inkább erre gondol, amikor tovább így folytatja: „A föld minden népe a mellét veri majd és látják, amint az Emberfia eljön az ég felhőin hatalommal és nagy dicsőséggel”. A kozmikus jelenségek, mint a nap elsötétedése, a csillagok lehullása, stb. szintén az ószövetségi próféták apokaliptikus szövegeiből valók, s nem akarnak mást szemléltetni, mint Isten erejét s azt a természetfölötti változást, amelyen az anyagi világ átmegy, hogy a megdicsőült ember életének hordozója legyen. Az előjelek tehát együttvéve sem mondanak többet, és nem is akarnak többet mondani, mint amit Péter második levelében (3,8 kk) olvasunk: „Ne kerülje el figyelmeteket az, hogy egy nap az Úr előtt annyi, mint ezer év, ezer év pedig annyi, mint egy nap. Az Úr nem késik ígéretét teljesíteni – ahogy némelyek késedelmesnek tartják, mivel türelemmel viseltetik irántuk. Nem akarja, hogy valaki is elvesszen, hanem inkább azt, hogy bűnbánatot tartson. Mint a tolvaj, úgy jön el az Úr napja.”

Az apostoli igehirdetésben az ember üdvössége össze van kapcsolva az anyagvilág megdicsőülésével. A változást itt is Krisztus eljövetele hozza. De amint már említettük, ezt a tanítást apokaliptikus képekben kapjuk, sőt a régi ember világképe szerint, azért különösen szükséges, hogy megkülönböztessük a kinyilatkoztatott tartalmat és az azt hordozó kifejezési formát. Az evangéliumok még inkább csak a világ jelen alakjának elmúlásáról beszélnek: „A nap elsötétedik, a hold nem ad világosságot, a csillagok lehullanak az égről és a mindenséget összetartó erők megrendülnek” (Mk 13,24). Pál apostol is így fejezi ki magát: „Elmúlik ennek a világnak az alakja” (1Kor 7,31). Péter második levele (3,12–13) azonban már arra az újra is rámutat, amelyet a változás hoz: „Mivel minden elpusztul, minden tekintetben szentül és vallásosan kell élnetek, hiszen várjátok és siettetitek az Isten napjának eljövetelét, amikor is az egek tűzbe borulnak és felbomlanak, s az elemek a hőségben elolvadnak. De mi az ő ígérete alapján új eget és új földet várunk, az igazságosság hazáját”.

A mai világképünk alapján azonban joggal megkérdezzük, mire gondolt az apostoli igehirdetés, amikor ilyen kifejezéseket használt: az ég erői megindulnak, a csillagok lehullanak, az egek tűzbe borulnak? Földünk parányi tömeg a csillagok millióihoz viszonyítva, s a mindenségben a fent és a lent fogalma sem az, amit mi földi látóhatárunkon elképzelünk. Hogyan hullhatnának a csillagok a földünkre? A természettudomány a világ keletkezésének tételét feszegeti akkor is, ha az anyagot öröknek mondja. A fejlődés tétele elfogadott igazság. A kozmikus katasztrófák lehetőségét is

megengedi, mert ilyenekről a csillagászat állandóan tájékoztat. Ilyen katasztrófák elpusztíthatják a földi életet is, de a természet-tudomány számára az élet további keletkezésének és bontakozásának lehetősége nyitott kérdés marad. Ezért nem foglalkozik az abszolút vég lehetőségével.

A szentírásmagyarázatban elfogadott igazság az, hogy pl. a teremtés leírása kimondottan vallási igazságot közöl, nem pedig a teremtés fizikai menetét. Ugyanezt az elvet kell alkalmaznunk a világ végének a képeire is. Nem kétséges, hogy a Krisztus által hozott megváltás igazi részese az ember. Az anyagvilág csak az ember miatt részesedik benne. Az is igaz, hogy az ember a halál-on és feltámadáson át jut el az üdvösségbe, de következik ebből az, hogy az anyagvilágnak is meg kell járnia ezt az utat? A szentírási képek ezt a látszatot keltik ugyan, de a teológiai probléma éppen az, hogy a képek magyarázatra szorulnak, mert magukon viselik a régi kor kifejezésmódját.

Ezért a II. Vatikáni zsinat is óvatosan fogalmaz, amikor az ember örök reményéről beszél: „A föld és az emberiség kiteljesedésének az idejét nem tudjuk, s azt a módot sem ismerjük, ahogyan a világnak át kell alakulnia. Mert bár elmúlik ennek a világnak az alakja, amelyet a bűn eléktelenített, de azt a tanítást kaptuk, hogy Isten új hajlékot, új földet készít, amely az igazságosság hona lesz” (Az egyház a mai világban, 39). A szentírási szövegek értelmezésénél el kell fogadnunk *Vögtle* (Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, 1970,20) megállapítását: Az újszövetségi tanítás központja az ember megváltása, nem a kozmoszé. A szent szerzők közelebbről soha nem magyarázzák meg, hogy mi lesz a világgal. Nem térnek ki arra, hogy mit értenek újjáalakított, helyreállított vagy újjáteremtett világon. Csak annyit szögeznek le, hogy az ember megdicsőülését követi a világ megdicsőülése. Erre jellemző példa a Róm 8,19–21: „Maga a természet sóvárogva várja Isten fiainak megnyilvánulását. Azt várja, hogy a szolgálai állapotból majd felszabadul az Isten fiainak dicsőséges szabadságára.” A természet tehát nem a saját megdicsőülését várja, hanem az emberét. Szolgai állapota az, hogy az ember bűnös célra is felhasználja, s hogy nem ismeri fel benne maradék nélkül teremtője nagyságát és bölcsességét. A szentírás tehát nem nyújt semmiféle természetfölötti kozmológiát. Amikor pl. Pál apostol emlegeti a jó és rossz „hatalmasságokat, fejedelemségeket és erőket”, szintén nem

magyarázza, hogy mit ért rajtuk. Annyiban érdeklik őt, amennyiben Krisztusnak az emberek fölött való uralmát segítik vagy akadályozzák (Schlier, *Mächte und Gewalten im N. Testament*, 146 kk). Az újszövetségi igehirdetés központjában Istennek az a tevékenysége áll, amellyel Krisztusban megszerezte az ember üdvösségét és kialakította az eszkatologikus közösséget. Ennek a megdicsőült közösségnek a hordozója lesz az „új ég és az új föld”.

Nyugodtan mondhatjuk tehát, hogy sem az Ószövetségből, sem az újszövetségi könyvekből nem olvashatunk ki valamilyen „keresztény világképet” (Conzelmann, *Grundriss der Theologie des N. Testaments*, 1967, 31). A természetből vett képek arra valók, hogy a kinyilatkoztatott tanítást illusztrálják. Ez vonatkozik a Jelenések könyvére is, amely az apokaliptikus stílusnak megfelelően legjobban színre viszi a kozmikus elemeket. Annál jobban kidomborodik a pedagógiai célzat, pl. Lk 21,25-ben: „Jelek lesznek a napban, holdban és a csillagokban, a földön pedig kétségbeesett rettegés a tenger zúgása és a hullámok háborgása miatt. Az emberek megdermednek a rémülettől a világra zúduló szörnyűségek várásában”. De Lukács a következő sorokban mégis feloldja a képet: „Amikor mindez teljesedni kezd, emeljétek fel a fejeteket, mert megváltástok ideje közel van.” Ugyanolyan ellentét van itt, mint ebben a kijelentésben: „Az ég és föld elmúlnak, de az én igéim el nem múlnak (Mk 13,31). A kozmikus pusztulás említése kiemeli a hit értékét, hiszen Krisztus kezében tartja a mindenséget. A pedagógiai célzat hasonlóképpen érvényesül a Jel 6,12–17-ben is. Amikor az angyal feltöri a hatodik pecsétet, földrengés támad, a nap fekete lesz, mint a szőrszák, a hold pedig piros mint a vér. A csillagok lehullanak, az ég eltűnik, mint egy felgöngyölt könyvtékercs. Az emberek félelmükben azt kiáltják a hegyeknek és a szikláknak, hogy omoljanak rájuk és rejtsek el őket a trónon ülőnek a színe előtt és a Bárány haragja előtt, mert „eljött haragjuk nagy napja”.

A kozmikus képek teológiai értelmezésénél tudnunk kell, hogy az ószövetségi hagyomány a természeti csapásokat úgy tekintette, mint Isten büntetését a nép hűtlensége miatt. Mindez figyelmeztetés volt, hogy a bálványoktól térjen vissza az igaz Isten imáadásához. Ezért lehettek az ilyen képek az ítélet jelei, főleg a pogány népekre vonatkozó megtorló ítéletekben. Iz 13-ban pl. az az érzésünk, hogy Babilont bűnei miatt kirekesztik a teremtés egészéből.

Ki vannak szolgáltatva a végzetnek, mert ők, az asztrológia mesterei, az általános elsötétedés miatt nem kérdezhetik meg a csillagokat (Fohrer, Das Buch Jesaja, Zürich 1966, 167). Ezért mondhatjuk, hogy a kozmikus képek a jövődőlésben csak másodlagos szerepet töltenek be: Isten hatalmát, intézkedését, az ítélet nagyságát illusztrálják, de nem tájékoztatnak a kozmosz sorsáról.

Az új ég és új föld elnevezés Iz 65–66. fejezetéből való. A próféta azt hangsúlyozza, hogy a szabadulás, az üdvösség Istene adománya és olyan nagy műve, mint a teremtés. Ugyanaz a *bara* = teremteni szó fordul elő itt is, mint a Ter 1-ben. A boldog élet leírásához a tejjel-mézzel folyó ország és a paradicsom békéje adja a részleteket. Ez a haza olyan lesz, hogy a régre már nem gondolkodik. Péter levele az említett helyen annyira kiemeli Isten hatalmát, meg a régi és új közötti ellentétet, hogy az átalakítást a tűz munkájához hasonlítja. Ez a kép tovább gyarapodik a Jel 21-ben. Ott az új ég és új föld már a mennyi Jeruzsálem, „az égi jegyes számára feldíszített menyasszony”. Oda nem mehet be semmi, ami szennyes, és bűnös, nem lesz szükség földi ételre, italra, világításra, mert mindenki Isten teljességéből él.

A végső állapotról szóló jövődölések tehát világosan tanítják a földi történet végét, az ítélet valóságát és Istennek a mindent átalakító hatalmát, de nem magyarázzák meg az átmenet hogyanját, amellyel Krisztus, a „teremtmények elsőszülötte” a megváltás gyümölcseit közli a világegyetemmel. Ezt kell mondanunk a Zsid 12,18-29-ről is.

A szerző összehasonlítja Mózes és Krisztus közvetítését. Mózes csak a „földön szóló próféta volt Krisztushoz viszonyítva, aki fölment a mennybe és onnan szól hozzánk. A Sinai hegyénél Isten szava csak a „földet rendítette meg”, most pedig azt igéri, hogy ítélő szava az „ eget is megrendíti”. A szerző közli a magyarázatot is: „Ez annak az átalakulását jelenti, ami mint teremtmény megrendíthető, hogy aztán megmaradjon az, ami változhatatlan”. A 29. zsoltár Isten hatalmát dicsőíti ilyen kifejezésekkel: az Úr szavára a Libanon ugrál, mint egy borjú, a Szirjon, mint egy bivalyborjú... Az Úr szava megrendíti Kádes pusztáját stb. A régi ember elképzelésében az égbolt szilárd képződmény, de emberi erővel nem lehet elérni. Csak a mindenható Isten rendítheti meg. Az Isten hatalmát, az általa adott kinyilatkoztatást, az erkölcsi felelősséget tehát komolyan kell venni, mert az ítélet biztos. Ez a mindenható

hatalom azonban nem a világ megsemmisítésére tör, hanem természetfölötti felemelését és tökéletesítését hajtja végre. A régi helyére valami újat és jobbat állít.

A mai teológiában egyre gyakrabban jelentkezik az a kérdés is, hogy mi a maradandó az ember alkotásaiból, mit viszünk magunkkal az örökkévalóságba. (*Lyonnet*, *Redemptio cosmica*, *Verbum Domini*, 44, 1966, 225 kk; *H.U. Balthasar*, *Zuerst Gottes Reich*, *Einsiedeln*, 1966). A Róm 8,22 szerint a világ a vajúdás fájdalmait éli át. Krisztus új természetfölötti dimenziót kapott, feltámadása ezt a dimenziót még érzékelhetőbbé tette. A világ útban van a végső állapot felé. A kérdés ez: Hozzájárul-e az ember alkotásaival ennek a végső állapotnak a kialakulásához, vagy csak erkölcsi erényeit, személyiségének vonásait viszi magával, s a megdicsőült kozmoszt ajándékba kapja? A választ nem könnyű megadni, mert a kinyilatkoztatás utalásai meglehetősen szűkszavúak, az emberi haladás pedig nem egyértelműen a jó irányába mutat. Minden lehet az erénynek és a bűnnek a kifejezője vagy segítője. Akik *Teilhard de Chardin*t követik, úgy gondolják, hogy a haladás minden kitérő ellenére a világ humanizálását hozza magával. A szellem egyre nagyobb teret kap a kultúrában, a technikában és a civilizációban, s ez már közvetlen előkészítése „Krisztus misztikus testének”. Annyi bizonyos, hogy megdicsőült formában visszakapunk minden értéket, amely személyiségünk kialakulását szolgálta. De anyagi valóságában kapjuk-e vissza, vagy valamilyen eszmei formában? A második teológiai vélemény éppen az, hogy minden földi érték részesedik Krisztus kereszttűtjében. Mindennek át kell menni a halálon, illetve a pusztuláson, hogy a megdicsőült világ mint „új teremtés” létrejöjjön.

A HOLTAK FELTÁMADÁSA

A hitvallásban, az igehirdetésben emlegetjük a „test feltámadását” vagy pontosabban a „holtak feltámadását”, s legtöbbször magától értetődőnek vesszük, hogy mindenki tisztában van a kifejezés tartalmával. A hagyományos katekézis úgy határozta meg a feltámadást, hogy Isten újra egyesíti a lelket a testtel. Ebben benne volt a meggyőződés, hogy a feltámadás csak Isten ajándéka lehet, továbbá, hogy „mindenki saját testével támad fel”. De ha pontosabb teológiai fogalmat akarunk alkotni, akkor még néhány megjegyzést kell tennünk.

Már előbb, a földi és a túlvilági élet összefüggésének vázolásánál kitértünk arra, hogy az antropológiai szempontok miatt el kell kerülni azt a szemléletmódot, mintha a halhatatlan lélek nagyobb megrázkódtatás nélkül viselné el a test halálát. A túlvilágon tovább él s a világ végén Isten akaratából újra visszatér a testbe. A feltámadás az egész ember beérkezése az örök életbe, tehát egészen természetfölötti jelenség, nem pedig csak a test megelevenítése. Az a feltámadás, amelyet Krisztus eljövetelekor várunk, nem ebbe az életbe való visszatérés, hanem a cél elérése, hazaérkezés az Atyához. Tehát nem lehet összehasonlítani vele pl. az evangéliumi elbeszélést a naimi ifjú vagy Lázár feltámasztásáról. Ezek a földi életbe tértek vissza. A csoda által csak földi életük hosszabbodott meg, s utána jött a végleges halál.

Az 1Kor 15. fejezete azt bizonyítja, hogy a holtak feltámadása kezdettől fogva a keresztény hit egyik központi tétele volt. A gyökerét Krisztus valóságos feltámadásában látták, s egyúttal ez fejezte ki a megváltás teljességét is. A tétel hirdetése azonban nem

kis nehézségbe ütközött. A halál és a vele járó feloszlás túlságosan rideg képet festett mindig az ember végéről még ott is, ahol egyébként a lélek szellemiségét elismerték. A nehézség azóta is megvan és nagyon sok keresztény ember inkább valamilyen elmosódó vágy megfogalmazására gondol, nem pedig az abszolút jövő hitbeli kifejezésére. Főleg talán azért, mert úgy gondolja, hogy a test feltámadásához össze kellene szedni a test szétszórt és átalakult molekuláit, újra meg kellene eleveníteni őket és a szellemi lélekkel egyesíteni. De elvégezhető-e az ilyen munka, amely lefolyásában semmiképpen sem követi az élet belülről bontakozó irányát? Pál apostol az 1Kor 15,36-ban még a búzaszem kicsírázásának, tehát valamiképpen a születésnek a képét használta a feltámadás érzékeltetésére. A mai természettudományos gondolkodáshoz szokott ember inkább arra gondol, hogy a felnőtt embert fogják összerakni alkotó elemeiből. Képszerűségekre szükség van a hitigazságoknál is, de mindig tudatában kell lennünk, hogy a természetes kép a természetfölötti misztérium lényegét nem fejezheti ki, és sokszor nem is érzékelteti. Ilyen képek ismétlődnek a Szentírásban is. Olvassuk, hogy „az angyal harsonaszavára a holtak feltámadnak” (1Kor 15,52), vagy hogy „a holtak a sirban meghallják az Isten Fiának a szavát” (Jn 5,28), s ha nem arra gondolunk, hogy itt az Isten mindenható erejének kifejezése előtt állunk, akkor azon töprengünk, hogy a halottak hogyan hallhatják a hangot, vagy, hogy mit jelent a „sírok megnyílása”.

A feltámadás misztériumát csak az egész üdvtörténet összefüggésében lehet nagyjából érzékelhetővé tenni. Abból kell kiindulnunk, hogy Isten semmiből, saját akaratából és elgondolása alapján hozta létre a világegyetemet, belevitte a szellem világosságát, a fejlődés gondolatát, a természetfölötti erőket és eléje tűzte azt a célt, hogy a végén részesedjék az ő létmódjában. A holtak feltámasztása a befejező aktusa lesz azoknak a természetfölötti tetteknek, amelyekkel Isten megkezdte a párbeszédet az emberrel, Fia által végrehajtotta a megváltást, és a Szentlélek által mindent tudatosan maga felé fordít. Ezért figyelmeztet *H. de Lubac* (*Les aspects sociaux du dogme*, 1947, 101), hogy a hittételeket és főleg a feltámadás dogmáját nem szabad elszigetelten szemlélnünk. A feltámadás azt adja meg az egyes embereknek, amit Krisztus, az Isten Fia saját embersége számára már birtokol, öbenne pedig az egész emberi természet felvételt nyert az isteni személy közösségé-

be. Ha figyelmen kívül hagyjuk a Krisztussal való összetartozást és az ő istenfiúi méltóságát, akkor valóban értelmetlenül állunk a feltámadás gondolata előtt. A II. Vatikáni zsinat ma sem tud erősebb hitbeli érvet hangoztatni, mint azt, amelyet Pál apostol megfogalmazott: Ahogy egy vagyunk Krisztussal a szenvedésében, úgy egyek leszünk vele feltámadásában is (Az Egyház a mai világban, 22).

A kinyilatkoztatás *fokozatosan* adta meg a feltámadásról szóló tanítást. Érezzük, hogy itt a szóbeli tanítás nem lett volna elegendő és meggyőző. A végleges hitbeli bizonyosságot csak Krisztus feltámadása adhatta. De az Ószövetség már előkészítette ezt a hitet. Főleg azzal, hogy az embert csak mint szellemi képességekkel rendelkező testi lényt gondolta el, tehát a léleknek nem tulajdonított olyan önállóságot, mint pl. a görög filozófia. Továbbá az egész történelmet úgy szemlélte, mint üdvtörténetet, amelynek ki kell kötnie valamilyen Istentől akart célnál. Végül a szövetség intézménye alapján az embernek Istenhez való viszonyát is úgy fogta fel, mint párbeszédet, mint a királynak és az alattvalónak a kapcsolatát, sőt mint szolgálatot, amelyért valamilyen jutalmazás jár. Természetesnek vesszük azt is, hogy Isten a kinyilatkoztatásban először saját létéről, szellemisségéről, világfelettségéről és mindenható erejéről akarta meggyőzni az embert. Ezért a feltámadás tétele elég későn jelenik meg. De a próféták már beszélnek arról, hogy Istennek hatalma van a holtak birodalma, a *sheol* felett (Ám 9,2; Jób 38,17; Zsolt 16,10; 139,8). Másrészt Jahve mindig úgy szerepel, mint az élet szerzője, aki az embernek is életet ígér. „Isten életre teremtette az embert, s a halál az ördög csalárdsága miatt jött a földre” (Bölcs 2,23). Ugyanezt a gondolatot már a Ter 3. ki-fejezte. A zsoltárokból visszhangzik a meggyőződés, hogy Isten igazságot szolgáltat, de ez a kérdés a földi életben nyitva marad. Iz 25,8-ban már felcsendül az ígélet, hogy Isten letörli a könnyet és eltörli a halált örökre. Az egyéni feltámadás hite már egészen világos a 2Mak 7,9-ben.

Az Újszövetség a megváltás teljességét és Krisztus végleges győzelmét látja a feltámadásban. Jn 5,26–29-ben visszacsengenek Dániel 12,2 szavai. „Amint az Atyának élete van önmagában, úgy megadta a Fiúnak is, hogy élete legyen önmagában, és hatalmat adott neki, hogy ítéletet tartson, mivel ő az Emberfia . . . Eljön az óra, amikor a sírokban mindnyájan meghallják Isten Fiának a

szavát. Akik jót tettek, azok előjönnek az élet feltámadására, akik gonoszokat tettek, az ítélet feltámadására". Itt tehát már az egyetemes feltámadásról van szó, de érthető, hogy az Újszövetség különös hangsúllyal emeli ki az igazak feltámadását. Ezért pl. Szent Pál nem nézi elszigetelten Krisztus feltámadását, hanem úgy, mint üdvőtörténeti jelenséget, amely bennünk folytatódik és bennünk éri el a teljességét. A kapcsolat közte és köztünk, mint fő és tagok között olyan szoros, hogy az apostol szinte már elővételezi megdicsőülésünket: „Az Atya vele együtt bennünket is feltámasztott és maga mellé ültetett a mennyben” (Ef 2,5; Kol 3,1). A feltámadásra az igazi jogcímet a keresztség adja meg. Úgy részesít a megváltás misztériumában, hogy magunkra öltjük Krisztus sirbaszálását és feltámadását (Róm 6,3).

* * *

Jézus feltámadása a *mi feltámadásunk oka és mintája*. Ezt a kapcsolatot elsősorban Krisztus fősége alapján Szent Pál hangoztatja. Nála a központi téma a megfeszített Krisztus (1Kor 1,23; Gal 3,1) és a keresztről szóló tanítás (1Kor 1,18). Az „ő evangéliumának” rövid összefoglalása az, hogy Krisztus meghalt és feltámadt az Írások szerint (1Kor 15,2–5). Halála és feltámadása együtt jelenti a megváltást (1Tesz 4,14; Róm 10,9). De az apostol nemcsak a történeti valóságot tanítja, hanem azt, hogy Krisztus *értünk* halt meg és a mi üdvösségünkre támadt fel (Róm 4,25). Ha nem támadt fel, akkor még mindig bűnben vagyunk (1Kor 15,14). Ha Krisztus a kereszthalál után nem támadt fel, akkor nincs reményünk és bizonyítékunk, hogy van örök élet (1Tesz 4,14). Üdvösségünk olyan kapcsolatban van Krisztussal, mint a földi életünk az első emberrel. Az Ádám-Krisztus párhuzam azt hangoztatja, hogy Krisztus a feltámadásunk szerzője, cselekvő oka. Ő a holtak zsengéje. Ez az ószövetségi kifejezés utal a termés zsengéjére, amelyet az aratás után áldozatul bemutatnak. Először a zsenge, vagyis Krisztus támadt fel, azután azok, akik őhozzá tartoznak; mindenki a maga helyén (1Kor 15,23). Krisztus úgy támadt fel, mint elsőszülött a sok testvér között (Kol 1,18) és mint az élet szerzője (ApCsel 3,15).

Ugyanezt az oksági összefüggést jelzi az apostol azzal is, hogy a Szentlélekre hivatkozik. Krisztus embersége szerint is birtokolja a Lélek teljességét, s ezt akkor igazolta, amikor feltámadása után

elküldte őt egyházának. A Szentlélek azért van itt, hogy a tagokat a főhöz kapcsolja és záloga legyen megdicsőülésüknek. A Lélek kiáradása és birtoklása az Újszövetség kiváltsága (2Kor 2,3–18). Krisztus feltámadása a Lélek erejében ment végbe (Róm 1,4), s amikor őt kiárasztja, akkor maga is „éltető lélekké” válik. Küldetése tehát csonka maradna, ha nem részesítené saját sorsában azokat, akik a hit által hozzá kapcsolódtak.

Krisztus feltámadása egyúttal a *mi feltámadásunk mintája*. Pál apostol úgy értelmezi Krisztus feltámadását, mint az Atya hatalmas tettét, sőt új teremtet, amellyel a természetfölötti rendet létrehozta (2Kor 13,4). Legnagyobb üdvtörténeti megnyilatkozása az volt, hogy Fiát a feltámadásban megdicsőítette. Az apostol úgy fejezi ki magát, hogy Isten ezzel mutatta meg „nagyszerű erejét” (Ef 1,19). Úgy is magyarázhatjuk szavait, hogy nem mutatkozott volna Istennek és Atyának, ha nem ezt teszi. Nem lett volna atyja Krisztusnak, ha meghagyja testét a halál enyészetében. De nem mutatkozott volna a mi atyánknak sem, ha a keresztségben gyermekké fogad ugyan, de nem gondoskodik örökségünkről. Az apostol érvelésének erejét még jobban átérezzük akkor, ha szavait belehelyezzük a régi görög felfogásba. Az ő nézetük szerint a test a lélek börtöne, tehát minek feltámasztani? A lélek örülhet, hogy megszabadult testétől. Az apostol viszont tudja, hogy a lélek továbbélése nem az emberi személy üdvössége és nem a földi élet célbajutása lenne. Isten Krisztus feltámasztásával éppen azt mutatta meg, hogy azt emeli magához, aki a földi életben is Fiának bizonyult. Az Atya örök tervében benne van, hogy hasonlóvá tegye Fiához mindazokat, akiket az üdvösségre rendelt (Róm 8,29).

A Krisztussal való közösségből ered, hogy ahol ő van, ott van az örök haza (Fil 3,20). Ha vele együtt küzdünk a földi életben, akkor vele együtt meg is dicsőülünk (Róm 8,17). Minden vágyunk beteljesül azzal, hogy az Úrral leszünk (1Tesz 4,17). A hozzá való hasonlóság egész valónkat érinti, tehát „azzal az erejével, amellyel mindent hatalma alá vethet, átalakítja gyarló testünket és hasonlóvá teszi megdicsőült testéhez” (Fil 3,21).

Az Egyház ezzel a hittel indult útjára, de a hitét kezdettől fogva igazolni kellett. A hellenista gondolkodás számára két okból is értelmetlen volt a test megelevenedésének várása. Egyrészt a hagyományos görög nézet szerint a test csak börtöne a léleknek, tehát a lélek örülhet, hogy végre megszabadult tőle, s nem is kívánja visz-

sza. Másrészt már *Kelzosz* és *Portiriosz* írásaiban megtaláljuk az anyag körforgásának kiszínezett tételét, amely emberileg nézve lehetetlenné teszi a feltámadást: a hajótöröttet például megeszik a halak, a halat az ember, az embert a kutyák vagy a keselyűk, azok teste felszívódik a növényekbe stb. Ki szedi össze a részeket és hogyan fognak az emberek osztozkodni a részeken? Ugyanez a testi szemlélet jelentkezik itt, mint már előbb a szadduceusoknál, akik a házasság, illetve a sógor-házasság törvényével akarták bemutatni a feltámadás lehetetlenségét. Ha egy nőt egymásután hét testvér feleségül vesz, de egyiktől sem születik gyermek, akkor a feltámadás után kié lesz a nő, hiszen egyiknek sincs több joga hozzá, mint a másiknak?

A teológusokban is megvan a jóakarát, hogy a misztériumot valahogyan szemléltessék vagy közelebb hozzák. *A. Winklhofer* (*Das Kommen seines Reiches*, 1959, 241 kk) pl. az eukarisztiával vonja meg a párhuzamot. A teológiai magyarázat szerint Krisztus teste valósággal jelen van az oltáriszentségben, de testének külső járuléka (súly, mennyiség, minőség stb.) nélkül. Így esetleg Isten a feltámadásban az ember testét is kiemeli romlandó anyagi járulékaiból, s ez a „lényegi” test magán hordozhatja az örök élet sajátosságait. Természetesen a kérdések itt is megmaradnak: lehet-e az anyagi testet ennyire elválasztani járulékos sajátosságaitól, érvényes-e a kozmológiai elgondolás a természetfölötti rendre, és a járulékaiból kiemelt test megmarad-e még egyedi testnek? Ilyen nehézségek miatt szükséges felvázolnunk legalább azt, amit az isteni tanítás alapján elmondhatunk a feltámadt testről.

A feltámadás és a vele járó átalakulás nem valamilyen természetes kibontakozás eredménye. Nem is olyan csoda, mint pl. a betegek hirtelen gyógyulása, a kenyér megszaporitása vagy Lázár feltámasztása. A csodánál az a lényeg, hogy Isten a természet erőinek megkerülésével létrehoz egy jelenséget, amelynek eredménye mégis a mi világunkban tapasztalható. Lázár a feltámasztásban azt kapta, hogy tovább élhette mindennapi életét. A csodákban még szó lehet arról, hogy Isten átcsoportosítja a természetes erőket vagy az anyag részeit. A végleges feltámadás ezzel szemben mindenestül átmenet lesz az örök életbe, a természetfölötti állapotba. Ezért sokkal inkább a hit világába tartozik, mint az evangéliumi csodák. Elképzelésünk számára is megfoghatatlanabb jelenség, mint azok. Így érthető, hogy Krisztus istenfiúi hatalmának legnagyobb bizonyítéka a holtak feltámasztása lesz (Jn 5,28), vagy ha pl. Pál apostol azt állítja, hogy Isten az üdvtörténetben mindenhatóságának leginkább Krisztus feltámasztásával adott kifejezést (Ef 1,20).

Az örök élet, az isteni életben való részesedés annyira természetfölötti, hogy azt a „test és vér nem birtokolhatja” (1Kor 15,50). Ezt mutatja az Ádám–Krisztus párhuzam is. Az első embertől való származás alapján magunkon hordozzuk a „földi ember képét”, viszont a mennyei ember képét csak a mennybe ment Krisztus révén kaphatjuk meg (uo. 49). Az átalakulásokon átmennek azok is, akiket Krisztus eljövetele életben talál (uo. 55; 1Tesz 4,17). Így valószínűleg az Atya örök terve, hogy akiket meghívott, azok magukra öltsek Fia képését (Róm 8,29).

A földi és az örök élet hordozója azonos személy, az igazság-

szolgáltatás csak így érvényesülhet. A kinyilatkoztatás az azonos-
ságot annyira hangsúlyozza, hogy az egyház a hitét így fogalmazta
meg: „Krisztus eljövetelekor mindenki saját testével támad fel”
(Athanáz-féle hitvallás). Biztos, hogy ez a meghatározás sem akart
többet állítani, mint azt, hogy az ember testi-lelki valóságában azo-
nos személyként megy át az örökkévalóságba. Mivel az egyház
mindig a szentírásból indult ki, nem is mondhatott többet. Itt
ugyanis két dolog nyilvánvaló. Az egyik az, hogy Krisztus nem
hagyta a sírban saját testét, hanem azt dicsőítette meg a feltáma-
dásban, a másik pedig a Szent Páltól származó kép: nem az elve-
tett búzaszem jön elő a földből, hanem abból sarjad ki az új élet.

A test azonosságának a kérdése ma már a földi életben sem men-
tes a problémáktól. A tudomány igazolja, hogy testünk anyaga a
táplálkozás következtében átlag hétévenként teljesen kicserélődik,
magunkat mégis a régi személynek érezzük, sőt testünket is a régi-
vel azonosnak tekintjük. Egyszerűen azért, mert továbbra is szemé-
lyes életünk hordozója. A teológusok a búzaszem hasonlatából ki-
indulva elégségesnek tartottak a régi test anyagából annyit, ameny-
nyiből mint csirából a megdicsőült test kinőhet. Mások viszont
mint már Durandusz a 13-ik században a test azonosságát minde-
nestül a lélek éltető tevékenységéből vezették le: mindig az a tes-
tem, amelyet a lelkem éltet, s ez az elv vonatkozik a feltámadt
testre is, függetlenül attól, hogy Isten a régi anyagot alakítja át,
vagy a megdicsőült világ anyagából formálja ki.

A feltámadt test további sajátságaira vonatkozólag az 1Kor 15,
42–44-ben találunk némi eligazítást. Pál apostol tanításából azon-
ban hiányzanak a fantázia és a mítosz képei. Csak annyit állít,
amennyit a természetnek és a természetfölöttinek, a földinek és a
mennyeinek a szembeállítására alapján mondhat. Nem megy túl azon,
amit az apostolok Krisztus feltámadásában megtapasztaltak: a fel-
támadt Krisztus azonos a názáreti Jézussal, de már nem a mi vilá-
gunk lakója, nem köti le a test nehézsége, nem fenyegeti a halál
és szenvedés, mert bement a dicsőség honába. Szent Pál a feltámadt
test négy tulajdonságát említi:

Romlásra vetik el, romlatlannak támad fel.

Dicstelenül vetik el, dicsőségben támad fel.

Erőtlenységben vetik el, erőben támad fel.

Érzéki testet vetnek el, szellemi test támad fel.

A tanítás kifejtésénél még arra sem szabad gondolnunk, hogy az

apostol pontos filozófiai vagy antropológiai fogalmakat használt. Inkább csak mindennapi kifejezésekkel akarta szemléltetni a természetfölötti átmenetet.

A romolhatatlanságon azt értette, hogy a feltámadt test nincs többé alávetve betegségnek és halálnak. Egészen kifejeződik rajta, hogy az életet hordozza, mégpedig minden szellemi adottságával. A szentírásban az élet különben sem egyszerű biológiai fogalom, hanem benne van az öntudat világossága, a társas kapcsolat, Isten megismerése, az öröm és a béke. A feltámadt test osztozik a szellem felsőbbrendűségében, azért nincs kitéve ártalomnak. A földi szenvedésnek és a halálnak a megváltás légkörében is megvolt a célja: alkalmul szolgált a türelem, a szerénység, az Isten iránti engedelmesség és a bizalom kifejezésére. A célnál nincs többé szükség növekedésre, érdemszerzésre, viszont a veszélyeztetettség zavarná a boldogságot. A Jel 21,4 így részletezi a romolhatatlanságot: Halál nem lesz többé, sem gyász, sem jajgatás, sem fájdalom. Ami eddig volt, elmúlt.”

A feltámadt test *dicsőségbe* öltözik. A ragyogás, a fényesség a szentírásban az Isten közelségének a jele. „Az igazak ragyognak majd, mint a nap, Isten országában” (Mt 13,43). A dicsőség nem valami kívülről kapott fény lesz. A test magán hordozza a feltámadt Krisztushoz való hasonlóságot, amelyet a kegyelemben már itt megkaptunk. Krisztus „azzal az erővel, amellyel mindent hatalma alá vethet, átalakítja gyarló testünket és hasonlóvá teszi megdicsőült testéhez” (Fil 3,21). Az apostolok Krisztus színeváltozásában sejtették meg, hogy mivé lehet az emberi test, ha az isteni dicsőségben részesedik. Csak annyit tudnak mondani róla, hogy arca fényes volt, mint a nap, ruhája fehérén tündöklött, mint a hó. A feltámadt test dicsősége az egész személy felmagasztalásának a jele, s bizonyára követi a boldogság fokát. Arcunk már itt is tükrözni tudja valamilyen fokban az értelmességet, a lélek békéjét, nyugalmat vagy akár a szeretet közvetlenségét. Az üdvösség ezeket a képességeket emeli fel az isteni élet síkjára.

A test gyengeségét felváltja a *tetterő*. Itt még panaszkodunk, hogy a lélek kész, de a test erőtlen. Ösztönössége, nehézkessége el tudja fojtani a szellemi kezdeményezést, s méginkább a kegyelem ösztönzését. Minden cselekvést lankaszt a fáradság, minden hatást korlátoz a tér és az idő. A feltámadt test is valamilyen térben lesz, egyszerre csak egy helyen lehet, s akarását csak egymásutániság-

ban valósíthatja meg. De látóköre nem lesz szűk, s az anyagi távolság sem szab határt akarátának. Krisztus is ott jelent meg feltámadása után, ahol akart. Ha pedig arra gondolunk, hogy az apostol sokszor a karizmatikus hatásokat is erőnyilvánulásnak (dynamis) mondja, s itt is ugyanazt a szót használja, akkor feltételezhetjük, hogy az örök életben az üdvözülteknél a legnagyobb könnyedséggel és kifejező erővel nyilvánulnak meg azok a tettek, amelyekkel Istent megdicsőítik s egymás felé a szeretetet tanúsítják.

Ez annál inkább megvalósulhat, mivel a feltámadt test érzéki vonásait felváltja a *szellem tükröződése*. Az anyag nem válik szellemmé, továbbra is lehet tapintani, de a lélek magasabb létezési módja mégis kiütözik rajta. A test egészen a szellem eszköze és hordozója lesz. Arról semmit sem tudunk, hogy a vegetatív működések milyen helyet kapnak, mennyiben lesz rájuk szükség, de semmi esetre sem maradnak meg olyan ösztönös jelenségek, amelyeket szégyellni vagy titkolni kellene. Mivel a test így egészen a szellem szolgálatába áll, valószínűleg a lélek benső tartalmát is közvetlenül ki tudja fejezni, s nem lesz szükség egyezményes jelekre vagy elfogadott közös nyelvre. Ide vehetjük még mindazt, amit az apostol a „lélek gyümölcseiről” mond (Gal 5,22). Ott hatja át az életet igazán a szeretet, öröm, békesség, türelem, kedvesség, jószág, hűség, szelídség és tisztaság. Ezek a megnyilatkozások az élet légkörét is emelkedetté és könnyeddé teszik.

Az apostoli tanítás szinte semmit nem mond arról, hogy milyen testtel támadnak fel a *kárhozottak*. Beszél ugyan a büntetés nagyságáról, de ezt még kevésbé konkretizálja, mint az örök életet, s így a mitológiai színezetet itt is elkerüli. Ezen a téren csak abból indulhatunk ki, hogy a kinyilatkoztatás a kárhozatot az örök élettel szemben örök halálnak mondja. Akkor pedig valószínű, hogy egész személyiségükön ez a reménytelenség és céltalanság mutatkozik meg kifelé is. Az élet örömét, szabadságát, lendületét nem kapják meg, ezért a létük korlátok közé szorul, s ennek a kötöttségnek a legnagyobb jellemzője az, hogy nincs bennük képesség a szeretetre: sem adni nem tudnak, sem mástól nem várhatnak.

Már az első keresztényeknél jelentkezett a kérdés: Ha Krisztus legyőzte a halált és mi általa részesei vagyunk az örök életnek, akkor miért marad meg a halál a megkereszteltek számára is, mégpedig minden borzalmával. A megholtak a sírban maradnak, az élők pedig várják Krisztus eljövetelét. Hogyan lehet elképzelni a szétesett test újraéledését? Ez a nehézség, mint a korintusiak esete mutatja, elsősorban a görög származású keresztényeket kínozza (1Kor 15).

Pál apostol úgy igyekszik megoldani a kérdést, hogy rámutat: a feltámadás nem egyszerűen a holtak újraéledése, hanem az újjáteremtett ember megdicsőülése. Nem az elvetett búzaszem jön ki a földből, hanem az új hajtás.

A másik nehézség az volt, hogyan lehet a közbeeső állapotot elgondolni. Hogyan él és hogyan gondolkodik a testtől elvált lélek? Milyen a léte, az állapota, milyen hosszú lesz számára a várakozási idő? Az 1Tesz 4,13 azt mondja, hogy a megholtak Krisztus eljövetelekor nem lesznek hátrányban azokkal szemben, akik életben maradtak, mert az idő különben is rövid, és Krisztus megjelenésekor előbb ők támadnak fel, azután az élők átváltoznak és mindnyájan Krisztushoz térnek. Az első levelek még azt árulják el, hogy Pál is várta a közeli véget, azért a közbeeső állapot jellemzésére nem tért ki. Magát is az élők közé számította. Nem azért, mert biztos volt benne, hanem azért, mert remélte, hogy Krisztus dicsősége hamarosan kinyilvánul az egész világ előtt. Azért siet az evangélium hirdetésével, hogy minél többen várják örömmel az Urat. A második Korintusi levélben már óvatosabb. Az átélt megpróbáltatások,

a többszöri életveszély nyilvánvalóvá teszik, hogy a „külső ember” esetleg öbenne is meghal (2Kor 4,16). Bízunk abban, hogy „felöltöznek”, vagyis magukra öltik a dicsőséges testet azok is, akik meghaltak, de jobban szeretné, ha nem kellene „levetköznie”, azaz átmenni a halálon, hogy eljusson a feltámadásra. Mégis megvigasztalódik abban a gondolatban, hogy a test halála után, vagyis a „levetközés” állapotában is az Úrnál lesz. Nem ad bővebb magyarázatot arról, hogyan érti ezt a közbeeső életet, de két dolog világos. Egyrészt tartja magát ahhoz a hagyományos kifejezéshez, hogy a feltámadás egybeesik az Úr eljövetelel és mindenki megjelenik az ő ítélőszéke előtt, akár halott volt, akár élő (2Kor 5,10). Másrészt azt is világosan állítja, hogy a megigazult ember a halál után és a feltámadás előtt az Úrral van, s ez az állapot tulajdonképpen kívánatosabb, mint a testben való élet, ahol még „távol járunk az Úrtól” (6–8. vers). A Fil 3,21-ben is azt mondja, hogy Krisztus majd a megjelenésekor alakítja át halandó testünket saját megdicsőült testének a hasonlóságára, de azért ott is kitűnik, hogy az üdvözült ember a halála után már az Úrnál van.

Ennek az utóbbi állításnak a megokolását az apostol a Krisztussal fennálló kegyelmi kapcsolatban találja meg. A hitből fakadó megigazulás valóságosan részesít a feltámadt Krisztus életében. A keresztségben magunkra öltjük Krisztus halálának és feltámadásának misztériumát (Róm 6,1–10). Itt ugyan még nem mondja, hogy Krisztussal együtt feltámadunk, de a Kol 2,12-ben már így ír: „Vele temettek el a keresztségben és vele támadtatok fel, mivel hisztek Isten erejében, aki feltámasztja a halottakat”. A keresztény embernek azért kell az „odafent valókat keresnie”, mert Krisztussal együtt feltámadt (Kol 3,1). Pál apostol tehát vallja a hagyományos nézetet, hogy a feltámadás a világ végén, Krisztus eljövetelekor valósul meg, de az üdvösség lényeges elemét mégis abban találja meg, hogy a hit és a keresztség által beöltözünk a feltámadt Krisztus életébe. Vagyis ahogy *P. Benoit* megállapítja: „Az ő eszkatológiája, amely előbb még a jövő látomása volt, egyre inkább realizált állapot lett” (Concilium, 6, 1970, 721).

János evangéliumában hasonló gondolatokat találunk. Ott is szerepel a feltámadás az utolsó napon. Nemcsak hallgatói fogalmazzák meg így a hitüket, hanem Jézus maga is így nyilatkozik (6,39.44. 54). De ugyanakkor azt is olvassuk, hogy aki hisz, az már bírja az örök életet (5,24), a halálból átment az életbe. Különösen vonatko-

zik ez arra, aki az ő testével és vérével táplálkozik. Maga a kegyelmi élet új születés, mégpedig az örök életre. Az üdvösség már itt van és magunkban hordozzuk.

A szentírás tehát tükrözi a Krisztussal megérkezett eszkatológia fokozatos megértését. A kereszténység az Ószövetségből átvette Jahve napjának várását és a vele kapcsolatos kozmikus megrázkódtatás tételét, de azt összhangba kellett hozni Krisztus teljes győzelmével. E két szilárd pont között van a földi és a túlvilági közbeeső állapot, mint a megváltás misztériumának rejtett megvalósulása. Ennek a kifejtése azonban nem könnyű. Néhány kérdéssel mégis áttekinthetővé tehetjük az egész problémakört.

Először megkérdézhetjük, milyen kifejezett hitbeli tanításra kell itt tekintettel lennünk? A világ végének, Krisztus eljövetelének várása hittétel. A bűn és a halál világa elmúlik, illetőleg átmegy valamilyen megdicsőült állapotba. A testiség, az anyagság nem tűnik el, nem semmisül meg, de nem mehet be az örök életbe úgy, ahogy van. „A test és a vér nem örökölheti Isten országát” (1Kor 15,50). A testi elem követni fogja a szellem könnyedségét és romolhatatlanságát. Ugyanakkor vallani kell azt is, hogy a Krisztussal való kegyelmi kapcsolat egészen szoros és eleven, s az már elvben a haláltól való szabadulást és az örök életet jelenti. Vagyis nemcsak jogcímünk van az örök életre, hanem rejtett módon magunkban is hordozzuk.

Ezután feltehetjük a kérdést, hogy milyen az a közbeeső állapot, amely a halál után következik? Pál levelei „ruhátlanságról”, „levetközésről” beszélnek. Biztos, hogy ezzel az apostol nem a platonai felfogásra gondol, vagyis arra, hogy a lélek leveti a testet, de maga valahogy tovább él. A túlvilági élet alapja nem a lélek szellemisége, hanem a Krisztus életében való részesedés. Isten megbocsátás és megszentelés által adja az új életet, s ezt a szentírás „új teremtésnek” nevezi, amelyben már benne van a Szentlélek adománya, az isteni természetben való részesedés. A Lelket pedig a feltámadt Krisztus árasztja ki ránk. Az apostol tehát nem törődik azzal az antropológiai kérdéssel, hogy milyen a testtől elvált szellemi lélek, hanem arról beszél, hogy az ember Isten új teremtmény beavatkozása révén „új lelket” kapott, s ezáltal maga a Szentlélek élte, mint Krisztus titokzatos testének tagját. A tagnak a fő mellett van a helye, aki az Atya jobbán ül. De a misztikus test addig nem teljes, amíg a földi történet tart. Az egyház földi feladata a misztikus test

építése. A teljesség a világ végén valósul meg. Addig az örök élet állapota is lehet hiányos. Különösen, ha arra gondolunk, hogy a külső természet is csak akkor kapja meg a bűn terhétől való fel-szabadultság állapotát.

Mit jelent konkrétan a világ vége kifejezés? Kétségtelenül a mi tapasztalati és történelmi világunk végét értjük rajta, de ez a vég nem megsemmisülés, hanem valamilyen természetfölötti állapot kezdete. A jövő világ tehát más természetű, mint a mienk. Biztos, hogy ott is van valamilyen kiterjedés és tartam. De az már a cél állapota és tartama, nem az úton való haladásé. Az ilyen állapot nem esik a tapasztalatunk alá, sőt elgondolni sem tudjuk igazán, csak hasonlatokkal közelítjük meg. Másképpen nem is beszélhetünk róla, de be kell vallanunk, hogy ez a beszéd csak dadogás. A jövő világ, az örök élet, az idők vége mind csupa emberi kifejezés, de hogy a valóságban mi felel meg neki, azt nem tudjuk. Amikor tehát arról van szó, hogy a világ végén feltámadunk, valójában nem tudjuk, hogy mit jelent a világ vége és milyen lesz az az állapot, amelybe beöltözünk. Mi csak a földi történet végére gondolunk, de magát az átmenetet nem tudjuk leírni. Annyi azonban biztos, hogy a világ végére helyezett feltámadás nem egyszerűen a halál természetes állapotának gyógyítása lesz, hanem annak a kegyelmi állapotnak a kinyilvánítása, amelyet már magunkkal viszünk a halálba is. Azt ugyanis le kell szögeznünk, hogy a Krisztussal fennálló kegyelmi kapcsolatban, az ő „életének” a birtoklásában nincs semmi törés és megszakítás. Ilyen törést és megszakítást a halál sem okozhat.

A misztériumnak ezzel a bemutatásával oldhatjuk meg azok nehézségét, akik úgy gondolják, hogy az egyes ember számára a feltámadás megvalósul azonnal a halál után, hiszen ő kilépett a mi időnkéből, és hogy csak mi beszélünk még a világ végéről, mert mi még időben élünk.

Megéljük magunkban a lelkiismeret szavát, az erkölcsi felelősséget és az igazságosság vágyát. Ezek alapján joggal jelentkezik az igény, hogy a jó végérvényesen megkapja a jutalmát, a rossz pedig a büntetését. Az üdvtörténet az emberről úgy beszél, ahogy egész létében függ a teremtőtől, azért érthető, hogy a bűn, a büntetés és a jutalmazás állandó kísérő fogalmai ennek a történetnek. De a földi életben nincs teljes igazságosság. Isten azonban a jövőnek is ura, ő ott is gyakorolhatja bírói tisztét. A prófétai hagyományban Jahve napja lesz az ítélet végrehajtásának ideje. Isten különlegesen belenyúl a történelembe és számonkéri népének és minden népnek a tetteit. Az ítélet mértéke lesz a szövetség, az ígéretek és saját ereje. A bűnösöket megbünteti, a megmaradt igazakat jutalomban részesíti. Ezek a megmaradt igazak mindig szerepelnek Jahve napjával kapcsolatban. A leírásból az tűnik ki, hogy a próféták a megvalósítást mindig valamilyen történeti katasztrófában látják, ellenséges betörésben vagy természeti csapásban. Olykor kozmikus képek is kapcsolódnak hozzá: sötétség, viharos felhők, csillagok kialvása, a föld megrengése. Ezek azonban inkább Isten erejét és a büntetés nagyságát akarják szemléltetni. Később azonban egyszerűen szokásos kellékei és kifejezői az isteni ítéletnek. Ezekben a leírásokban az a lényeg, hogy a próféták hirdetik Istennek a *történelem fölött való uralmát*, illetőleg annak a végleges kinyilvánítását. Az előjáték azoknak a megítélése lesz, akik a meghagyott maradákhhoz tartoznak, akik részesednek a szabadulásban, s ők mentik át a kinyilatkoztatott örökséget a távolabbi nemzedékek számára. Itt

tehát az ítélet még nem a történelem lezárása. A Messiás első és második eljövetele sem különül el egymástól.

Ellenben amikor Dániel (12,1–3) a gonosz király végét ismerteti, ő már eltér a történeti tényektől. Utal a végső, transzcendens eseményekre és szerepelteti az égi seregek vezérét, Mihály főangyalt. Említi azok feltámadását is, akik az örök életre vagy örök szomorúságra jönnek elő. Az Ószövetségben itt találkozunk először a holtak feltámadásáról szóló kifejezett tanítással. Itt az ítélet már nem a történelmen belül van, hanem a végén. A józanságot azonban minden ószövetségi szövegben megfigyelhetjük. Csupán néhány szimbolikus vonással jelzik a szabadulást vagy a büntetést. Érezzük, hogy csak Isten belenyúlásának természetfölöttségét és titokzatosságát akarják jelölni, nem pedig magát a történet elővételezni, vagy a részleteket szemléltetni.

Jézus átveszi tanításában az ószövetségi színeket, de őt is ugyanaz az egyszerűség és józanság jellemzi. Eljövetele meghozza az emberiség szétválasztását, tehát eljövetele egyúttal ítélet is lesz. A szétválasztás motívuma a küldetésébe vetett hit (Mt 10,15; 11,20; 20,24) és a tevékeny szeretet gyakorlása (Mt 25). Ebből a szempontból magát teszi meg próbakőnek. Azonosítja magát az emberek személyi méltóságával és magára vesz minden szeretetet és jogtalanságot, ami az ítélet alapja lehet. A végső cél az, hogy összegyűjtse választottait (Mt 13,27), részesítse őket az üdvösségben és ezzel véglegesítse Isten országát. Az ítélet emlegetése egyetemes felhívás mindenkinek, hogy foglaljon állást a hitben (Jn 3,18–19; 5,24).

A Jelenések könyvének egyik jelenete (20,1 kk) sokak előtt azt a látszatot keltette, mintha Krisztus előbb a sátán fölött tartana ítéletet, és csak ezer évvel később az emberek felett. A szerző ugyanis ezt a képet használja: angyal száll le az égből, kezében a pokol kulcsa és egy nagy lánc. Megragadja a sárkányt, az ördögöt, a pokolba taszítja és ezer esztendőre megláncolja, hogy ne vezesse félre a nemzeteket. Közben életre kelnek a vértanúk, akik Jézus mellett tanúságot tettek, akik nem imádták a vadállatot és nem viselték a jelvényt. Ezek együtt uralkodnak Krisztussal ezer esztendeig. A többi halott csak ezer év múlva támad fel és akkor jön a végítélet. A kiliaszták mozgalma ebből indult el (khiloi = ezer).

Pedig a szöveg értelme csak az, hogy az evangélium hirdetése nem reménytelen, mert a bukott angyalok erejét ellensúlyozzák a

jó angyalok. A Krisztus által hozott megváltás gúzsba kötötte kísértő hatalmukat. Az ezer esztendő az egész újszövetségi korszak, ahol a lelki megigazulás úgy szerepel, mint első feltámadás. János a képeket a zsidó hagyományból vette. A rabbik tanítása szerint a világ hétezer évig fog fennállni. A hetedik ezer esztendő a szombat mintájára a nyugalom és a béke ideje lesz a Messiás uralma alatt. A szentírásnak ez a kijelentése, hogy „ítélni fog élők és holtak felett” (Mt 7,22; 10,15; ApCsel 17,31) az ítélet egyetemességét fejezi ki. Krisztus uralma visszafelé is kiterjed; azokra is, akik már meghaltak.

A bíró Krisztus lesz: „Az Atya nem ítél senkit, minden ítéletet átadott a Fiúnak” (Jn 5,22). Az Atya őrajta keresztül mutatta ki szeretetét és irgalmát, rajta keresztül gyakorolja igazságosságát is. De Krisztus nem pusztá eszköze és végrehajtója az ítéletnek. A kapott hatalommal önállóan rendelkezik és emberi valóságában gyakorolja. Ismeri az emberek minden gondolatát és tettét. Az ítélethez joga van egyetemes királysága alapján. Ő a mértéke az erkölcsnek, ő tartja kezében mindenkinek az Istenhez való viszonyát, hiszen belőle árad ki az a kegyelmi erő, amellyel az Isten elérhető. A szentírás még megemlíti, hogy az üdvözültek is vele együtt ítélkeznek a világ felett (Mt 19,28; 1Kor 6,2). Részesedésük módjáról semmi biztosat nem tudunk. Talán csak arról van szó, hogy az ítéleten megnyilvánul a Krisztussal fennálló tökéletes egységük és a bűn feletti győzelmük.

Az ítélet kiterjed minden emberre, nemcsak a megkereszteltre. Isten mindenkinek az üdvösségét akarja és mindenkivel előzetesen közli Krisztus kegyelmeit. Amellett minden ember természeténél fogva erkölcsi lény és lelkiismerete kötelezi a jó megtételére és a rossz kerülésére. Nehéz megérteni a szentírásnak azt a kitételét, hogy az ítélet az angyalokra is kiterjed (1Kor 6,3; 2Pét 2,4). Csak a bukott angyalok végleges elítéléséről lehet szó. Sorsuk már akkor örökre megpecsételődött, amikor vétkeztek, ezért az ítéleten csak nyilvános felsülésük következhet. Hiába való volt minden igyekezetük, amellyel Isten országát akadályozták. Akaratuk ellenére inkább előbbre vitték. Az ítélet után kiközösítésük megpecsételődik, többé nem érvényesíthetik kísértő hatalmukat. A jó angyalok feletti ítélet legfőljebb abból állhat, hogy kinyilvánul rejtett szolgálatuk, amelyet az üdvtörténetben az ember üdvössége érdekében kifejtettek, s ez a nyilvánosság növeli dicsőségüket.

Krisztus figyelmeztet, hogy minden fölösleges szóról számot kell adni (Mt 12,36), Szent Pál szerint pedig a rejtett tettek is megkapják jutalmukat vagy büntetésüket. Amennyiben a szabadakaratú tettek az ember örök sorsát eldöntik, már a különíteleken mérlegre kerülnek, a végítélet ezt nem ismétli meg. Arra sem kell gondolnunk, hogy ott valóban minden gondolat és tett külön szőnyegre kerül. Az ítélet valójában az emberre terjed ki abból a szempontból, hogy mivé tette magát földi viselkedésével. Nyilvánvaló, hogy Isten a megtért bűnösöket nem akarja megszégyeníteni előző tetteik miatt. Inkább úgy kell felfognunk a dolgot, hogy minden tettünk és személyes elhatározásunk hozzájárult egyéniségünk kialakításához és mindennek megvolt a közösségi jelentősége is. A szeretet gyakorlásának kiemelése és Krisztus személyének az emberi kapcsolatokba való behelyettesítése (Mt 25,31 kk) azt hirdeti, hogy ott a közösségi kapcsolatok az önfeláldozó és a megbocsátó szeretet alapján rendeződnek, azért az örök életben nem lehet helye annak, aki az ilyen szeretetet nem akarta megtanulni.

Amikor az emberek Krisztus szentségéhez nyilvánosan hozzámérik a maguk és a mások életét, a felismerésben megtörténik a két táborra való végleges szétválasztás. A konkolyról szóló példabeszéd az angyaloknak tulajdonítja a szétválasztást (Mt 13,41). A két táborból, az értékek tisztulásának a helyéről visszatekintve mindenki látni fogja, hogyan mérkőzött egymással Isten országa és az emberi rosszaság. Kitűnik az is, hogy kinek milyen része volt ebben a küzdelemben. Ott lehull a lepel mindannak az igazságáról és értékéről, amit az ember jó vagy rossz szándékkal alkotott: a kultúra jelentőségéről, a tudomány és a művészet alkotásairól, a szellemi rendszerekről és irányokról, a közösségi élet módozatairól, a vallásos tanításokról és mozgalmakról, a szellemi, erkölcsi és hatalmi tényezők történeti szerepéről. Sok dolog, ami nekünk áldásosnak és hatalmasnak látszott, talán jelentéktelennek fog tűnni, amit pedig itt lekicsinyeltek, annak meglátjuk az igazi hatását (*Schmaus*, Dogmatik IV/2, 110).

Külön megvilágításba kerülnek Isten országának útjai. Pl. olyanok, hogy miért engedte meg Isten a bűnt, miért nem akadályozott meg annyi rosszat, annyi tévedést és szenvedést, és hogy miért öltöztette kegyelmeit olyan jelentéktelen és törekeny külsőbe. Mióta Krisztus a szolga alakjában jelent meg és mióta hatalmát a kereszt

gyöngesége mögé rejtette, azóta Isten szeretete és mindenhatósága keltheti a balgaság látszatát és lehet botrányozni rajta. De eljön a pillanat, amikor a gondviselés titka teljes fényben fog ragyogni és mindenki meglátja benne azt az atyai törődést, amelyet Krisztus magasztalt. A megváltónak, Krisztusnak a dicsősége főleg abban nyilvánul majd meg, hogy mindenki tiszta képet kap prófétai, főpapi és uralkodói szerepéről és az általa véghezvitt megváltás hatásáról. Evangéliuma és egyháza látszólag csupa csatavesztéssel járta a történelem útját, mégis kovász volt, amely áthatotta az emberiséget. Kitűnik az is, hogy tanítása és példája hány emberben fakasztott hitet, reményt, hány emberben erősítette a türelmet, a szeretetet és az áldozatos lelkületet, főleg pedig az lesz nyilvánvaló, hogy hány embert vezetett igazi bűnbánatra.

Krisztus mint bíró sem tagadja meg megváltói és főpapi szerepét. Eljövetelekor megvalósul az, amit főpapi imájában jelzett: az Atya hatalmat adott neki minden lény fölött, hogy örök életet ajándékozzon övéinek (Jn 17,2). Ő maga nem lesz senkinek a vádlója. Ott is igaz marad, amit Jn 3,17-ben olvasunk: „Isten nem azért küldte Fiát a világra, hogy elítélje a világot, hanem a világ üdvözüljön általa”. Vádlóra nem is lesz szükség, mert mindenki felismeri a tárgyi rendet és tisztán fogja látni azokat a követelményeket, amelyeket teljesítenie kellett volna. Krisztus jelenléte ellenben igazolni fogja az erkölcsi rendnek és az isteni szankciónak a megfellebbezhetetlenségét. Aki ezt nem vette figyelembe, az magát ítélte el.

A Jelenések könyvében az ítéletet megelőzik a földre mért csapások. János apostol írásaira különösen jellemző az a felfogás, hogy a végső dolgokat elővételezi a jelenbe, pl. az ilyen kijelentés: aki nem hisz az Isten egyszülött Fiában, azt már elítélte (Jn 3,18). Tulajdonképpen az egész üdvtörténet a kegyelem kiadása és az ítélet bemutatása. Az „Úr napja” csak befejező aktusa lesz a folyamatban levő ítéletnek. Isten ugyanis állandóan felhívja az embereket uralmának elismerésére. Amikor ráébreszt saját mulandóságunkra és a világ mulandóságára, akkor figyelmeztet a megtérésre. Ezért el kell fogadnunk, hogy a Krisztus eljövetelét bevezető kozmikus katasztrófák is ebbe a kategóriába tartoznak. Isten az utolsó óráig alkalmat ad a bűnbánatra. A földi baj, betegség, megaláztatás lehet ideigtartó büntetés a vétkekért és lehet alkalom a hűség,

a lelki erő és a bizalom megmutatására. Viszont aki nem a hit szemével nézi őket, annál alkalmul szolgálhatnak a közömbösségre, az önzésre, a kapzsiság és a hatalomvágy kielégítésére s a megátalkodottságra. Tehát a jók és a rosszak elkülönülése már itt a földön megkezdődik. A halálban eldől mindenkinek az örök sorsa, az ítélet csak ezt összegezi majd. Mégis új lesz benne a közösségi élmény, az egész üdvrend áttekintése és Krisztus egyetemes uralmának nyilvánítása.

Az egyházi hagyomány az üdvtörténetet lezáró végítélet mellett kifejezetten beszél különítéletről is, amelyben mindenki egyénileg ad számot életéről, s amelyben azonnal elnyeri jutalmát vagy elveszi büntetését. A szentírás szószerint ugyan sehol nem említi, hogy a halál után közvetlenül lejátszódik az egyének megítélése és az egyház sem mondta ki soha, mint hittételt, de benne van az állandó tanításban és a hívők meggyőződésében. A tétel két ki nyilatkoztatott igazság következménye. Az egyik az, hogy a halálal lezárul az érdemszerzés lehetősége, további bűnre vagy megtérésre nincs alkalom, hanem mindenki aszerint kapja jutalmát vagy büntetését, amilyen lelki állapotban érte a halál. A másik igazság pedig az, hogy az ember a túlvilágon a halál után, még a végítélet előtt részesedik örök sorsában. Arra már többször kitértünk, hogy a túlvilág adottságait és eseményeit nem lehet a mi világunk kategóriáival mérni, azért a különítéletet és a végítéletet fogalmilag elválaszthatjuk egymástól, láthatunk benne két eseményt is, de arra nem adhatunk választ, hogy igazában milyen tartalmi összefüggésben állanak vagy különböznek egymástól. Józan megállapítást olvashatunk *Hans Urs von Balthasar*-nál: „Nem lehet tagadni, hogy a szentírásban nincs két ítélet és két ítéletnap, hanem csak egy. Ezért a különítéletet a végítélettel való dinamikus összefüggésben kell néznünk” (*Feiner-Trütsch-Böckle: Fragen der Theologie*, 411).

Az Ószövetségből ilyen megállapításokra hivatkozhatunk. Istennek egyáltalán nem közömbös az ember erkölcsi magatartása. A próféták ugyan nagyrészt a közélet bűneit ostromozzák, de Jeremiás

(31,29; 32,19) és Ezekiel (18,5 kk) már az egyéni felelősséget és az egyéni bűnök megtorlását is hangsúlyozza. A Példabeszédek könyve, Jób és a zsoltárok többször emlegetik, hogy Isten ellenőrzi az ember útjait, vizsgálja a szívét és a veséjét, számontartja a jogtalanságot, amelyet a gyengék ellen elkövetnek, s alkalmas időben többnyire még a földi életben várják, de akkor is bíznak Istenben, ha ez a halálig nem következik be. A Makkabeusok könyvében és a Bölcsesség könyvében azonban már az igazak túlvilági jutalmáról is szó van.

Az Újszövetségben Mt 16,27 és Róm 2,6 ismétli az ószövetségi meggyőződést, hogy Isten mindenkit egyéni tettei szerint ítél meg. Bár a virrasztásra való felhívás, a talentumok kamatoztatása, az okos és balga lányokról szóló példabeszéd a szöveg összefüggésében az utolsó ítéletre mutatnak, de amennyiben az egyéni felelősséget hangoztatják, annyiban vonatkozhatnak a különítéletre is. A szegény Lázárról és a szívtelen gazdagról szóló példabeszédben maga Krisztus azt a képet használja, hogy sorsuk a végítélet előtt véglegesen eldőlt, tehát bizonyára átmentek a személyes ítéleten (Lk 16,19 kk).

Ugyanezt mondja Pál apostol is: „Tudjuk, hogy amíg vándorként élünk a testben, távol járunk az Úrtól. A hitben élünk ugyanis, nem a szemlélésben. Ám bizalom tölt el, s jobban szeretnénk megválni a testtől és hazajutni az Úrhoz” (2Kor, 5,7). A hivatalos egyházi tanítás ilyen szentírási utalásokon indult el. XII. Benedek a „Benedictus Dominus” c. dekrétumában hittételként hirdette ki, hogy az igazak lelke a halál után *azonnal* megkapja jutalmát vagy büntetését (D 530). Az egyház a lelkipásztorkodásban is mindig gondot fordított arra, hogy a haldoklókat a szentségekkel megerősítse, és imádságával kísérje őket az örökkévalóságba. A liturgia soha nem ismerte a halottak megtéréseért való könyörgést. Csak azt kérte mindig, hogy legyen irgalmas hozzájuk az ítéleten az Úr, nem pedig azt, hogy részesítse a megtérés kegyelmében.

A különítélet lefolyása más, mint az emberi ítéleté. Istennek nem kell mérlegelnie jó és rossz tetteinket. Arra sincs szüksége, hogy az ember beismerje hibáit vagy igazolja erényeit. Az erények és a hibák bennünket alakítottak, s ő azt ítéli meg, hogy mire jutotunk, mivé tettük magunkat, hogy mennyire alakult ki bennünk Krisztus képe, vagy mennyire távolodtunk el tőle. A bíró itt is Jézus Krisztus, egyúttal ő a mérték és a végrehajtó. Biztos, hogy

maga az ítélet még nem a szinelátásban megy végbe, hanem olyan állapotban, ahol a teremtménynek, még a kárhozottnak is, alkalma van magát hozzámérni az abszolút eszményhez. Itt *L. Scheftczyk* (Das besondere Gericht, Scholastik, 32, 1957, 539) egy különleges szempontra hívja fel a figyelmet: „Nem elég azt állítani, hogy a lélek felismeri állapotát, s az meg is valósul benne, vagy hogy a természetfölötti megvilágosítás tökéletesíti az ember esékény megismerő képességét. Ezzel ugyanis nem biztosítjuk eléggé a tárgyilagosságot és az Istentől való függést. Az értelmes lény hajlamos a szubjektívizmusra, s ez nemcsak a földi embernél van így. A bűn nagyságát nem lehet felismerni Isten teljesebb megismerése nélkül, hiszen a bűnben benne van a szeretet visszautasítása is. Aki magát veszi mértéknek, az nem látja meg a bűn igazi misztériumát. Az ítéletet tehát úgy kell elgondolnunk, mint valamilyen találkozást Isten erejével és hatalmával, s a mérték, amihez az ember hozzáméri magát, csak Krisztus lehet.”

Itt a lélek már belső kényszertől hajtva méri magát ahhoz a képhez, amelyet Isten elgondolt róla. A meglátás nem marad gondolat tartalom, hanem létbeni állapotná válik. Aki felismeri magában az Isten gyermekét, az élni is kezdi ezt az állapotot. Aki tudatára ébred annak, hogy végleg elfordult Istentől és az erkölcsi rendtől, az megéli a cél elvesztésének fájalmát. A jutalom vagy a cél elfogadása szükségszerű. Nincs helye újabb mérlegelésnek, elhatározásnak vagy fellebbezésnek. Krisztus mesterien festi ezt a lélektani állapotot a királyi menyegzőről szóló példabeszédben: akit felelősségre vonnak, az *elnémul* (Mt 22,13).

Az ítéleten Krisztus Isten mint atyát képviseli, aki mindenkit üdvözíteni akar (1Tim 2,5). A bíró tehát nem pártatlan szemlélője az embernek. Nem a törvényt és a bűnt nézi, hanem magát az embert, aki esékény teremtmény volt és átélte a külső meg a belső kísértéseket. Mivel Isten egészen ismer bennünket, azért minden mentő körülményt figyelembe vesz és figyelembe is akar venni. Kárhozatra csak az jut, aki szabadon és egész egyéniségével megrogzódott a rosszban. Itt tehát már az irgalmat nem lehet gyakorolni. Maga a kárhozott tiltakoznék az ellen, hogy vele irgalmat gyakoroljanak. De a szentírás figyelmeztet, hogy az ítéletet előre lehet enyhíteni: „Ha mi megítelnénk magunk, nem lenne részünk az ítéletben” (1Kor 11,31). Az ember a lelkiismeretvizsgálatban, a bánatban és a vezeklésben tart ítéletet maga felett. A lelkiismeret

szava állandóan int, hogy ne feledkezzünk el Isten uralmáról. Minél gyengébb és érzékenyebb a lelkiismeret, annál nagyobb tárgyilagossággal tárja elénk Isten akaratát. A lelkiismeret kiművelésével meg lehet szabadulni az önámítástól, a hiúság és a kevélység kísértésétől. A kegyelem növekedése is finomítja a lelkiismeretet, hiszen Isten szentségét vetíti elénk, s ebben a tükörben jobban meglátjuk gyarlóságainkat. Végül Isten akaratának föltétlen elfogadása, főleg csapások és megpróbáltatások idején, hozzászoktat ahhoz, hogy meghódoljunk előtte és ne tegyük ki magunkat a megtorló ítéletnek.

Bár a különítéttel az ember sorsa véglegesen eldől, azért még a befejezetlenség állapota megmaradhat az utolsó ítéletig. Szó lehet a lélek tisztulásáról és a boldogság növekedéséről. Amíg a földi történet be nem fejeződik, addig pl. az üdvözültek sem tekinthetik át a gondviselés titkát és nem élvezhetik a szentek egyességének teljes közösségét. Az utolsó ítélet tehát még hozhat új szempontokat, de arról semmit sem tudunk, hogy milyen a kettő közötti közelebbi összefüggés. Egyik sem a földi időben játszódik le, azért nem is szabad őket ilyen időbeli összefüggésbe hozni.

Mivel Isten célt tűzött az emberi élet elé, amelyet azonban csak a túlvilágon lehet elérni, azért a halálnak, mint az örök életbe való átmenetnek van teológiai jelentősége. Az élet vége nem lehet közböbs a cél szempontjából. Az örök cél mérlegelése nélkül a halál csak biológiai jelenség, amely lezárja az egyes ember életét és bizonyos problémákat vet fel a közösség életében. A keresztény hitben a halál az a döntő óra, amelyben egyszer s mindenkorra eldől az ember örök sorsa, azért abban nemcsak emberi tényezők játszanak közre, hanem az isteni gondviselés is, amely az üdvösség útján vezet bennünket. Másrészt viszont a halál mégsem mondható a hit központjának, s a hit sem kizárólag a halálról való tanítás. Keresztény szempontból az élet nem az a „halálra szánt lét” (Sein zum Tode), amit Heidegger emleget.

Nyilvánvaló, hogy a halál az emberi természet velejárója. Az anyagi élet magában hordozza a felbomlás lehetőségét. Ebből a szempontból az ember követi azt a biológiai törvényszerűséget, amely megtalálható az állatvilágban is. Itt még lehetne arról beszélni, hogy az egyedek halála mennyiben járul hozzá a kiválasztódáshoz, és mennyiben befolyásolja a szellemi, kulturális haladást, de ezek a kérdések nem tartoznak a teológiába. Különböző irányú fejtegetéseket találunk róla a Concilium 1974. áprilisi számában. Mi a halált az embernek Istenhez való viszonyában vizsgáljuk s azt keressük, hogy ez az egyébként természetes jelenség milyen szerepet kapott az üdvösség rendjében.

A kereszténység úgy tekintette a halált, mint a léleknek és a testnek a szétválását. Abból a dualizmusból, amelyet az egyházi ha-

gyomány a görögöktől átvett, ez a meghatározás önként következett. A test meghal, a szellem valamilyen formában tovább él. Az Ószövetségen végigvonul a meggyőződés, hogy az életet Isten életető ereje tartja fenn (ruach). Ha ezt megvonja, az élők elpusztulnak. Ott azonban ez az életető erő nem azonos a szellemi lélekkel. Annak a fogalma csak a későbbi könyvekben alakul ki. De a bibliai felfogásban a halál az egész embert érinti, nem csupán a testet. Ez a megállapítás érvényes az Újszövetségre is. Ha a szellemi lélek meg is marad, ez a megmaradás nem olyan, hogy a halált ne az ember igazi halálának kellene mondani. A lélek maga nem ember, az emberi létet csak a feltámadás állítja vissza. A szentírás úgy emlegeti a halált, mint pusztulást, bajt, de nem állítja, hogy aki meghalt, már semmiképpen sem létezik.

A szentírás az emberről az Istennel fennálló kapcsolatában beszél, tehát az ember halálát is ebbe az értékelésbe állítja bele. Az élet Isten ajándéka, s mivel kezdetben még a túlvilági életről nincs kinyilatkoztatás, azért ez a földi élet a legnagyobb jó. Az ember életéért mindent odaad, amiye van, állapítja meg Jób könyve (2,4). Az életet természetesen egész keresztszemetében értékeli. Beletartozik a társas együttlét, az öröm, a béke, a jólét és az a tudat, hogy Isten az élet ura. Azért az életet Isten szolgálatába kell állítani. Az ember nem rendelkezik vele szabadon. Mindig Istentől kell kérni és kiérdemelni. Ő adhat hosszú életet, mert az különben rövid: olyan mint a fű, amely elszárad (Iz 40,7), vagy mint a földre kiöntött víz, amelyet beisz a homok (2Sám 14,14).

A halál mint az élet békés befejezése, csak egyik oldala az ószövetségi hitbeli tapasztalásnak. A szentírás ismeri a halál kényszerét is, amely lehetetlenné teszi az élet földi kiteljesedését. A halál előőrsei, a betegség, szűkség, szegénység, elhagyatottság, üldöztetés, szintén fájdalmasak. A halál kényszere össze van kapcsolva a bűnnel. A bűnös az életet Isten nélkül vagy Isten ellen akarja megszerezni vagy megmenteni. De ha elszakad az élet forrásától, elveszti életét. A rettenetes halál csapdájától (Péld 14,24) csak úgy menekül meg, ha egészen Isten felé fordul. Az ószövetségi hívő még nem gondolt arra, hogy Isten békéjében és vigasztalásában megszabadul a halál kiméretlen erejétől, amely az életet virágjában derékba törheti.

Kialakul az a hitbeli meggyőződés, hogy az igaz él, a bűnös meghal. De ezt a hitet még állandó krízis környékezi. Hiszen az igazat

is éri csapás, őt is veszélyezteteti a betegség és a korai halál, viszont akárhány gonosz ember zavartalanul élvezi javait. A hit világosságánál rá kellett jönni arra, hogy a halál kényszerében van valami átok, valami büntetés. Ezt a kinyilatkoztatást a paradicsomi történetben fogalmazzák meg. De igazában csak az újszövetség tanítja majd, hogy a halál a bűn zsoldja (Róm 6,23). Az Ószövetség későbbi könyveiben már azt látjuk, hogy az igaz ember halálának lehet engesztelő jellege (Iz 53), vagy hogy az igaznak halála drága dolog az Úr szemében (Zsolt 116, 15). De a krízist még csak az Istenre való ráhagyatkozással tudják enyhíteni. Főleg azt várják, hogy népük jövője dicsőséges lesz és Isten így hoz szabadulást.

Az Újszövetségben főleg Szent Pál leveleiben találunk utalásokat a halál teológiai szemléletére. Nála a halál nemcsak a bűn következménye, illetőleg büntetése, hanem úgyszólván a bűn igája alatt élő ember meghatározása. Ezért használ ilyen kifejezéseket: Bűneink miatt holtak voltunk, de Krisztussal életre keltünk (Ef 2,5). Az öncélú ember nem akarja az életet úgy elfogadni, mint Istennek ajándékát, vagy mint a tőle kapott feladatot, azért élete nem táplálkozik Istenből. A halál mindannak az elvesztése, amit az Istenből kiáradó élet jelent. Figyelembe kell venni, hogy az apostol sem az életről, sem a halálról nem biológiai értelemben beszél, hanem teológiai értelemben. A halál önmagában lehet természetes jelenség, s erre a szentírás is utal, amikor azzal okolja meg a bűnre kiszabott büntetést, hogy „porból vagy és porrá kell lenned”. Ha porból van, akkor természetes, hogy oda tér vissza. De az Istennel fennálló kapcsolat az életre szólt, vagyis a halál legyőzésére, azért a bűn útja a halál útja. A halál teljes értelemben az örök halál, a kárhozat, vagyis az élet teljességének az elvesztése. Aki ellenben az életet úgy veszi, mint Isten ajándékát és mint feladatot, az oda is tudja adni az Isten iránt való és az emberek iránti szeretet szolgálatában. János apostol levele (I, 1,24) kifejezetten említi a szeretetet: „Aki nem szeret, az a halálban marad, de aki szeret, az már a halálból átment az életbe.”

A természetes halál megmarad a kegyelmi rendben is, de már nem mint végzet vagy büntetés, hanem mint *Krisztus megváltó halálában való részesedés*. Az apostol a képet a keresztség ősi formájából, az alámerítésből veszi: „A keresztség által Krisztus halálába temetkeztünk, hogy amint Krisztus az Atya dicsősége által fel támadt a halálból, úgy mi is új életet éljünk. Ha ugyanis halálá-

nak hasonlóságában egybenőttünk vele, akkor feltámadásában is úgy leszünk” (Róm 6,4). Más helyen ezt úgy fejezi ki, hogy a külső ember romlásnak indul bennünk, de a belső napról napra megújul (2Kor 4,16). Meg kell jegyeznünk, hogy az apostol tanításában a keresztség mint Krisztus halálában való részesedés, nem üres jelkép, hanem a megigazulás eszköze: Krisztussal együtt meghalunk a bűnnek, hogy Istennek éljünk (Róm 6,11).

A halálnak ez a hitbeli értékelése nem szünteti meg a biológiai halál kényszerét és borzalmát, de relativizálja és enyhíti. Főleg az örök élet reményének tisztázásával. A halált a hívőnek is el kell viselnie, de ez a passzivitás nem a végzet ereje előtt való kapitulálás, hanem lehet a mindenható Isten akaratának elfogadása, illetőleg alkalom a teljes engedelmességre és önátadás kifejezésére. Az ilyen passzivitást már egy felsőbbrendű aktivitás hordozza. Ezért fejezik ki magukat a teológusok úgy, hogy Krisztus „humanizálta” a halált, azaz emberhez méltó, üdvszerző tetté alakította át. A modern kórházak lehetnek az egészség helyreállításának legmagasabbfokú biotechnikai szerviz-állomásai (K. H. Bloching, Tod, Mainz 1973, 27), de a halál kényszerét nem veszik el. Az örök élet reménye mindig adomány marad.

A szentírásnak tehát megvan az üzenete a halandó ember számára: ismerlek, szeretettel fordultam feléd, az enyém vagy. Valakit szeretni annyi, mint kiemelni az elszigeteltségből, a magányból, az ismeretlenségből és a reménytelenségből. Aki érzi, hogy szeretik, az számíthat másokra. A kinyilatkoztatásban, Krisztus halálában és feltámadásában a mindenható Isten, az élet ura adta tudunkra, hogy nem nézi közömbösen sorsunkat. Nem általánosságban mutatja meg jóindulatát, hanem úgy tart számon, mint atya a gyermekeit. Az az Isten fogadta el Fiának, Krisztusnak az áldozatát, aki hajunk szálaait is ismeri, és tudja, hogy többek vagyunk a földre hulló verebeknél.

Ma, amikor a balesetek sokszor okoznak hirtelen halált, az is eszünkbe jut, hogy az ilyen embereknek talán nincs idejük arra sem, hogy hívő módon haljanak meg. Sokszor a legbanálisabb elfoglaltságuk közepette vesztik el eszméletüket. Hogyan lehet az ő számukra a halál beteljesedés? Csak azt válaszoljuk, hogy Krisztus az evangéliumát nemcsak a fűtött betegszobáknak szánta. Isten akkor van leginkább az ember mellett, amikor legjobban szükségé-

günk van rá. A végső sóhajban is benne lehet a bánat és a szeretet, illetőleg az isteni irgalomban való bizakodás. Ez ugyanaz az alap, mint azoké, akik odaadó szolgálatban adják áldozatul életüket.

* * *

Az embernek az Istennel fennálló viszonyából, ahogy azt az üdv-történet szemlélteti, a következő megállapításokat tehetjük a halál teológiai szemléletével kapcsolatban. A természetfölötti célra való rendelés az ember egész életét érintette, tehát a halál kényszerét is. Az élő Isten igazi életre hívta meg az embert. A kegyelem kiárasztása elvben megadta azt a lehetőséget, hogy a mostani feloszlás nélkül menjen át a földi életből az örökkévalóságba. A Ter 3-ban a halál fenyegetése azért lehet büntetés, mert maga a természet esékény, halandó, s csak az Istentől kapott kiváltság adja a mentességet. A halál a „földiek útja”, „minden test útja” (Józs 23,14; 2Kir 2,2). Bármilyen szomorú is, el kell fogadni, mert szükségszerű jelenség (Jób 7,9; Zsolt 89,49). A paradicsomi kiváltság elvesztése miatt a halál büntetés. Nemcsak a földi élet végéről volt szó, hanem arról, hogy az ember a „halál hatalmának a szolgásgába került” (Zsid 2,15). Az Ószövetségben a halál fogalma magában foglalja mindannak az elvesztését, amit az élet jelentett: az örömet, a jövő reményét és főleg az Istennel fennálló szövetséget, tehát a vallás vigaszát. A Sír 25,24 és a Bölcs 2,23 már úgy tekinti a halált, mint büntetést, amely az ördög irigységének, illetőleg az első emberpár bűnének a következménye. Így lehet megérteni, hogy miért tisztátalan a halott és a sír a régi szemita felfogásban. A holtak nem tartoznak bele a szakrális közösségbe. Ezért a feltámadásról szóló tanítás nem is születhetett pusztán emberi vágyból, hanem csak a kinyilatkoztatásból.

Amikor az ember bűnével a halál útját választotta, nem keresztelte Isten tervét. Ő a halál kirovásával kezdettől fogva az uralmát gyakorolta. Csak ő tudta előre az ember végének idejét és körülményeit. Az ő kezében a halál büntetés volt, de az ember javát is szolgálta. A vég gondolata az embernek eszébe juttatta az erkölcsi felelősséget, a számadást, az élet igazi értelmének keresését. Így a halál a szerénység, a megfontoltság és az alázat eszköze is lett. A valóságban azonban nem volt könnyű engedelmességgel fogadni, mert a síron túli jövő homályban maradt. Ezt a bizonytalanságot

a kísértő méginkább kihasználhatta, mint a paradicsomi boldogságot, hogy az embert elfordítsa Istentől.

Az Újszövetség könyveiben a bűn mellett a halál az a jelenség, amelyben az Istentől való elfordulás kifejezésre jut. De Jézussal új fény ragyogott fel azok számára, akik a „halál árnyékában ülnek” (Mt 4,16; Lk 1,78). A halál az emberi igazságszolgáltatásban is a bűn büntetésének és engesztelésének a szerepét kapta. A leg-tökéletesebb mértékben megvalósult ez a szerep Jézus kereszthalálában. Ő úgy fogadta azt, mint az Atya igazságos ítéletét az emberiség bűneiért, s mivel közvetítő volt, mindnyájunk nevében elégtételt nyújtott. Ő a halálban fejezte ki legjobban az Atya iránti engedelmisségét, hódolatát és tiszteletét. Emberi mivoltában halt meg, mint vértanú, azaz helyt állt küldetésében akkor is, ha küldetéséért életét kellett adnia. De benne és általa az egész emberiség alávetette magát Isten ítéletének, s így szabaddá lett az út a bűnbocsánathoz és a régi kiváltságához, az élethez. Csak az a halál lesz az élet teljessége, ahol a „magunk halálával halunk meg” (Rilke). Krisztus tudatosan vállalta és megélte a halált mint elhagyatottságot, mint büntetést, de úgy is, mint az Atyához való hazatérés útját. Ezért tehetette meg áldozatnak. Krisztus esetében az „élet szerzője” halt meg, mint ahogy maga az igazság szenvedte el az igazságtalanságot. Mint áldozat a halálban egészen átadta magát az Atyának, s ezzel meg is szűnt ennek a világnak a tartozéka lenni. Új törvény, az élet törvénye lett osztályrésze, ezért támadt fel a halálból.

Amint láttuk, a halál teológiai szemléletére az utalásokat elsősorban Pál apostolnál találjuk meg. Ő ugyanis igehirdetésében nem Jézusnak a szenvedése előtt mondott beszédeiből és tetteiből indul ki, hanem halálának és feltámadásának a misztériumából, azaz a megváltásból. Krisztus az Úr, a bűn és a halál legyőzője. A halálról szóló tanítás összekapcsolódik a törvényről, a testről, a lélekről és a keresztségről szóló tanítással. A halál az első ember bűne által lépett a világba és egyetemesen kiterjedt mindenkire (Róm 5,12). A mózesi törvény csak az erkölcsi irányt, a köteleességet jelezte, de nem közvetített kegyelmet. Előírásai szaporították a bűnt, így a törvény a „halál eszköze lett”, a törvény szolgálata pedig a „bűn szolgálata” (2Kor 3,7). Ezzel szemben Krisztus a kegyelmet, a szabadulást, a bűnbocsánatot és a feltámadást hozta, tehát az Újszövetség a „dicsőség szolgálata”. A test ugyan még alá van vetve

a halálnak, de ez már Krisztus halálának kifejezése lehet, nem pedig a bűn büntetése.

Krisztus halála óta a hívő elfogadja, hogy a halál nem végzet. Az ő feltámadásában benne van az ígéret és biztosíték, hogy a múlandóságot felváltotta a halhatatlanság ígérete, sőt a megigazulás belénk oltja a feltámadás erőit. A hívő ember számára a halál lehet a földi élet utolsó érdemszerző állomása és kapu az örök élethez. Mint Krisztus titokzatos testének tagja osztozik a fő sorsában. Magán hordozza Krisztus szenvedését és halálát, hogy majd feltámadásának is részese lehessen (2Kor 4,10). Az apostolok tanításában azt mondták a hívő elköltözéséről, hogy az „Urban hal meg” (1Tesz 4,16; Jel 14,13). A halál feletti győzelem első szakasza benne van abban a meggyőződésben, hogy itt táruul fel az örök szentély kapuja. A végleges győzelmet a feltámadás hozza.

A Krisztussal mint fővel fennálló kegyelmi kapcsolat azt eredményezi, hogy amit vele együtt teszünk vagy elszenvedünk, az ki van véve a bűn összefüggéséből és az üdvrendet szolgálja. Ez nem azt jelenti, hogy a halál nem marad szomorú valóság. A hit és a kegyelem nem változtatja meg a halál természetes lefolyását. Megmarad az elmúlástól való borzadás és az elválás fájdalma. Szellemi tudatunk és érzelmeink ehhez a világhoz vannak kötve, ebben nőttünk nagygyá, az itt lévő értékeknek örültünk. Az elválás fájdalmát súlyosbítja a jövő bizonytalansága. Vigasztal ugyan az örök élet reménye, de a birtokbavételt megelőzi az ítélet. A bűnök emléke beárnyékozza az Istennel való találkozás gondolatát. Az ember a halál színe előtt átérzi egész teremtményi tehetetlenségét. Képességeiben, alkotásaiban nem tetszeleghet többé, a tetterőnek, a leleményességnek nincs jelentősége, a halált már csak elfogadni lehet. A regényíró *Mauriac* súlyos betegsége után naplójában így idézi vissza élményeit (Bloc-Notes, 1962, jan. 20): „Nem az a döntő, hogy elszakadunk a világtól, hanem az, hogy magától az élettől válunk el; attól, ami maga az élet. Elválni a nappaltól és az éjjeltől, a hidegtől és a melegtől, attól, amit a markunkban szorítunk vagy a kezünkkel magunkhoz ölelünk, ez még nem minden. De elszakadni az életnek a belső lüktetésétől és csörgedezésétől, – ez a félelem oka. Ha majd az élők a felismerhetetlen test fölé hajolnak, amely már egészen néma, csak azt látják, hogy ez a személy függőleges irányban távolodott el tőlük. A haldokló és a körülállók között már semmi igazi kapcsolat nincs; a jelenlevők nem is te-

hetnek egyebet, mint térdre hullanak. A haldokló hívő sem tudja, hogy a hit mit fog neki sugallni a döntő órában, amikor meg kellene ragadnia azt, amit remélt. Aggodalma éppen az, hogy nem semmisül-e meg vele együtt minden? Nem válik-e semmivé a szeretet?" Tehát itt sincs más megoldás, mint ami a hitnek mindig alapkövetelménye: remélni a remény ellenére is.

A hit azzal vigasztal, hogy a halál az elhagyatottság és bizonytalanság minden jegyével együtt lehet számunkra a Krisztushoz való hasonlóság kifejezése. Mi is engedelmesek lehetünk egészen a halálig és átadhatjuk magunkat az élet urának. A megváltott embernek éppen az a kiváltsága, hogy a bűnön kívül mindent, még a halálgyötrelmet is beleviheti a Krisztussal fennálló kapcsolatba. Ha az emberré lett Isten magára vette egész esékénységünket, akkor nekünk, mint hozzá tartozó tagoknak jogunk van arra, hogy problémáinkat a tőle való függésben éljük meg. Így ismerjük fel a megváltás nagyságát és Krisztus hatalmát (*Fries, Handbuch theol. Grundbegriffe*, II, 676).

Az áteredő bűn következtében a halál a pusztító ellenség képében jelentkezett. A megváltás után is annak lehet nevezni, hiszen félelmet vált ki és az utolsó ízekig megrázza az embert. Az általános feltámadásban is mint „utolsó ellenség” adja át a helyét az életnek (1Kor 15,26). Krisztus saját feltámadását teljessé teszi azzal, hogy titokzatos testének tagjait is életre kelti, s ezzel eléri megváltói teljességét. Minél kevésbé tartják fogva az embert a jelen világ mulandó értékei és minél inkább érzi, hogy megtette kötelességét, annál könnyebb lehet az elválás. Az önfegyelmelésben, az igazságosság és a szeretet szolgálatában, valamint a természetfölötti javak értékelésében eltöltött élet eleven közelségbe hozza az örök célt, az Istennel fennálló barátságot. Erősödik a meggyőződés, hogy az élet urának kezében vagyunk, és ő nem lesz hűtlen ígéreteihez.

Nem véletlen, hogy az egzisztencialista filozófia éppen abban a korban fejlődött ki, amikor a nagy tudományos és technikai eredmények feltárták az élet jelentőségét. Mire való a sok erőfeszítés, ha minden a halálba torkollik? Mi hajtja az embert, hogy kifejleszse képességeit és biztosítsa uralmát a természet fölött? Ahogy az élet egyéni érdekeimen kívül közösségi kapcsolat is, úgy a halál nemcsak az én végem, hanem – mint Gabriel Marcel kifejti – a szeretetnek is a megsebzése és rés a közösség életén. A szeretet csak arra való volt, hogy a végén fájdalmat okozzon?

Ezekre és hasonló kérdésekre csak az örök élet hite adhat választ. A keresztény tanításban a földi élet előkészület az Istennel való találkozásra, sőt a gyermek hazatérése az Atyához. Ezért követelményeit és eredményeit a legnagyobb komolysággal kell mérlegelni. A kinyilatkoztatás elejétől a végéig emlegeti, hogy az embernek feladatai, kötelességei vannak, s Isten ezek elvégzése szerint ítél meg bennünket. Isten azért hirdette ki a törvényeket, azért adott tanítást, hogy jobban felismerjük kötelességeinket és kitaratóak legyünk azok teljesítésében. Szeretetét és irgalmát is azért hangoztatta, hogy kedvet csináljon az élethez. Nem a semmi, a pusztulás vár ránk, hanem az örök élet. A földi élet igazi értékét azonban Krisztusban mutatta meg. Ő az utolsó vacsorán így foglalta össze pályafutását: Atyám, én megdicsőítettelek téged a földön. A művet, amelynek elvégzését rám bízad, befejeztem. Most add meg nekem a dicsőséget magad mellett” (Jn 17,4). Az ember tehát csak akkor ér célhoz, akkor kapja meg a jutalmát, ha munkájával, kötelességével, erényeivel kibontakoztatta emberségét és ka-

matoztatta az Istentől kapott kegyelmi erőket. Az örök élet reménye, illetőleg a remény teljesülése hozzá van kötve jószándékunkhoz, helyállásunkhoz és fáradozásunkhoz. Mivel Isten ígéretet tett, hogy tetteink szerint jutalmaz vagy büntet, azért a földi élet érdemszerző. Ki kell alakítani magunkban a Krisztushoz való hasonlóságot, egész egyéniségünket bele kell állítani az erkölcsi rend követésébe. Az üdvösség mint örök cél csak igazi személyes szolgálat jutalma lehet, viszont a cél elvesztése, a kárhozat is csak személyes gonoszság büntetése lehet. Az élet folyamán mindvégig megmarad a jó és a rossz közötti választás lehetősége, halállal azonban a földi vándorlás megszűnik, az érdemszerzés ideje lezárul.

Az emberi lét szempontjából a halált meghatározhatjuk úgy, mint a test és a lélek szétválását, az örök cél szempontjából azonban az a fontos, hogy itt véglegesen eldől örök sorsunk. Ha elméleti magyarázatot keresünk arra, hogy miért zárul le a halállal az érdemszerzés lehetősége, akkor csak Isten pozitív rendelkezésére hivatkozhatunk. Azt is mondhatnánk, hogy a testtől elvált lélek önmagában nem ember, bármennyire is megvan a lényegbeli ráirányulása a testre. De ha a lélek él és átmegy az ítéleten, akkor mégis valami áthidalja benne a test hiányát a feltámadásig is, tehát önmagában még további lehetőségei lehetnének, hogy döntsön a jó és a rossz között. Ezért mondtuk, hogy az érdemszerzés lehetőségének lezárásánál csak Isten pozitív rendelkezésére hivatkozhatunk.

A szentírás az erkölcsi figyelmeztetéseket csak erre az életre összpontosítja. Ilyen kifejezéseket használ: virrasszatok, készen legyetek, mint a szolgák, akik urukat várják (Mk 13,35; Mt 24,42). A kijelentések elsősorban a Krisztus második eljövetelére vonatkoznak, de Krisztus mindenkinek szánta, nemcsak azoknak, akik megélik a világ végét (Lk 12,24). Az egyház úgy is alkalmazta ezeket a kijelentéseket, mint a mindenkori híveknek szóló intelmeket. Különben is Krisztus eljövetele az egyén örök sorsát illetően lényegesen nem hoz újat a halállal szemben, hiszen az üdvösség vagy a kárhozat az egyéni ítéleten dől el. Krisztus maga is földi életére összpontosította figyelmét. Azt mondta, addig dolgozik, amíg nappal van, mert jön az éjszaka, amikor már senki sem munkálkodhat (Jn 9,4). A jelen földi élet a nappal, a halál utáni állapot az éjszaka. Pál apostol ugyanezt a gondolatot hangsúlyozza: „Mindnyájunknak meg kell jelennünk Krisztus ítélőszéke előtt, hogy kiki elvegye, amit testi életében érdemelt, aszerint hogy jót vagy rossz-

szat tett-e (2Kor 5,10). A jelenések könyve (2,10) a halálíg való hűséget ajánlja az örök élet koronájának elnyeréséhez.

A halál mint az érdemszerzés vége figyelmeztet az élet vissza nem térő fontosságára. Csak itt dönthetünk örök sorsunk felől. Ha ezt nem fogadjuk el, elvesz az élet igazi erkölcsi felelőssége. Hivatkozhatunk emberi méltóságunkra, a köz javára és más motívumokra, de nincs szankció és igazi vonzás. Az ősegyházban Origenes vetette fel a gondolatot, hogy a túlvilágon a kárhozottak fokról fokra megtisztulnak és a végén mindenki üdvözl. Így akarta Isten irgalmát és Krisztus megváltói érdemeit kiemelni. Az egyház elvetette ezt a felfogást (3. és 4. Konstantinápolyi, valamint a Firenzei zsinat, D 693). Hasonlóképpen elveti a *lélekvándorlás* minden fajtáját. Ez az ősi indiai tanítás a múlt században Európában is nagy visszhangra talált. Pedig sem filozófiai, sem teológiai nem fogadható el. Bölceleti szempontból azért, mert a léleknek független létet tulajdonít, s ezzel megbontja az emberi személy egységét, illetőleg a testet csak a lélek hüvelyének, börtönének tekinti. Az antropológia viszont az embert annyira egy valóságnak tartja, hogy nincs bennünk olyan szellemi működés, amely ne lenne együtt testi működés is. Ami végbemegy bennünk, az mindig az egész ember tette vagy élménye, nem külön a testé vagy a léleké. A tapasztalat azt sem igazolja, hogy bármilyen emlék lenne bennünk valamilyen előző életből. Ha pedig ilyen emlék nincs, akkor az előbbi élet bűneiért való vezeklés sem lehet tudatos, tehát nincs erkölcsi értéke. Végül arra sincs biztosíték, hogy valaki a következő életében éppen tisztulni akar, nem pedig a bűneit szaporítani. Ha mindegy volna, hogy melyik életünkben válunk jókká, akkor semmi sem készítetne arra, hogy az ösztönös langyosságot valamilyen buzgósággal felcseréljük. Ha az ilyen felfogás ellenére pl. az indiai vallásokban őszinte buzgóságot és erkölcsi felelősséget találunk, az onnét van, hogy az ember mindig lehet jobb, mint nézetei. A kegyelem ugyanis mindenütt kiárad, s mivel Isten a lét szerzője, azért vele kapcsolatban lehetnek olyan belső élmények, amelyek felsőbbrendűek, mint a mítosz, a költészet vagy akár a filozófia. Teológiai, azért utasítjuk el a lélekvándorlás tanát, mert nyilvánvalóan ellentmond az emberről szóló kinyilatkoztatásnak, s az Isten és az ember személyes kapcsolatának.

Ha a halállal lezárul a földi érdemszerzés, akkor fel kell tételeznünk, hogy itt a földön mindenkiben kialakul az örök célra vonat-

kozó *végleges döntés*. Valahol egészen ki kell fejezni, hogy az ember az erkölcsi jó mellé áll-e vagy ellene szegült. Viszont a gyakorlatban azt látjuk, hogy az élet legtöbbször a megalkuvások és félmegoldások sorozata. A legtöbb ember úgy él, mintha nem tisztázná kötelességét, botladozik és tetteivel még saját elhatározását sem éri utól. Hogyan alakul ki itt a végleges döntés? Az utóbbi években ez a kérdés egyre inkább teológiai téma lett (*K. Rahner*, *Zur Theologie des Todes*, 1958; *L. Boros*, *Mysterium mortis*, 1967; *A. Winklhofer*, *Entscheidung im Tode*, *Theol. und Glaube* 57, 1967, 197 kk; *Um die These der Entscheidung*, *Theol. der Gegenwart* 11, 1968, 20 kk; *G. Greshake*, *Bemühungen um eine Theologie des Sterbens*, *Concilium*, 10, 1974, 270 kk).

A szerzők tudják, hogy a halál pillanata nem esik tapasztalatunk alá, de mivel ez az élet határeset, talán következtetni lehet a lefo lyására. Az ember úgy éli életét, mint anyag és szellem, mint kö tötttség és szabadság, mint természet és személy. Ezért magában a halálban is ott kell lenni ennek a dialektikus feszültségnek. A halál nem lehet csupán kívülről jövő romboló hatás, amelyet az ember erőtlennül, passzívan fogad, hanem kell benne lenni belülről jövő mozzanatként is, amely a személy végső tökéletesedését célozza. Abban nyilvánul meg, hogy az ember szabadon dönt magáról, s ez a pillanat úgy fogható fel, mint az élet összefoglalása és csúcspontja (*Rahner*, i. m. 30). Boros úgy gondolja, hogy a halál pillanatában megvalósított állásfoglalás a legteljesebb személyes tett. Nem maga a lélek viszi véghez, hanem az ember, de éppen a halál pillanatában, ezért úgy kell venni, mint földi állásfoglalást. Itt már a külső zavaró körülmények megszűnnek, az ember egészen befelé néz, azért teljesen magára talál. Ebbe az állásfoglalásba minden képességét beleviszi, azért végleg elkötelezi magát az erkölcsi jó mellett, vagy végleg hátrat fordít neki. De mindez nem történik az erények vagy bűnök előzménye nélkül és főleg nem a kegyelem jelenléte nélkül. Boros véleményében fel lehet ismerni Teilhard de Chardin hatását, illetve az egyetemes fejlődés gondolatának visszhangját. Az ember a világ hosszú bontakozásának az eredménye; annak a kibontakozásnak, amelyet a Teremtő indított el és irányított. Az ember szellemi öntudatában a világ mintegy belsőségessé válik: tudatosul benne a lét, és egyúttal keresi létének értelmét és célját. Egyedül az ember képes alkotójára visszatekinteni, s egyedül csak ő vállalja a tudatos függést az erkölcsi magatartás kialakításával. De

még az emberben is feltűnő a kettősség a „külső” és a „belső” ember között. A külső ember a világhoz tapad, belőle táplálkozik, azt alakítja s erőinek felhasználásával igyekszik egyre több lenni. A belső ember az ismeret és a megértés által alakul ki. Észreveszi, hogy a világ javai nem biztosítják megmaradását, s bizonyos határon túl nem is boldogítják. Sőt az emberek sem adhatják meg teljes békéjét, és a szeretetre vonatkozó igényét sem elégíthetik ki. A csalódások és saját elégtelenségünknek a megtapasztalása arra ösztönöznek, hogy elismerjük függésünket egy magasabb hatalomtól, a lét urától. Az emberi személyiségnek ez a tisztulása egyúttal az egész világ erkölcsi értékének a növekedése. Amennyiben az ember önmagában összefoglalja és képviseli a világot, annyiban az ember halála a világ magára találásának is helye lehet. Itt éljük meg a „külső ember” teljes felsülését; ellenben a belső ember itt alakulhatott ki egészen. Teljessé válhat a ráhagyatkozás a teremtető és üdvözítő Istenre és teljes lehet az az önátadás, amely ott volt minden erkölcsi erőfeszítésben. Ezért a halál lehet az Istennel való találkozás végső és legnagyobb földi lehetősége. Az életnek és a teremtetésnek az értelme itt tisztázódik.

Mások ellenvetik, hogy ebben a véleményben sok a feltételezés és hogy a halál pillanatát egészen kiváltságos tettnek és lehetőségnek fogja fel, s ezzel a konkrét élet jelentőségét gyengíti. Az ellenvetés annál inkább jogosultnak látszik, mivel a betegség, a test gyengesége legtöbbször a szellemi egyensúlyt is megbontja, s nehéz bizonyítani, hogy éppen a legkritikusabb pillanat lenne még a legemberibb tett hordozója bennünk. Végül szóvá teszi még azt is, hogy a szentírás nem a halál órájára összpontosítja a figyelmeztetéseket, hanem a mindennapi életre, s azt követeli, hogy a Krisztushoz való hasonlóságot elsősorban a szeretet tetteivel alakítsuk ki magunkban. Nem lehet azonban tagadni, hogy Krisztus teljesen magára vette halálunkat, annak minden fájalmát és elhagyatottságát. Ugyanakkor ott is megmaradt közvetítőnek és megváltónak. Ezért joggal feltételezzük, hogy kegyelmével éppen ebben a kritikus pillanatban mellettünk áll. A végső döntést azonban nem értékeljük úgy, mint teljesen új kezdeményezést, hanem csak úgy, mint annak a személyiségnek a teljes állásfoglalását, amelyet az élet folyamán kialakítottunk magunkban. Isten gondviselése az egész életre szól, nemcsak a kritikus pillanatokra, s amennyiben

Isten az embert fejlődő, bontakozó lénynek teremtette, a személyes és kegyelmi fejlődés is az ő irányítása alatt áll.

Talán nincs is arra szükség, hogy a halál pillanatát különleges világossággal ruházzuk fel. Biztos, hogy az emberben sok a bizonytalanság, a kételkedés és a félmegoldás. De annyit leszögezhetünk, hogy a kárhozat csak olyan bűnös állapot következménye lehet, amelyben benne van a megátalkodottság. Akiben ez nincs meg, az még fogékony a jóra, s az élet botladozásai között is eljuthat odáig, hogy visszaborzad a gonoszságtól, sajnálja bűneit és reménykedik abban, akit a maga módján az élet urának elismert. Isten az üdvözítésben az irgalmát a botladozó embernek ígérte meg, s a további tisztulásra, a szeretet elmélyülésére alkalmat nyújt a halál után is.

A halál egyetemessége természetes síkon következik emberi mivoltunkból. Minden élő test előbb-utóbb felbomlik. Ezért ha egyes népek meggyőződésében ki is mutatható a lélek halhatatlanságába vetett hit, a test örök életét vagy feltámadását nem tudták elgondolni. Ezt a kereszténység is csak határozott isteni közbelépés alapján reméli. Annak a lehetőségét sem látjuk, hogy az emberi tudomány végérvényesen le tudná küzdeni azt a biológiai veszélyeztetettséget, amely kívülről és belülről fenyegeti életünket. Amikor azonban a teológia a halál egyetemességéről beszél, nem a természet síkjáról indul el, hanem onnan, hogy az üdvtörténet tanúsága szerint Isten külön kiváltságban részesítette az embert; megadta neki azt a lehetőséget, hogy elkerülje a halált és úgy érje el örök célját. Az első ember minden utódát képviselte, ezért a kiváltságot átszármaztatta volna rájuk, de amikor bűnével elvesztette azt, akkor utódai számára is elvesztette. A Római levél ezt az üdvtörténeti állapotot jelzi: „Egy ember által lépett a világba a bűn, s a bűn által a halál, és így a halál minden emberre átkerjed, mert mindnyájan vétkeztek” (5,12). Ezért a hivatalos egyházi tanítás mondhatja, hogy ez a mostani halál nemcsak természetes következmény, hanem valóban a bűn büntetése (Trentói zsinat, D 788).

A halál egyetemessége tehát tulajdonképpen teológiailag is magától értetődő igazság. Mégis úgy látszik, hogy vannak bizonyos kivételek vagy inkább módosulások. Mi lesz pl. azokkal, akiket Krisztus második eljövetele életben talál? Át kell menniük a halálon és a feloszláson, hogy aztán magukra öltsek a feltámadt testet? A probléma már az apostolok idejében felmerült. Pál apostol

ezt a tanítást adja: „Az Űr megjelenésekor először az elhunytak támadnak fel, azután mi, élők, akik megmaradtunk, a felhőkön velük együtt elragadtatunk Krisztus elé és így mindenkor az Úrral leszünk”. Még világosabb az 1Kor 15,51–52: „Nézzétek, titokba avatlak be titeket. Nem halunk meg mindnyájan, de mindnyájan elváltozunk... a holtak romlatlanságra támadnak fel, mi pedig elváltozunk”. Ez a változás kétségtelenül ugyanazt eredményezi, mint a halál és a feltámadás.

Az egyházi hagyományban az ószövetségi elbeszélés alapján Hénokkal (Ter 5,24; Zsid 11,5) és Illéssel (2Kir 2,11) kapcsolatban merült fel probléma. Exegétikailag azonban mindkettő megoldható. Ha tartjuk magunkat ahhoz, hogy a Teremtés könyvének első 11 fejezete prófétai visszatekintés, amely a jelen üdvtörténeti helyzetet akarja megvilágítani (aetiológia), akkor az Ábrahámtól Ádámig terjedő családfákban csak annak a jelképét kell látnunk, hogy az emberi történelem a bűn ellenére is Isten gondviselése alatt áll, s a halál mint a bűn büntetése, Istent nem akadályozza abban, hogy az igazakat jutalmazza. Hénok az ősi családfában a hetedik helyen áll. A hetes szent szám, s aki azt betölti, az lehet különleges jelkép. A szöveg csak azt mondja róla, hogy „az Isten színe előtt járt, azután nem volt többé, mert Isten elvitte”. Ha az alakja jelkép, akkor a sorsa is: Isten élettel akarja jutalmazni az embert. Illés elragadtatásának leírásához pedig a Bible de Jerusalem ezt a magyarázatot fűzi: „Az elbeszélés csak annyit állít, hogy Illés már nincs itt. Ami vele történt, az titok, s ezt a tanítványa, Elizeus nem akarja feltárni. A szöveg nem mondja, hogy Illés nem halt meg, de erre is lehetett gondolni.” A MTörv 34,5–6 arról értesít, hogy Isten Mózes sírját is az ismeretlenség homályába takarta. Így előzte meg, hogy a nép esetleg különleges kultuszban részesítse. Illés esetében is fennállhatott ez a veszély. Jézus maga is jelképesen értelmezte Illés visszatérésének hiedelmét, amikor azt állította, hogy az Keresztelő János fellépésében már megvalósul (Mt 17,13).

A hagyomány Szűz Máriával kapcsolatban is ismeri a vitát, hogy mennybevittele a halál közbejöttével történt-e, vagy azt megkerülve. Amennyire világos a mennybevétel tétele, annyira homályban marad ez a másik kérdés. A Munificentissimus Deus c. határozat, amelyben XII. Pius 1950-ben a dogmát kihirdette, csak annyit mond, hogy Mária „földi életének befejezése után testi-lelki valóságban felvételt nyert a mennybe.” A halál kérdését tehát nem

akarta eldönteni. Akik abból indultak ki, hogy Mária mentes volt az áteredő büntől és annak következményeitől, azok következetesen tagadták a halál közbejöttét. Viszont már hivatkoztunk arra, hogy a halált a megváltás után úgy is tekinthetjük, mint a Krisztushoz való hasonlóság kifejezését, Krisztus maga a „bűn testében” jött el (Róm 8,3), át akart menni a halálon, hogy szenvedésével megdicsőítse az Atyát és kiengesztelje a bűnt. Ezért nem valószínű, hogy a Krisztushoz való hasonlóságnak eme törvénye alól bárki is kivétel lenne. Főleg Mária nem, akinek kegyelmi nagysága éppen abban rejlik, hogy a legtökéletesebben vállalta a hozzá való hasonlóságot az élet alakításában.

A halál egyetemesége összefüggésben van más hitigazságokkal is, és hozzájárul az Istennel fennálló kapcsolat igazi értékeléséhez. Rávilágít arra, hogy ezen a téren megvan az abszolút igazságosság. Isten, az élet ura kimérte életünk határát, s mi azon semmiféle eszközzel és erővel nem változtathatunk. Egyben figyelmeztet arra, hogy a földi végen túl keressük az élet célját és végleges megoldását. Azt a megoldást, amely méltó a szent és mindenható Istenhez és az igazságot, a boldogságot kereső emberhez. A halál egyetemesége egyúttal a földi történelem dinamikus alakulásának is eszköze. Mindenki a sírba viszi magával képességeit, tudását és hatalmát. Amit átadott belőle másoknak, azok azt már saját belátásuk szerint használják fel. Így senkinek a terve, akarata vagy elgondolása nem állandósulhat és nem kötheti meg az emberi fejlődést. Még kevésbé Isten országának kialakulását. Végül eszünkbe juttatja az emberi lét határait, megcsillogtatja az örök igazságszolgáltatás lehetőségét, és meggyőz arról, hogy nem a mi alkotásaink biztosítják az örök megmaradást, hanem Isten ígérete, amelyben szeretetét és irgalmát fejezte ki. A hitben el kell jutnunk arra a meggyőződésre, hogy a halál bármennyire is kijózanító misztérium, nem a rideg végzet betörése az Isten és az ember viszonyába. Értelme akkor kezd megvilágosodni, ha a szabadakarat, a bűn, a megváltás és a természetfölötti rend összefüggésében nézzük. A teljes világosságot csak az ígérek megvalósulása, a feltámadás és az örök élet hozhatja. Ott mindenki megérti, hogy a megváltás a halált is az ember naggyá levésének eszközévé tette (1Kor 15, 54–57).

Az eszkatológia tételeinek tárgyalása folyamán mindenütt éreztettük, hogy a túlvilági remény vázolásánál a kinyilatkoztatás inkább csak a tényeket szögezi le, de magát a valóságot nem írja le, nem ad róla olyan képet, amelynek alapján magunk elé idézhetnénk. Különösen áll ez a megállapítás az egyháznak arról a tanításáról, hogy a halál után még lehetőség van az úgynevezett bocsánatos bűnöktől és az ideigtartó büntetésektől való szabadulásra. A hagyományos teológiai tárgyalás elsősorban erről az oldalról nézte a „tisztítóhely” kérdését. Ha az örök életet úgy fogjuk fel, mint az ember célhozérését és tökéletességét, akkor a tisztulásban sem elég a büntől és a büntetéstől való szabadulást látni. Inkább mint pozitív folyamatot kell tekintenünk, elsősorban úgy, mint a szeretetnek a tisztulását és teljesedését.

A „purgatórium” elnevezéssel a teológiában csak a 9. század óta találkozunk. A latin szó csak a tisztulás folyamatát jelzi, a magyar tisztítóhely vagy tisztítótűz már konkrét képszerűséget visz belé. Helynek gondolja, és amikor tüzet emleget, a kárhozatnak, az örök tűznek valamilyen enyhébb változatát látja benne. Dante is így beszél róla a Purgatorio-ban. Amit azonban a tisztulás folyamatával ki akarunk fejezni, az a hívő számára nagyon is emberi megoldásnak látszhat. Ha az örök boldogság, az Isten életében való részese-dés magával hozza az ember személyes tökéletességét, akkor ennek a tökéletességnek valahol ki kell alakulni. A földi ember gondolatvilágának, erkölcsi felfogásának, hódolatának és szeretetének olyan-nak kell lennie, hogy méltó legyen a szent Isten örök barátságára. A Jelenések könyve (21,27) azt mondja, hogy oda nem léphet be

senki, aki tisztátalan, szentségtörő és hazug. Viszont még a legtöbb jóindulatú ember is utolsó órájáig magán viseli az ösztönösség, az önzés, a hiúság és a szeretetlenség jegyeit. Éppen az ilyen fogatkozásoktól kell megtisztulnia, hogy méltó legyen Isten színelátására.

A Trentói zsinat beleszötte a halál utáni tisztulás lehetőségét a hitvallásba (D 998) abban a meggyőződésben, hogy azt ki lehet olvasni a szentírásból és az apostoli hagyományból. Az Ószövetségben a 2Mak 12,44–46 beszámol arról, hogy áldozatot mutatnak be azokért, akik a csatában elesetek hitük védelmében, de vallásosságuk nem volt tiszta, mert varázsszereket hordoztak maguknál. A sugalmazott szerző szerint az áldozat bemutatása „szép és nemes tett volt, mivel gondoltak a feltámadásra. A feltámadás hite nélkül fölösleges és értelmetlen ötlet lett volna a halottakért imádkozni. Figyelembe vették azt is, hogy akik jámboran elszenderültek, azokra dicsőség és jutalom vár. Szent és üdvös gondolat ez. Azért mutatták be az áldozatot a halottakért, hogy bűneiktől megszabaduljanak.” Tehát már az Ószövetségben megvan a meggyőződés, hogy odaát még bizonyos bűnöktől meg lehet szabadulni. Krisztus is feltételezi ezt a hitet, amikor a Szentlélek elleni bűnről, a tudatos megátalkodottságról azt állítja, hogy „nem nyer bocsánatot sem ezen, sem a más világon” (Mt 12,32). Olyan bűnöktől tehát már nem lehet megszabadulni, amelyekért kárhozat jár. Más alkalommal Krisztus a békülékenységet ajánlja, amíg az ember úton van. „Különben börtönbe juthat, ahonnan nem szabadul ki, amíg az utolsó fillért le nem fizette” (Mt 5,26). Szent Pál az apostoli munkával kapcsolatban hívja fel a figyelmet arra, hogy csak az Istentől megvetett alapra, Krisztusra lehet építeni. De egyéni buzgóság szerint egyesek aranyból, ezüstből, drágakövekből, mások viszont fából, szénából és szalmából rakják a felépítményt. Az ítélet fogja igazolni, hogy kinek mit ér a munkája. Az apostol az ítéletre a tűz képét használja: „Akinek építménye megmarad, jutalomban részesül, akié elhamvad, az kárt vall. Ő maga ugyan megmenekül, de mintegy csak tűz által” (1Kor 3,10–15). Tehát van olyan ítélet, amely kimutatja a tettek hiábavalóságát és az emberre ideigtartó büntetést ró ki, s ez után jön a teljes szabadulás. A tisztulás „mintegy tűz által” megy végbe. Innen van a tisztító-tűz elnevezés. Világos azonban, hogy hasonlatról és jelképről van szó.

Az egyház liturgiájában ősidők óta megvan a holtakért való

imádság, amint azt a régi miseszövegek tanúsítják. Hívő keresztények előre kérték környezetüket, hogy haláluk után foglalják őket imájukba. Szent Efrém végrendeletében meghagyja, hogy a harmincadik napon emlékezzenek meg róla, mert az élők által bemutatott áldozat segít a halottakon. A katakombákban ismétlődik a sírokra írt felhívás: „Te, aki olvasod, mondj imát érte”. Kedves és szellemes ez a római sírvers a 2. század közepéről:

Az egyház volt az anyám, a Jóságos az atyám.
Kérlek, testvérek, hogy amikor idejösztök imádkozni,
s fohászaikkal kérlelitek az Atyát és a Fiút,
Gondoljatok rám és emlékezzetek meg rólam,
Hogy a mindenható Isten örökre mentse meg azt,
akit szeretett.

Szent Ágoston is elmondja Vallomásaiban, hogy anyja, Szent Mónika halála előtt arra kérte, emlékezzenek meg róla, amikor összejönnek az eukarisztia ünneplésére.

Magáról a tisztulás folyamatáról nem sokat mondhatunk. Nem tudjuk, hogy milyen a lélek állapota a test feltámadásáig. De azt vallanunk kell, hogy a tisztulás teljes személyi öntudattal megy végbe. Az új liturgikus szövegek ma kifejezetten az elhunyt hívőről emlékeznek meg, nem pedig a „lelkéről”. Azt sem tudjuk, hogy a tisztulás állapota hogyan viszonylik a mi időnkhez. Ha arra gondolunk, hogy az emberben a megismerés és az akarati elhatározás fokozatosan megy végbe, akkor ott is feltételezhetünk valami tartalmot.

A hagyomány mindig a „szenvedő lelkeket” emlegette. De ez a szenvedés más természetű, mint a földi szenvedés. Azok mennek át rajta, akiknek biztos a reményük, akik kegyelem állapotában vannak, ezért a szeretetük is eleven. Hozzámérik magukat a megsértett erkölcsi rendhez és főleg ahhoz a szeretethez, amelyet most már teljesen megismernek, mert az önzés nem vakítja el őket. Érzik a jótéteményt is, amellyel Isten vezette őket, azért elfordulnak gyarlóságuktól, hibáiktól és örömmel vállalják az ideigtartó büntetést is. Szenvedésük inkább a szeretet fájdalma, és a hálátlanság miatt való bánkódás. Bár egész magatartásukat a szeretet és a jóvátétel szándéka irányítja, viselkedésük már nem érdemszerző. Nem úton vannak, hanem a célnál, s azt kell elrendezni magukban, ami-

vel a földön töltekeztek. Pál apostol az említett helyen azokat a hibákat hozza fel, amelyeket egyesek az evangélium hirdetése közben hiúságból, önzésből vagy könnyelműségből elkövetnek. A túlvilági tisztuláshoz és kijózanodáshoz hozzájárulhat az is, hogy látják földi tetteik következményét, alkotásaik igazi értékét. Lehet, hogy amit nagynak tartottak, az egyáltalán nem időtálló, nem is válik javára másoknak, nem viszi előbbre Isten országának az ügyét. A teremtményekhez való rendetlen ragaszkodás ferdeségét is belátják, s igyekeznek kiemelkedni belőle.

Állapotuk tehát lehet büntetés és szenvedés, de az egyház azért a misében úgy imádkozik értük, mint akik „a béke álmát alusszák”. Igaz, hogy a kifejezés inkább csak innét, a sírnak erről az oldaláról találó. Békében vannak, mert reményük biztos. Viszont létük nem alvás, szendergés, hanem aktivitás. Alakítják magukat, tudnak hinni, remélni, szeretni és imádkozni. A szeretet vonalán velünk is kapcsolatban vannak: javunkat akarják imádkozniak értünk és várják a mi segítségünket. Az egyház a szentek egységének tételébe foglalta bele a szeretetnek ezt a kölcsönös segítő erejét. Tudta, hogy a misztikus test tagjai a halálon innen és túl összetartoznak a fővel és a fön keresztül egymással. Ezért az egyház tekintélyi közbenjárását is latbaveti értük, mert meg van győződve, hogy Krisztus elfogadja a felajánlott érdemeket. Innen érthető, hogy a megholtak javára is *búcsút* engedélyez, azaz a hívek imáit és áldozatait úgy ajánlja fel a holtakért, mint az egész egyház esedezését. Lényegében ugyanaz a közbenjárás ez, amelyet már főntebb a Makkabeusok könyvében láttunk. A búcsú engedélyezése nem azt jelenti, hogy az egyház elengedi a megholtak bűnét vagy büntetését, hiszen ők már nem tartoznak az egyház joghatósága alá. De mint Krisztus jegyesének joga van ahhoz, hogy egy-egy tagjának az ügyét Isten előtt a magáévá tegye, és ennek imájában s az áldozat bemutatásával kifejezést adjon.

Mivel a megholt kilép a földi időből, azért az itteni egymásutánosság nem tükrözi az ottani tartamot. Így érthető, hogy a halál után hosszabb idő elmúltával is megemlékezünk az elhunytakról. Kérjük számukra Isten irgalmát és bűneik elengedését. Isten ott mindent az ő létmódjuknak megfelelően ír a javukra, tehát függetlenül attól, hogy mi mikor ajánlottuk fel áldozatainkat.

Az imáknak és az egyház által engedélyezett búcsúknak a hatása biztos, de azok mértékét nem ismerjük. Isten a mi közbenjárásun-

kat saját bölcsessége és az ő szükségletük szerint írja javukra. A cél náluk is a személyes tökéletesség kialakulása, nem pedig egyszerűen valamilyen büntetés letöltése. A személyes tökéletesség megszerzéséhez pedig az igazi út önmagunk alakítása tettekkel, bánattal, engedelmességgel. Imáink révén ehhez segítjük hozzá őket. Ugyanakkor a felénk áradó szeretetből vigasztalást és bátorítást is kaphatnak, s ez enyhíti a várakozásuk idejét.

Eddig úgy beszéltünk az örök életről és a megdicsőülésről, mint a keresztény remény tárgyáról. Isten maga is így tárta elénk Krisztus és az apostolok igehirdetésében. Az örök életről szóló kinyilatkoztatás nem egyszerűen a jövő feltárása, nem tárgyilagos bemutatás, hanem meghívás és felajánlás. Ezért a kinyilatkoztatás nem tudományos fejtegetéssel, hanem prófétai szóval adja elő. Meg akarja győzni az embert arról, hogy Isten szeretettel fordult feléje, azért a meghívás elfogadása az igazi boldogság, igazi cél. De amennyiben Isten a világ teremtője és az élet ura, annyiban minden megnyilatkozásában benne van az erkölcsi szankció is az ember számára. A teremtmény köteles elismerni maga fölött az ő uralmát akkor is, ha csak úgy ismeri meg, mint teremtt, és akkor is, ha úgy áll előtte, mint az üdvrend szerzője. Az uralom elismerése abban áll, hogy az ember kötelezőnek érzi magára a megismert erkölcsi rendet, mint Isten akaratát, és kötelezőnek érzi a kinyilatkoztatott tanítást is, amennyiben találkozott vele. Isten a kinyilatkoztatásban úgy ajánlotta fel az örök célt, a természetfölötti boldogságot, hogy azt az embernek erkölcsi tettekkel, az élet alakításával kell elérnie. Továbbá ez a természetfölötti cél az egyetlen az ember számára. Létünk nem független, tehát nem vethetjük meg a lábunkat sehol, ahol kialakíthatnánk magunknak egy független világot. Létünk a természet vonalán halálra szánt lét, még akkor is, ha van szellemi lelkünk. A lélek önmagában nem emberi személy, tehát nem lehet folytatója a személyes létnek, ha a test helyett nem kap valamilyen egyenértékű kiegészítést. Isten azonban a természetes pótléket nem ígérte meg. Úgy intézkedett, hogy a meghalt ember a feltámadás-

ban kapja vissza teljes emberségét, és a cél az isteni életben való részesedés legyen számára. Aki tehát ezt a célt nem éri el, az egyáltalán nem jut célhoz. Állapota az örök élet negatív képe, amit a szentírás örök halálnak, kárhozatnak mond. Az üdvösség mindennek, a lét teljességének az elnyerése, a kárhozat ellenben mindennek az elvesztése, a teljes üresség. Az evangélium így állítja szembe ezt a kettősséget: „Akinak érdemei vannak, az még kap hozzá, hogy bővelkedjék, akinek nincsenek, attól azt is elveszik, amije van” (Lk 19,26).

A kárhozat olyan titok, mint az örök élet, hiszen annak az elvesztése. Az emberi ész csak arra következtet, illetőleg azt óhajtja, hogy a földi igazságtalanság legalább a túlvilágon egyenlítődjék ki. De mivel úgy látszik, hogy a halál mindent szétrombol, a természetes vallások még ezt az igazságosságot sem merték végiggondolni. A pogány mitológiák nem választják szét a jók és a rosszak sorsát. Csak annyi a változatosság, hogy egyes kiváltságosokat az istenek maguk közé emelnek, másokkal meg a bosszújukat éreztetik (Prométheusz, Szigifusz, Danaidák).

A kárhozatról is lehetséges a népies vallásos elképzelés, amely sem Isten szentségének, sem az ember nagyságának nem felel meg. A naiv elgondolások inkább a hit gyengítését idézik elő, nem pedig az erkölcsi buzgóság növekedését. A népies elképzelésbe ilyen vonások keverednek: az ember itt a földön bukdácsol és nem mindig tudja, mivel vétkezik, lehetnek rejtett bűnei, megtörténhet, hogy a sok jóakarat után élete végén elkövet valami súlyos bűnt és azzal elkárhozik; odaát az ördögök táplálják alatta a tüzet és abban gyötördik. Ezzel szemben azt állítjuk, hogy Isten az ember céljáról olyan kinyilatkoztatást adott, amelyet minden tekintetben komolyan lehet venni, s amely kibírja a világképek változását is. Kétségtelen, hogy a kárhozatról szóló tanítást is egy régi kor világképében és kulturális színezetében kaptuk, de a teológia és az igehirdetés képes elválasztani egymástól a kinyilatkoztatott tartalmat és az azt hordozó képeket. A mai szentírásmagyarázat nyelvén azt mondjuk, hogy lehet mitosztalanítani a régi apostoli szövegeket. Ennek érdekében a következő megállapításokat tesszük.

A szentírás kifejezetten beszél az örök büntetésről. Az ószövetségi utalások a végső ítélettel kapcsolatosak. Iz 66,24-ben és Jer 7,32-ben a büntetés helye jelképesen a Geh Hinnom, a Hinnom-völgye, ahol valamikor Molochnak áldoztak, s később mint tisztá-

talannak nyilvánított helyen a szemetet égették el. Sirák fia könyve (5,3,13) már élesen szembeállítja egymással az üldözött igazak és az üldözők sorsát. Azok Isten gyermekei, és örömben élnek, ezek ellenben elvesztették hatalmukat, gazdagságukat és sorsuk a szenvedés.

Az Újszövetség még világosabban állítja, hogy Isten végzése értelmében az emberre a halál után érdemeinek megfelelően örök élet vagy örök büntetés vár. A büntetés az örök tűz, a Gehenna tüze, a külső sötétség. Elkerülése a legfontosabb feladat: „Ha a szemed megbotránkoztat, vájd ki és dobd el magadtól. Jobb neked, hogy elveszzen egy testrészed, mint hogy egész tested a Gehenna tüzére jusson” (Mt 5,29). „Ne féljete azoktól, akik megölik a testet, de a lelket nem tudják elpusztítani. Inkább attól féljete, aki a testet is, a lelket is örök tűzre vetheti” (Mt 10,28). Az ítéletkor a bíró a gonoszokat az „örök tűzre” küldi, amely az ördögnek és angyalainak készült (Mt 25,41). A kárhozat a fájdalom helye, amit a sirás és a fogak csikorgatása fejez ki (Mt 8,12). Pál apostol azt állítja, hogy Isten haraggal és borzalommal fizet annak, aki szembe száll vele (Róm 2,7). „Ha az igazság megismerése után szándékosan vétkezünk, nem használ a bűnért való áldozat, hanem rettető ítélet és lángoló tűz vár reánk” (Zsid 10,26). A Jelenések könyvének egyik képében (20,15) a „tüzes tó” azoknak a helye, akik nincsenek bejegyezve az élet könyvébe.

A kárhozat az *erkölcsi rend szankciója* és súlyos bűnök büntetése. A mindenható és szent Isten léte követeli, hogy a jó megkapja jutalmát, a gonoszság pedig a büntetését. A tárgyi rend felforgatása lenne, ha a teremtmény büntetlenül lázadna teremője ellen és keseríténé embertársai életét. De mivel a kárhozat végleges megtorlást, örök büntetést jelent, azért tisztázni kell azt is, hogy miért róják ki, hiszen Isten megígérte, hogy a végsőig érvényesíti irgalmát. Kétségtelen, hogy az örök büntetés a legnagyobb rossz a teremtmény számára, s az igazságos Isten nem lelheti kedvét abban, hogy hatalmát a mértéktelen büntetés kiróásával mutogassa. Őt nem vezeti a bosszú, mert nem félti a létét és a dicsőségét teremtményeitől. A szentírás az örök kárhozatot mindig *tudatos gonossággal* kapcsolatban emlegeti. Krisztus az ítéletről szólva így okolja meg a kárhozottak sorsát: Éheztem és nem adtatok ennem, szomjaztam és nem adtatok innom, ruhátlan voltam, beteg voltam, fogásban voltam és nem segítettetek rajtam . . . Szavai arra utalnak,

hogy azok kárhoznak el, akik megkeményítették a szívüket embertársaik nyomorának láttán. Ez tükröződik a gazdag emberről és a szegény Lázárról szóló példabeszédben is. Már az ószövetségi szentírás is égbekiáltó bűnnek mondta a szándékos gyilkosságot és a megszolgált bér visszatartását. A Gal 5,20–21 szerint Isten országát nem örökölhetik azok, akiknek lelkületét a fajtalanság, házaságtörés, bálványimádás, irigység, tobzódás és gyilkosság jellemzi. Az Istennel fennálló viszonylatban Krisztus kárhoyattal fenyegeti azokat, akik visszautasítják az igazságot, amelyet úgy igazoltak előttük, mint ahogy ő igazolta küldetését.

A kiragadott szentírási helyek tehát azt jelzik, hogy itt valóban az erkölcsi rend felborításáról van szó, nem véletlen botlásról. A halálos bűn nem tévedés, nem gyermekes csínytevés, hanem tudatos sértés vagy mulasztás. Ahol hiányzik a teljes tudatosság, ott a felelősség is csökken. Lélektanilag nem szükséges, hogy a bűnös szándék közvetlenül Isten akaratának megsértésére vonatkozzék. Az erkölcsi felelősséget meg lehet élni embertársi kapcsolatban is. Befelé a bűn mindig a lelkiismeret szavának a semmibevétele.

A kinyilatkoztatásból tudjuk, hogy Isten minden embert üdvözíteni akar, és meg is adja rá a lehetőséget. Ő tehát nem nézi tétlenül életünket, hogy a végén szigorú rostára tegyen bennünket, hanem úgy viselkedik, mint atya, aki figyelembe veszi gyermekei gyengeségét. Nem is az elért eredményt keresi, hanem az őszinte jószándékot. Ezért találunk pl. a hegyibeszédben ilyen kijelentést: Boldogok, akik éheznek és szomjazzák az igazságot... tehát azok is kedvesek előtte, akik keresik, nemcsak azok, akik megtalálják. Isten azt is megígérte, hogy az ítéleten irgalmát gyakorolja. A kárhozat tehát csak azt éri, aki visszautasította ezt az irgalmat is. A kárhozat olyan bűnökért jár, amelyekben benne van a megátalkodottság, vagyis ahol az ember egész személyes szabadságával a rossz mellett döntött, és nem is hajlandó felülvizsgálni álláspontját. A motivum itt legtöbbször a gőg, nem pedig az elvakultság. Akit a szenvedély elvakít, az könnyen kijózanodik és megbánja tettét. A tudatos gonoszság inkább szellemi beállítottság, azért ritkább is, mint az eltévelyedés.

Biztos, hogy a végleges megátalkodottság csak a halálban valósul meg. Amíg az ember él, elvileg megvan a megtérés lehetősége és Isten nem is szűkölködik a kegyelemmel. Hogy azonban kinek mikor zárja le a földi életét, az az ő titka. Senkire nem erőszakol-

ja rá szeretetét és az üdvösséget. A megátalkodottságban benne van az elhatározás, hogy a teremtmény a maga ura akar lenni, senkinek nem tartozik felelősséggel, és nem akar más boldogságot, mint amit maga megszerez magának. Aki elkárhozik, az tulajdonképpen magát ítéli el, maga fordul szembe azzal a teljességgel, amit Isten bírása jelentene. Ezért nincs „véletlen” elkárhozás, és az örök büntetést ezért nem lehet tragédiának nevezni. A tragédia ott következik be, ahol az embert igyekezete és jószándéka ellenére éri a csapás, viszont a bűn a felismert rossznak a jó elé való helyezése, amiben mindig benne van mások jogának a csorbitása is.

A kárhozat titka akkor a legnagyobb számunkra, ha *örök tartamára* gondolunk. Isten atyai irgalmával nehezen tudjuk összeegyeztetni ezt a reménytelen állapotot. A szentírás ugyan – főleg az Ószövetség – az „örökké”, „örök időkre” kifejezésen néha csak nagyon hosszú időt ért. Itt azonban az örök büntetés megjelölése annyira szabatos, hogy a szó értelme nem kétséges. Krisztus maga párhuzamba állítja az örök életet az örök kárhozattal, tehát mindkettőt azonos értelemben veszi. Az örök tűz kifejezést mindig külön hangsúlyozza, sőt idézi Izajás szavait. Férgük nem hal meg, tűzük nem alszik ki (Mt 9,42). A negatív kifejezés azt akarja mondani, hogy a büntetésnek nincs vége. A teológusok különféle magyarázatokkal illusztrálják az örök büntetés igazságos voltát. Hivatkoznak arra, hogy a súlyos bűn Isten végtelen fönségének megsértése, azért az igazságosság követeli, hogy valamilyen szempontból végtelen büntetést kapjon. A teremtmény azonban a végtelen intenzitást nem viselheti el, azért kell, hogy büntetése tartamban legyen végtelen. Mások inkább lélektani magyarázatot adnak. A megátalkodottság abban áll, hogy a teremtmény egész egyéniségét beleviszi elhatározásába, egész valójával beleáll az Istennel szembeni magatartásba, s ez az akarati döntés létének struktúráját is meghatározza. Nem képes arra, hogy felülvizsgálja döntését vagy nem is akarja, ezért állapota végleges. Hozzá lehet még venni, hogy a megtéréshez kegyelemre volna szükség, azt pedig már nem kap, hiszen teljesen visszautasította Isten szeretetét. Másrészt Isten a megigazulás kegyelmét különben is csak a földi élet tartalmára ígérte meg. Az sem kétséges, hogy Isten a teremtmény fölötti uralmát csak örök büntetéssel mutathatja meg. Ha végül is megkegyelmezne neki vagy megsemmisítené, akkor teremtménye az utolsó percig mondhatná, hogy nem tudta őt meghajlítani, vagyis szemé-

lyes elhatározása erősebb, mint a léte. Az örök kárhozatban viszont kénytelen beismerni tehetetlenségét és alárendeltségét.

Ezek a szempontok mind megvilágítják valamilyen oldalról a misztériumot, de teljes magyarázatot nem adnak és nem is adhatnak. Az ősegyházban már Origenesz felvetette a gondolatot, hogy a kárhozat nem örök. Isten előbb-utóbb mindenkinek megbocsát és részesíti az örök életben. Újabban egyes teológusok a kárhozat kérdését mint mitológiai elemekkel kifejezett pedagógiát akarják elűntetni a szentírásból. Szerintük sem bukott angyalok, sem örök büntetés nincs. Krisztus és az apostolok csak koruk vallási kifejezéseivel akarták az embereket elrettenteni a büntől, de amellet Isten végtelen irgalmát tanították (*Sartory, In der Hölle brennt kein Feuer, 1968*). Az egyház ellenben mindig tanította az örök kárhozat lehetőségét, a pokol valóságát, de arról soha nem nyilatkozott, hogy kik és hányan kerülnek oda. A kinyilatkoztatás szellemének tartozunk azzal a megjegyzéssel, hogy a figyelmeztetés komoly, de Isten nem fenyegetéssel akar üdvözíteni. Az Újszövetség öröme az, hogy bár „elhatalmasodott a bűn, de túláradt a kegyelem” (Róm 5,20). A kinyilatkoztatás annyiban szól a kárhozatról, amennyiben az teljessé teszi az Isten hatalmáról, szentségéről és igazságosságáról adott képet. Az ember számára az is ajándék, ha Isten a büntetés lehetőségével elrettenti a büntől, s ez a módszer nem is volt hatástalan. A második században Szent Polikárp vértanúságának leírója már így elmélkedik: „A vértanúk Krisztus kegyelmére irányították figyelmüket és megvetették a földi kínokat. Egy órai szenvedéssel megmenekültek az örök büntetéstől. A kínzók által gyújtott tüzet hidegnek érezték. Eszükbe jutott annak a tűznek az elkerülése, amely örök és soha ki nem alszik” (*Bibliothek der Kirchenväter, II. 297*).

Amikor a kinyilatkoztatás a kárhozatot örök halál néven emlegeti, az elnevezés jelzi, hogy ez a büntetés megfosztja a teremtményt mindattól, amit az örök élet, az isteni életben való részesedés jelent. Akárhogyan is fogjuk fel a léleknek a halál és a feltámadás közötti létét, biztos, hogy a büntetést maga a személy, személyes öntudatával kapja és hordozza. A szentírás hivatkozik a kárhozatra való feltámadásra is (Jn 5,29; ApCsel 24,15). Az ember tehát testi-lelki összetettségében éli át az élet céljának megghiúsulását. Ha ennek az állapotnak a lényeges jegyeit keressük, azokból a jelképekből kell kiindulnunk, amelyeket a szentírás megemlít, és abból a megfontolásból, hogy az örök halál az örök élet negatívuma.

Azt már kiemeltük, hogy ennek az állapotnak büntetés jellege van. A teremtmény úgy éli át helyzetét, mint Istentől való eltaszítottságot, a boldogító cél elvesztését. Az egyházi hagyomány kettős büntetésről beszél: az örök életről való kizárásról (poena damni) és valamilyen érzékelhető szenvedésről (poena sensus).

A cél elvesztése mint büntetés csak úgy érthető, ha az ember teremtettségéből indulunk ki. Emellett felmerülhet az ember abszolút függetlenségének a feltételezése is, amit sok filozófiai irány, és a gyakorlatban még több ember vall: nem veszek tudomást semmilyen célról, nem akarok részesedni Isten életében, tehát miért lenne annak elvesztése büntetés vagy kárhozat? A válasz az, hogy a Teremtőtől való függésünk független attól, hogy elismerjük-e vagy nem. Az ember szellemi tudata alapján erkölcsi lény, azért az életéről számadással tartozik. A bűn pedig, amiért a büntetést kapja, a Teremtő jogainak s az emberek iránti kötelező

igazságosságának és szeretetnek a megsértése. Ami pedig az Isten színélátásából és életéből való kizárást illeti, az nemcsak egy felajánlott jónak az elvesztése, hanem a célhozérésnek, a hazatalálásnak a meghiusulása. A probléma elől nem lehet kitérni azzal, hogy itt sem látjuk Istent, mégsem vagyunk boldogtalanok vagy éppen kárhozottak. A földi lét a véges javak birtoklásának és az állandó töltekezésnek az időszaka. Állandó reménykedésben élünk, vannak terveink, céljaink, érdeklődésünket lekötik az anyagi és szellemi javak, továbbá a személyekkel fennálló kapcsolat. Állapotunk a vándorlás mozgalma. A halállal azonban megszűnik a jövő felé való menetelés. A tapasztalati világ elveszti jelentőségét, viszont megmarad a szellemi kitárulás lehetősége a teljes igazság és a teljes szeretet felé. A kárhozott azonban a lét teljessége helyett az ürességgel találkozik. Nem tud többé megvalósítandó feladatot maga elé tűzni, nincsenek tervei és nem is lehetnek, mert ott már nincs jövő. Magára marad földi emlékeivel és ismeretével, a további töltekezés lehetősége nélkül. A szeretet vonalán sem vár semmit, mivel a szeretetet véglegesen visszautasította. Ebből a szempontból is meg kell elégednie önmagával. Életének egyetlen tartalma az Istennel való szembehelyezkedés. Ebben az elhatározásban megrögződött és nem is akar meghódolni semmiféle tekintély előtt. Itt csúcsosodik ki a bűn lélektana, hogy a teremtmény „olyan akar lenni, mint az Isten”. Ez a gondolat azonban nem ad pozitív tartalmat életének, azért nem győzheti le létének veszélyeztetettségét. Az üdvözültek abban nyugosznak meg, hogy Isten szeretete örökre fenntartja őket, itt ellenben ez a vigasztalás teljesen hiányzik. Az öncélúság, a kevélység és a megátalkodottság egy gondolatban fonódik össze: a maga fontosságát hangoztatni Istennel szemben. A kárhozottak nem akarnak sem megsemmisülni, sem megtérni. Ők képviselik a teremtésben a negatív pólust. Kívül helyezték magukat az Istentől akart pozitív renden, s ezt a feszültséget minden áron fenn akarják tartani, jóllehet tudják, hogy Isten hatalmával szemben tehetetlenek. Saját szabadságuk nagysága megígéri őket, s nem tartják magukat szerencsétleneknek. Ez a maguk akarta szembenállás adja meg a magyarázatot arra, hogy miért viseli el az irgalmas Isten a sorsukat. Ő annyira tiszteletben tartja teremtményei szabadságát, hogy annak ezt a végső következményét is elfogadja.

Mégsem tekint rájuk úgy, mint ellenségeire. Nem azért tartja

fogva őket, hogy ne árthassanak neki. Őt végtelensége és szentsége miatt semmiféle erő nem befolyásolhatja, sőt akaratát sem húzhatja keresztül. Tulajdonképpen a kárhozottak is Isten dicsőségét hirdetik, hiszen létük igazolja, hogy az általa megszentelt rendet nem lehet büntetés nélkül megzavarni. Megaláztatásuk forrása éppen az, hogy akaratukon kívül, pusztán létükkel hirdetik Isten abszolút hatalmát és sérthetetlenségét. Itt kell keresni annak a magyarázatát is, hogy létük miért nem csökkenti az üdvözültek boldogságát. Emberileg természetesnek tartanánk, hogy az üdvözültek, akikben a szeretet tökéletes lett, sajnálják bukott embertársaikat, különösen akkor, ha a földön a szeretet köteléke kapcsolta őket össze. A helyzet mégsem ez. Isten jobban szereti teremtményeit, mint mi egymást és sokkal több mentő körülményt talál, mint mi találnánk. Az igazság az, hogy a kárhozottak érdekében senki nem tud mentő körülményt felhozni. Ha lenne ilyen mentő körülmény, Isten úgyis alkalmazta volna. A kárhozottak maguk akarták sorsukat és nem is kívánnak változtatni rajta. Főleg nem igénylik a részvétet és a közbenjárást. Az együttérzésben és a segítő készségben megaláztatást látnának. Mivel nem tudnak szeretetet nyújtani, kapni sem akarnak. Végül az üdvözültek boldogságát azért sem zavarja, mert ők is az igazságosság diadalát látják benne. Csak azok kárhoztak el, akikkel szemben az irgalmasságot nem lehetett gyakorolni, mert ők nem akarták. Tetteik viszont olyanok voltak, hogy megtorlásért kiáltottak.

Mivel kárhozat az élet céljának a meghiúsulása, azért a kielégületlenség jelentkezik mind az értelem, mind az akarat vonalán. Az értelem rendeltetése az igazság megismerése. A tudomány fejlődése, az állandó kutatás, a titkok feltárásáért hozott rengeteg áldozat mutatja, hogy az ember nem tud lemondani ennek a vágynak a kielégítéséről. A kárhozatban viszont akadályozva van benne. Szellemi képessége képes volna befogadni a határtalan igazságot, de nem kaphatja meg. Amit viszont a földön megszerzett, az nem elégíti ki. Az akarat vonalán hasonló a helyzet. Szeretnénk bírni mindent, amit értéknek tartunk. A földön soha nem mondhatjuk, hogy kívánságaink beteltek. Az állandó vágy a boldogságra és a szeretetre azt igazolja, hogy csak a végtelen jó tölthetné ki képességeinket. Viszont a kárhozat minden értéknek és minden szeretetnek az elvesztése. S egyúttal olyan belső ellentmondás, hogy bármennyire is kielégítetlen valaki, Isten végtelen jóságától gyűlölettel

fordul el. Így az örök cél elvesztése egyúttal saját lényének az elvesztése. Nem találhat magára, mert nincs igazi tevékenysége. A személy ugyanis tevékenysége által fejezi ki magát. Az alkotás gyarapítja öntudatát, a személyekkel való kapcsolat kifejezést ad méltóságának. Ahol viszont nincs cél, remény és szeretet, ott ez a tevékenység hiányzik. Az élet forrásától való elfordulás következménye a rideg egyedüllét.

A büntetés másik része az egyházi hagyományban úgy szerepel, mint *külsőleg érzékelhető szenvedés*. A hagyomány abból indult ki, hogy a szentírás a kárhozatot többnyire örök tűznek nevezi, s mivel külön hangsúly van rajta, az egyház nem akarta, hogy csupán jelképesen értelmezzék, mint önmarcangolást vagy mint reménytelenséget. Az érzékelhető kín által fejeződhet ki az állapot büntetés mivolta. Az azonban mégis naiv elképzelés volna, hogy a kárhozottak valami kemencében vagy tüzes tóban szenvednek. Szent Ágoston az üdvözültekre mondta, hogy „a helyük maga Isten lesz”. M. Schmaus, (Dogmatik IV/2, 193) ennek a fordítottját próbálja elgondolni: A szentírásban a tűz a fény és a csillogás révén gyakran Isten dicsőségének a jelképe, az okozott fájdalom révén pedig az ítéletnek. Így Isten lehet „emésztő tűz” is (Zsid 12,29). Közelisége az üdvözültek részére lehet a szeretet melege, a kárhozottak számára pedig a félelmetes hatalom bénító ereje. De hozzá lehet tenni a teremtet világ ridegségét is. A földi javak csak eszközök valamilyen újabb elképzelt jó megszerzésére. Ha erről a további célról le kell mondanunk, akkor minden unalmassá válik. A pénz, az arany azért érték, mert szórakozást, dicsőséget vagy testi és szellemi élvezetet vásárolhatunk rajta. Ha ez a lehetőség nincs meg, akkor rideg fém vagy üres papír marad. A kárhozatban az igazságtalanul megszerzett javakhoz még hozzájárul annak a jogtalanságnak vagy esetleg a jajszónak az emléke is, amely által megszerzték. A kárhozottak nem élük meg az anyagvilág megdicsőülését. Az ő számukra az csupán ellenség marad. A természet csak addig köt le bennünket, amíg a titkát keressük, hogy tudásunkat gyarapítsuk és hatalmunkat növeljük. Itt a természet még a mi témánk, a mi anyagunk, a mi életünk színtere. A célnál ellenben már csak úgy szerepel, mint Isten teremtménye és ajándéka, amelyet nekünk adott. Viszont aki ott Istent nem ismeri el, az az ő ajándékát is visszautasítja. Így lélektanilag a pusztta természet is a büntetés eszköze lehet.

Már ez is mutatja, hogy a kárhozatot nem lehet úgy felfogni, mint kínzókamrát. Az üdvözültek azért boldogok, mert kialakult bennük a tökéletes élet, és a természetfölötti világosság fényében látják Istent és a teremtet világot. Mindenünnen szeretetet éreznek, azért nincs hiányuk. A kárhozat mindennek a negatívuma: az önzően magába zárkózó ember állapota. Nagyon figyelemre méltóak azok a szempontok, amelyeket *Boros* említ (Concilium, 4,1968, 111). A pokol nem olyan valami, amit Isten utólag megtorlásképpen ró az emberre. Ott nincs semmi nagy, kimagasló, égető vagy fojtogató dolog. A pokol egyszerűen maga az ember, úgy ahogy van, magára maradvá saját erejével, képességével és élményeivel. Olyan embernek a létmódja, aki azt hitte, hogy elég önmagának, s ezzel egy örökkévalóságon át meg kell elégednie. Nem bírhat többet, nem vágyhat többre, mint saját magára. A pokol tehát nem fenyegetés, hanem kicsinységünk teljes átélése, sőt remény híján kicsinységünket azonosítani kell önmagunkkal. Isten túl nagy ahhoz, hogy bárkit is kárhoztasson. Már az is jutalom volna, ha komolyan venné a teremtmény lázadását. A pokolban azért nincs tragédia, mert a teremtmény csak azt éli meg, amit maga szabadon választott. Ezért az igazi bűnbán és gonoszságban már itt meg lehet élni valamit nyugtalanságából és ürességéből. De itt még az önzés és a szenvedély elhomályosítja ítélőképességünket és saját hibáinkat soha nem ismerjük be egészen. Inkább arról panaszkodunk, hogy másokat nehéz elviselni. A kárhozatban az ember csak a bűneit érzi magáénak, hiszen azokon keresztül tudja magát az isteni tekintély ellenlábasának. De azt is látja, hogy ezek által mennyire kicsiny lett a végtelen hatalomhoz viszonyítva, ezért nincs öröme önmagában.

Ha a kárhozat a földi bűnök büntetése, akkor azok mértéke szerint fokozatok is vannak benne. Isten mindenkinek tettei szerint fizet (Mt 16,27; Róm 2,6). Az egyenlőtlenség az érzéki szenvedésen kívül a cél elvesztésének átélésében is megvan. Mindenki úgy éli át a hazatalálás és a teljesség hiányát, ahogy bűneivel elfordult az élet forrásától, Istentől. A büntetés itt is személyes és egyéni. A teremtmény boldogsága azon a vonalon hiúsul meg, amelyiken visszaért vele. Vagyis a kárhozatot minden tekintetben úgy kell vennünk, mint az örök élet negatívumát. Ha tehát a mítosz színezetét el akarjuk kerülni, fontos, hogy a kárhozatról is csupán teológiai fogalmat alkossunk, ne pedig képeket. Az örök életről szóló fejte-

getésben hivatkoztunk arra, hogy az ember Isten életében való részesedését úgy éli meg, mint saját boldogságát, saját tökéletesedését és az igazságosság teljesedését. Úgy ért célhoz, hogy nem maradtak hiányai vagy megoldatlan problémái. A kárhozat esetében is hivatkozni kell arra, hogy az igazságosság érvényesül, tehát az egyéni bűnök egyéni módon kapják meg büntetésüket. De nem úgy, mint kívülről kapott kínzást, ahogy azt pl. Dante fantáziája elképzelte, hanem úgy, mint a személyiségben fennálló hiányt és ellentmondást. A kárhozatban a teremtmény saját célját, saját boldogságát veszti el. Az a véges érték vagy öröm, amit bűnével megszerzett, inkább csak a felsülést juttatja eszébe, de nem tudja betölteni alapvető szellemi vágyait. Hozzá kell még venni az erkölcsi szankció átélését. A kárhozat nem pusztán hiány, nem csupán veszteség, hanem büntetés. Ha csak hiány volna, az nem fejezné ki a rosszban való megrögződést, a megátalkodottságot. Akinek valami nem sikerül, azt még lehet sajnálni, azon még lehet könyörölni. A kárhozat nem szerencsétlenség, hanem szembefordulás mindazzal, ami szent, ami jó vagy ami szeretetre méltó. Ide csak kimondott rosszakarattal, bűnnel, az emberi kötelességek semmibe vételével lehet eljutni. Mindezt azért kell hangoztatnunk, hogy összhangba hozzuk Isten irgalmát és igazságosságát, amelyről a kinyilatkoztatás beszél.

Fejtegetéseink során az üdvösséget igyekeztünk úgy bemutatni, mint a keresztyén remény tárgyát. Viszont a kinyilatkoztatás kötelez bennünket arra, hogy számoljunk a cél elvesztésének a lehetőségével is, hiszen az életben nemcsak jóakarattal találkozunk, hanem gonoszszággal is. Sőt arra is rámutattunk, hogy a bűn veszélye mindenkit környékezik. Akármennyire hangoztatjuk is tehát, hogy az üdvösség és a kárhozat nem úgy állanak egymás mellett, mint az élet kettős célja, s hogy Isten a megváltással ezt az életet pozitív módon az üdvösség irányába terelte, a bűn és annak következménye mégis csak kísért bennünket. Kíséri a hívő embert is, azért joggal megkérdőjelezhetjük, hogyan realizálódik a remény az egyéni életben. *Gabriel Marcel* megfogalmazásában így tehetjük fel a kérdést: Mit jelent az, hogy én remélek? (*Homo viator*, 37 kk). A reményről szóló tanítás ugyanis mindaddig elmélet és eszmefuttatás marad, amíg nem teszem magamévá és nem élem át annak erősítő és bátorító voltát. A szentírás alapján elfogadhatjuk, hogy „hivatásunk közös reményre szól” (Ef 4,4), de valódi értelemben csak akkor vagyok a hívő közösség tagja, ha ez a remény irányítja életemet.

Az egyéni reményt kételyek tehetik erőtlenné. Néha úgy érezzük, hogy a kinyilatkoztatás is megtorpanásra készlet. A szentírásban találkozunk ilyen kijelentésekkel: Széles a kapu és tágas az út, amely a pusztulásba visz, és sokan haladnak át rajta, a szűk kaput viszont kevesen találják meg (Mt 7,13–14). Sokan vannak a hivatalosak és kevesen a választottak (Mt 22,14). Pál apostol azt ajánlja, hogy üdvösségünket „félelemmel és rettegéssel munkáljuk” (Fil 2,12). Az egyház, mint hivatalos tanítást adta közre a Trentói zsi-

naton azt a tételt, hogy külön kinyilatkoztatás nélkül senki sem lehet abszolút biztos megigazulása és üdvössége felől. Továbbá azt is megállapította, hogy a jóban való megmaradás csak Isten külön adománya lehet, ahhoz az elhatározásunk és igyekezetünk nem elegendő. Minden erőfeszítésünk mellett imádkozni is kell érte. Hogyan egyeztessük össze ezeket a nehézségeket pl. azzal a kijelentéssel, hogy a reményben örvendoznünk kell (Róm 12,12).

A nehézségek elosztatásához a következő megfontolások vezetnek. Az üdvösség mibenlétének kifejtésénél hivatkoztunk arra, hogy az természetfölötti állapot, Isten életében való részesedés, amit csak tőle kaphatunk meg, de saját erőnkől nem érhetünk el. A remény pedig abból az ígéretből születik, amelyet Isten nekünk, gyarló embereknek adott. Amikor meghívott az üdvösségre, akkor a mindennapi esemény emberhez szólt, aki állandóan küzd a belső és külső kísértésekkel. A reményt tehát ő maga csillogtatta meg előttünk, ezért amikor reménykedünk, nem délibábot kergetünk. Azt is elfogadhatjuk, hogy amikor a kinyilatkoztató Isten megvilágította előttünk hivatásunkat, egyik szavát nem akarta a másikkal agyonütni. Ha tehát egyszer feltárta az egész emberiség felé kitárló irgalmasságát, azt nem vonta vissza semmiféle pedagógiai megfontolásból. A remény legszélesebb alapja az egyetemes üdvözítő akarát: „Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és eljusson az igazság megismerésére. Hiszen egy az Isten, egy a közvetítő Isten és ember között, az ember Krisztus Jézus, aki váltságul adta magát mindenkiért” (1Tim 2,5). Az üdvözítő akarát abban áll, hogy Isten meg is adja mindenkinek az elégséges kegyelmet az üdvösségre, vagyis kifejezetten segíti, hogy elérje azt a természetfölötti célt, amely természetes erőit meghaladja. Az emberek különféle csoportjához mérten Isten irgalmának ezt a megnyilatkozását így lehet részletezni. Az üdvösség nem lehetetlen azok számára sem, akik soha nem hallottak Istenről vagy a kinyilatkoztatásról. Ők is megkapják a segítséget, hogy az igazságot keressék és lelkiismeretük szerint éljenek. Továbbá amikor Isten meghirdette a bűnbánatot, akkor tanúságot tett arról, hogy a bűnös embert is vissza akarja vezetni a helyes útra és az üdvösség útját nem zárja el előle. Pál apostol az irgalom megnyilatkozásából ezt a tanulságot vonja le: „Ha Isten Fia halála által kiengesztelődött velünk, amikor még ellenségei voltunk, mennyivel inkább megszabadulunk most, Fiának élete által, hogy kibékültünk vele” (Róm 5,10).

Az egyetemes üdvözítő akarat meghirdetése felhatalmaz arra, hogy a „szűk kaput” és a „keskeny utat” ne az irgalmasság beszűkülésével magyarázzuk. A szöveg összefüggése is ezt javallja. Jézus nem adott választ arra a kérdésre, hogy sokan vagy kevesen üdvözülnek-e, hanem ezt felelte: „Igyekeztek bejutni a szűk kapun” (Lk 13,24). Vagyis a testi kívánságok széles útja helyett vállaljátok az önfegyelmézést, a virrasztást, a kötelességteljesítést és akkor megtaláljátok az igazi bejáratot. A sok meghívott és a kevés választott sem az üdvözültek számát akarja jelezni. Láttuk, hogy Isten erre vonatkozólag nem akart kinyilatkoztatást adni. Az apostolok a kijelentésnek elsősorban történeti értelmet adtak. Az ószövetségi nép meghívást kapott a Messiás országába, de csak kevesen fogadták el az evangéliumot. Ha a kijelentésnek általános értelmet adunk, akkor is gondolhatunk arra, hogy a meghívást nem mindenki használja fel a keresztyén élet kialakítására. Ilyen értelemben kevesen vannak azok a választottak, akik egész életükkel tanúskodnak Isten országa mellett. Az üdvösségre azonban eljutnak azok is, akik csak bűnbánattal hozzák helyre azt, amit az életben elmulasztottak. Isten irgalma nyilatkozik meg azok iránt is, akik csak napszállta előtt mennek az Úr szőlőjébe. Az üdvösség alakulásának tehát külsőleg emberi képe marad.

Kétségtelen, hogy magunktól nem szerezhetünk abszolút bizonyosságot megigazulásunkról és arról, hogy reményünk tárgya biztos-e. Isten pedig általában nem ad ilyen egyéni kinyilatkoztatást. Allhatatlan természetünk miatt pedig jogos a felhívás, hogy az üdvösséget félelemmel és rettegéssel munkáljuk. Ennek ellenére a remény azt eredményezi, hogy nem élünk bizonytalanságban. Egyénileg a reménynek olyan erősnek kell lennie, hogy a kételkedést, a bizalmatlanságot, a szomorúságot és az alaptalan félelmet legyőzze. A kinyilatkoztatás ismeri azt a bennünk lakó „másik törvényt”, amely ellenkezik lelkiismeretünkkel és könnyen elterel a helyes útról. De ismeri Krisztus kegyelmét is, amely megerősít és ébrentartja a szeretetet Isten iránt és az emberek iránt. Főleg pedig arra kell gondolnunk, hogy reményünk nem valami általános kijelentésből táplálkozik, amely alól adott esetben mindig van kivétel, hanem Isten személyes magatartásából. Senki jobban nem adott kifejezést ennek a reménynek, mint Pál apostol, aki saját magán tapasztalta meg Isten irgalmasságát. Minden előzetes érdem nélkül állította

oda, hogy hírnöke legyen a Krisztusban megjelent üdvösségnek, s hogy ez az üdvösség az elesett emberiségnek szól. Isten személyes akarátát legszebben a Római levél 8. fejezetében írja le. Az Atya Fiát adta áldozatul értünk, tehát hogyne ajándékozna vele együtt mindent nekünk. Ha maga Isten tesz bennünket megigazulttá, ki emel vádat ellenünk? Az Atya azzal mutatja meg atyaságát Fia iránt, hogy a választottakat hasonlóvá teszi öhozzá és így a megváltás hatását érvényesíti bennük.

A Fiú szintén nem akar elítélni bennünket, hiszen nemcsak meghalt értünk, hanem fel is támadt és az Atya jobbán közbenjár értünk. Őbenne a szeretet nem múltó érzelem, hanem olyan isteni erő, amelyből „sem élet, sem halál, sem nyomorúság vagy szükség, üldöztetés vagy inség nem ragadhat ki”. Ezt a szeretetet a hívőnek úgy kell felfogni, mint a személyes kapcsolat hordozóját: „Szeregett engem és önmagát adta értem” (Gal 2,20).

A Szentlélek személyes hatása arra irányul, hogy eleven maradjon bennünk a szeretet (Róm 5,5) és az a meggyőződés, hogy Isten gyermekei és örökösei vagyunk (Gal 4,6). Ő tanít meg helyesen imádkozni, s ő tesz bennünket lelki emberré, hogy ne kövessük a test vágyait, s egyúttal az ő jelenléte a biztosítéka annak is, hogy Isten „életre kelti halandó testünket” (Róm 8,11).

Az apostoli tanításban tehát már kifejezésre jutott a hit igazi természetete. Nem elvont tételeket fogadunk el, hanem Isennel kerülünk személyes kapcsolatba, s ez az én-te közösség kiemel bennünket a tér és az idő kötöttségéből. Átéljük azt, hogy a reményt egy magasabbrendű szeretet hordozza, s ez a szeretet az atyai leereszkedés színeibe öltözött. Azért tárult ki felénk, hogy bizalmat öntson belénk az élet iránt. Földi létünk nem a véletlenek eredménye, s előttünk nem üresség tátong. Az Istennel fennálló én-te közösségben értelmet kap a hosszú vagy a rövid élet, az egészség és a betegség, az egyéni és a közösségi munka, önmagunk nevelése és az emberi haladás szolgálata. Az örök jövő megvilágítja az áldozatnak, a türelemnek, egymás elviselésének és segítésének értelmét. Az apostoli igehirdetés még nem beszélt filozófiai és kultúrtörténeti kategóriákban, de a hitből kiindulva szavakba tudta foglalni az élet igenlését: „Mi, akiket a hitvallóknak ilyen tábora vesz körül, vesünk el minden terhet, különösen a csábító bünt, és fussuk meg ki-tartással az előttünk levő küzdőteret. Tekintsünk fel a hit szerző-

jére és bevezetőjére, Jézusra, aki a felkínált öröm helyett a kereszthalált szenvedte el, anélkül, hogy a gyalázattal törődött volna, s most Isten trónjának jobbán ül. Gondoljatok őrá, hogy el ne landjatok és bensőtökben el ne csüggedjete!” (Zsid 12,1–3).

A keresztény hit tehát felhatalmaz bennünket, hogy az örök élet reményéből éljünk. A megvalósításban vannak fokozatok. Az apostol teljes bizalommal mondja: „A jó harcot megharcoltam, a pályát végigfutottam, a hitet megtartottam, készen vár az igaz élet koronája” (2Tim 4,7). Mások csak abban bizakodnak, hogy „Isten irgalmas lesz hozzájuk.” De a bizakodás minden esetben erőforrás és vigasztalás. Ugyanakkor valljuk azt, amit fejtegetéseink is bemutatnak, hogy a túlvilág már cél, más létrend és igazi szentély, ahová csak az Istentől kapott hittel hatolhatunk be, nem pedig kíváncsiskodó gondolatainkkal. Ezért ha az ember szellemi tevékenységéből kiindulva kerestük is azt, ami örök az emberben és azt, ami örök megbecsülésre tarthat számot, valóságnak csak azt fogadjuk el, amit az üdvtörténet és különösen Krisztus feltámadása bemutatott.

Az egyház ebben a nehéz kérdésben sem veszi igénybe az olyan mozgalmakat, amelyek közvetlen, tapasztalható kapcsolatot akarnak keresni és kimutatni a mi világunk és a túlvilág között, mint pl. a *spiritizmus*. Az okkultizmusról, teozófiáról, spiritizmusról már sokat írtak és sokat vitatkoztak. Itt nem akarunk foglalkozni velük. A tudományos parapszichológia van hivatva annak kifürkészésére, hogy mi ezekben a valóság, a tévedés és hogy milyen lélektani erők állnak mögötte. Ilyen tudományos vizsgálódás a keresztény egyetemeken is folyik. A spiritizmus eddig még kénytelen volt titkolódzásba burkolózni, mert nem tudott bizonyítékokat felhozni a jelenségek túlvilági eredete mellett. A kereszténység is csak természetfölötti jeleket hoz fel bizonyítékkal: olyan csodákat, amelyek az üdvtörténet szereplőinek életében, főleg Krisztuséban történtek. Ahol ilyenek vannak, ott a hit meg van alapozva. Ahol nincsenek, ott érvényes Krisztus szava: Ha Mózesnek és a prófétáknak (vagyis a kinyilatkoztatott tanításnak) nem hisznek, akkor azoknak sem hinnének, akik a holtak közül jönnének hozzájuk” (Lk 16,31).

Már az ószövetségi törvény tiltotta a varázslatnak azt a formáját, amely a halottakat kérdezte meg a jövő felől (Lev 19,31; MTörv 18,11). Az 1Sám 28-ban Saul király azzal tetőzi be vétkét, hogy

szintén ehhez a módszerhez folyamodik. A szövegből nehéz eldönteni, hogy Isten valóban megengedte Sámuel próféta megjelenését vagy csak a varázslónő csalása volt az egész, aki ismerte azt az elentétet, amely már előbb megvolt Saul és Sámuel között. A későbbi hagyomány mindenesetre felhasználta az eseményt, hogy Saul elvetését és Dávid házának felemelését ezzel is igazolja. Számunkra azonban az egész kérdésben a teológiai megfontolás a döntő. A spiritizmus a lelket a plátoni elgondolásban szerepelteti, tehát úgy, hogy a test halála után önálló élete van. Ezt pedig az ember egysége alapján nem fogadhatjuk el. Másodszor nem veszi figyelembe, hogy a halál után az ember a cél állapotában van, tehát a miénktől különböző lérendben. Akik elkárhoztak, azokat köti a büntetés. Akik üdvözültek, azok mindent Isten szemével néznek és a mi örök sorsunk szempontjából ítélnek meg. Abban nincs lehetetlenség, hogy Isten látomásokban rajtuk keresztül is küldjön üzenetet. Az egyházi hagyomány beszél a magánkinyilatkoztatások különböző formáiról. De ezek nem válnak a hivatalos hitrendszer részévé, és mivel a nyilvános kinyilatkoztatás az apostolok korával lezárult, semmi újat nem adhatnak. Ha új, szokatlan és a meglevővel ellentétes dolog van bennük, az már a hitelesség kételyét kelti fel.

Az örök cél komolysága és Isten szentsége alapján nyugodtan állíthatjuk, hogy a megholtak nem lehetnek földi kíváncsiságunk eszközei. A spiritizmusban pedig az ilyen kíváncsiság játssza a főszerepet. Bár megengedjük, hogy kíséri a misztikum keresésének igénye is. Különösen megfigyelhető ez a spiritizmusnak abban az előretörésében, amely az afrikai úgynevezett „ifjú egyházakban” és Brazília városaiban tapasztalható. Akik tanulmányozták a helyzetet, azt állítják, hogy inkább szociológiai jelenségről van szó, nem kimondottan vallásiról. A vidékről a városokba és ipartelepekre tömörült primitív lakosság magával hozza babonás szokásait, átvesz valamit a kereszténységből, s ilyen miszticizmus segítségével keres eligazodást és megerősödést új környezetében. Ha a spiritizmusnak mint parapszichológiai jelenségnek egyáltalán szerepe lehet a túlvilági hittel kapcsolatban, az legföljebb annyi, hogy világot vethet az emberben levő szellemi erőkre, képességekre, amelyeknek okát és magyarázatát csak szellemi tényezőkben kereshetjük. (*J. Mischo, Der Spiritismus in Brasilien, Neue Wissenschaft, Bern, 9,1960,17 kk*). Mi az örök élet reményének ébrentartását nem az

okkultizmus fajtáitól várjuk, hanem részben a szellemnek abból a kielégítetlenségéből, amely minden technikai és kulturális fejlődés ellenére is megmarad, és főleg a kegyelemnek attól a megvilágosító és ösztönző hatásától, amely jelentkezik az egyéni lelkiismeretben, s azokban a karizmatikus jelenségekben, amelyek az egyházban újra meg újra megmutatkoznak és lendületet adnak a hitnek. (*O. Simmel, Die Katholische Pfingstbewegung, Intern. kath. Zeitschrift, 2,1972,148 kk*).

Az újabb teológiai lexikonok, mint a Lexikon für Theologie und Kirche (Herder, 1957–1965), Sacramentum mundi (Herder, 1967–1969) és *Fries*: Handbuch theologischer Grundbegriffe, 1962, a megfelelő címszók alatt értékes teológiai összefoglalást nyújtanak. Azonkívül említjük a következő műveket:

H. U. von Balthasar, Eschatologie (Feiner–Trütsch–Böckle, Fragen der Theologie heute, 403 kk).

K. H. Blocking, Der Tod, Mainz, 1973.

K. H. Blocking, Das Sterben im Spiegel heutiger Litteratur, Concilium, 10,1974,240.

P. Benoit, Auferstehung am Ende der Zeit, Concilium, 6,1970,725 kk.

L. Boros, Mysterium mortis, Olten 1962.

L. Boros, Erlöstes Dasein, Mainz, 1965.

L. Boros, Wir sind Zukunft, Mainz 1969.

K. Barth, Kirchliche Dogmatik, IV. kötet.

W. Breuning, Tod und Auferstehung in der Verkündigung, Concilium, 4,1968,77.

S. Croatto, Die Unsterblichkeitshoffnung in den grossen Weltbildern Concilium, 6,1970,675.

O. Cullmann, Immortalité de l'âme ou résurrection des morts, Neuchâtel, 1956.

M. Carrez, De la souffrance à la gloire, Neuchâtel, 1964.

I. Congar, Le mystère de la mort et sa célébration, Paris, 1951.

L. Dufour, La résurrection du Christ et l'exégèse modern, Paris, 1965.

- S. Dupont, L'union avec le Christ. Brugès, 1952.
- Feiner-Löhner, *Mysterium salutis*, Benziger, 5. kötet.
- H. Feuillet, La demeure céleste et la destinée des Chrétiens, RSR, 44,1956,161 kk.
- I. T. Forestell, I am the Resurrection and the Life, Collegewill, 1965.
- G. Greshake, Theologie des Sterbens, Concilium, 10,1974,270.
- G. Girardi, Der Marxismus zum Problem des Todes, Concilium, 10, 1974,297.
- A. George, Das Gericht Gottes, Concilium, 5,1969,3.
- I. H. Gonzales-Ruiz, Entmythologisierung der anima separata, Concilium, 5,1969,36.
- A. Hahn, Einstellung zum Tode und ihre soziale Bedingtheit, Stuttgart, 1960.
- J. Hofmeier, Die heutige Erfahrung des Sterbens, Conc. 10,1974, 235.
- J. Hofmeier, Vom gewussten zum gelebten Tod, Stimmen der Zeit, 11,1970,228.
- J. Kremer, Die Auferstehung Jesu, Grund und Vorbild, Concilium, 6,1970,707.
- E. Köbler-Ross, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart, 1971.
- E. Köbler-Ross, Sterben als menschlich-psychologisches Geschehen, Concilium, 10,1974,254.
- Ch. Käufer, Der Sterbevorgang in medizinischer Sicht, Conc. 10, 1974,245.
- B. Klappert, Diskussion um Kreuz und Auferstehung, Ruppertal, 1964.
- I. Lepp, Der Tod und seine Geheimnisse, Würzburg, 1967.
- M. Mannes, Last Rights, New York, 1974.
- J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 1965.
- G. Marcel, Das Geheimnis des Seins, Wien, 1952.
- J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit, München, 1968.
- C. Pozo, Teologia dell' aldilà, Roma, 1972.
- K. Rahner, Zur Theologie des Todes, 1958.
- K. Rahner, Schriften zur Theologie, II,211; IV,401,429; VIII,555, 561,580,593.
- H. Riesentfeld, Das Bildwort des Weizenkorn bei Paulus, E. Klostermann, Festschrift, Berlin, 1961.
- S. Rayan, Die Eschatologische Hoffnung des Hinduismus, Conc. 5,1969,50.

- G. Siefert*, Der Tod, *Diakonia*, 3,1972,328.
- H. Schwantes*, Schöpfung der Endzeit, Stuttgart, 1963.
- F. J. Schierse*, Oster- und Parusiefrömmigkeit in N. T. (Schlier-Severus-Sudbrach, Strukturen christlicher Existenz, 1968).
- F. J. Steinmetz*, Protologische Heilszuversicht, Frankfurt, 1969.
- K. H. Schubert*, Die Entwicklung der Auferstehungslehre, *Bibl. Zeitsch.* 6,1962,177.
- R. Troisfontaine*, Ich sterbe nicht, Freiburg, 1974.
- A. Winklhofer*, Um die These der Entscheidung, *Theol. der Gegenwart*, 11,1968,20.
- Th. und G. Sartory*, In der Hölle brennt kein Feuer, München, 1968.
- G. Schunach*, Das hermeneutische Problem des Todes, Tübingen, 1967.
- Schütz A.* Az örökkévalóság, Budapest, 1937.
- E. Schillebeeckx*, Hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie, *Concilium*, 5,1969,18.
- P. Schoonenberg*, Ich glaube an das ewige Leben, *Conc.* 5,1969,43.

TARTALOM

A látóhatár szélén - - - - -	7
Az élet értelme - - - - -	15
A végső dolgok - - - - -	19
A keresztény remény - - - - -	25
A remény a II. Vat. zsinat tanításában - - - - -	31
Hermeneutikai megjegyzések - - - - -	34
Az abszolút jövő - - - - -	40
A földi és a túlvilági élet összefüggése - - - - -	45
Idő és örökkévalóság - - - - -	53
Hiszem az örök életet - - - - -	59
Ami örök az emberben - - - - -	64
Az üdvrend testi színezete - - - - -	74
Cél és befejezettség - - - - -	79
Az üdvösség - - - - -	83
Az Isten életében való részesedés - - - - -	89
Isten színelátása - - - - -	96
A színelátás az egyházi dokumentumokban - - - - -	103
A tökéletesség állapota - - - - -	107
Az érdemek jutalma - - - - -	112
Krisztus közvetítő szerepe - - - - -	116
Krisztus második eljövetele - - - - -	120
Krisztus eljövetelének előjelei - - - - -	125
Az új ég és új föld - - - - -	130
A holtak feltámadása - - - - -	135
A feltámadt test tulajdonságai - - - - -	141
A feltámadás „ideje” - - - - -	145

Az ítélet	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	149
A különítélet	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	155
A halál teológiai szemlélete	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	159
A halál a földi élet lezárása	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	167
A halál egyetemes törvénye	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	173
A tisztulás lehetősége	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	176
A cél elvesztése	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	181
A kárhozat mibenléte	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	187
A remény jegyében	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	193

