Alszeghy Zoltán

AZ EMBER JÖVŐJE

tkk
teológiai kis-könyvtár

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR IV/9
Alszeghy Zoltán, Az ember jövője

ALSZEGHY ZOLTÁN

Az ember jövője

Róma 1981

A Teológiai Kiskönyvtár munkatársai különböző teológiai irányokhoz tartoznak; mindegyik saját módszerét követi, és saját nézeteit fejti ki. A szerkesztőbizottság nem törekszik arra, hogy a közös hit egységével megférő többféleséget elsimítsa, hiszen éppen az eltérő szemléletmódok egymást kiegészítő harmóniája adja meg a mai katolikus hittudomány hű képét.

Tipografia Ugo Detti - Via G. Savonarola, 1 - I - 00195 Roma

I. A VÁRAKOZÁS MINT EMBERI MAGATARTÁS

Az ember olyan élőlény, aki várja az eljövendőt.

Az állatok is felkészülnek a jövendőre, meg is csodáljuk, milyen jó menedéket épít magának, hogy megtölti az éléstárát a tél beköszöntése előtt a hangya, a méh, az ürge. Az ösztönük vezeti őket, gondoskodnak anélkül, hogy gondolkodnának, azért mindig ugyanazt az eljárást ismétlik.

Az ember nemcsak felkészül, hanem vár is. A *várakozás* magatartásának három összetevője van. Az első az *előrelátás*. Ki tudjuk számítani, mit hoz a jövő, felmérjük az egyéni és a közösségi élet szükségleteit, lehetőségeit. A várakozás azonban nemcsak előrelátás, hanem *értékítélet* is. Az ember kigondol magának egy ideális állapotot, annak lehető legjobb megközelítését célul tűzi maga elé, állást foglal az ellen, ami veszélyezteti annak az állapotnak a megvalósulását, kívánja azokat a tényezőket, melyek kedveznek eszménye megvalósításának. De ezen túl, a várakozó ember *tervez* is, kiválasztja azokat a lehető tényezőket, amelyek segítik a prognózis fényében az utópia megközelítésére, és felhasználja a siker elérésére szükséges eszközöket. Egész kultúránk lelke a jövendő várása: a jövendőt előre látó, felbecsülő, befolyásoló ember, egyszóval az eljövendőre várakozó ember gyújtott tüzet, faragott szerszámot, készített magának ruhát, teremtett közösséget...

Különösen *Ernst Bloch* főműve, « Das Prinzip Hoffnung » (Berlin 1954-1956) terjesztette el azt a meggyőződést, hogy az ember lényegénél fogva a jövendő várásában él. Az ember ugyanis olyan lény, amely « még

nem valósult meg egészen », « lehetőség szerint » van, és új « lehetőségek felé » haladva létezik. Léte arra irányul, ami « még nincs », ami « még nem vált tudatossá », hogy így « önmagát előre hosszabbítsa meg ». A jövő várása, avagy a « remény » éppen olyan elidegeníthetetlen összetevője az emberi létnek, mint az önfenntartás és a fajfenntartás ösztöne. Az ember sajátos életmódját meghatározza tehát az « utópiának », azaz annak a soha teljesen el nem érhető állapotnak a vonzása, ahol feloldódnék az alany és a tárgy, az ember és a természet, a lét és a világ közötti feszülés.

A várakozás mint ösztönszerű, belső lételvből folyó magatartás bizonyos szempontból megelőzi a várakozás tárgyának megválasztását és a várakozás ésszerű voltának kimutatását: *Samuel Beckett* « En attendant Godot » (1952) c. világhírű drámája feledhetetlen erővel mutatja ki a várakozásnak ezt a tudatosságot megelőző formáját. Igen fontos azonban, hogy milyen értéket állít valaki várakozásának középpontjába. Az emberi személy, ill. az emberi közösség ugyanis kétféle lényeges vonatkozásban áll a jövendővel. A felszínes szemlélő csak azt látja, hogy az ember építi a jövendőt, amennyiben (legalább bizonyos fokig) az történik, amit az emberek kitervelnek. Még fontosabb azonban, hogy a jövendő építi az embert, mert a személy és a közösség életformája attól függ, hogy milyen jövendő, illetőleg a jövendő milyen szempontja sarkítja ki a már meglévő erőket a megvalósulásra váró lehetőségek felé. A római Gergely-egyetem tanárai két szakmaközi megbeszélésben világították meg a mai társadalom jövő felé fordulásának világnézeti vonatkozásait: tanulmányaik « L'uomo del futuro » (Alba 1975), ill. « Pensare il futuro » (Alba 1977) címmel jelentek meg.

A jövendő várása mindig a múlt tapasztalatát követi, de meghaladja a tapasztalatok szintjét. Ahol az

ember a múlt tapasztalatai alapján gondoskodik az immár biztosan előre látott szükségletekről, ott szinte eltűnik a várakozásnak teremtő, kezdeményező önállósága, mint pl. mikor a hideg tél emléke arra viszi az embert, hogy magának eledelt, tüzelőt tároljon.

A jövő-várás második szintje abban áll, hogy a tapasztalataink alapján készüljünk arra, ami *meghaladja a tapasztalatunkat.* Az űrhajó építője sohasem hagyta el a földet, mégis kiszámítja, milyen viszonyokkal kell a világűrben szembeszállnia. Az egyik legfiatalabb tudomány, a futurológia, soha nem tapasztalt veszélyeket jelez az embernek, felfedi a technikai haladás előnyeit és hátrányait, és terveket dolgoz ki arra nézve, mit kell tenni, hogy a népesség számának és a rendelkezésre álló javaknak aránya el ne tolódjon végzetesen, hogy az ember környezete ne váljék életre alkalmatlanná, hogy szervezete ne módosuljon úgy, hogy igényeit ne tudja kielégíteni.

Végül van az eljövendő várásának egy harmadik szintje is, ahol az ember egy *minden* tapasztalást és *minden* a tapasztaláson alapuló számítást *felülmúló módon* arra vár, hogy túlélje a halálát. Nem tudjuk, hogy honnan ered a túlvilági életre vonatkozó meggyőződés, de tény, hogy az évezredek folyamán nem volt olyan kultúra, amely ne számított volna erre az életre. Számtalan felfogás merült fel ennek az időn túl nyúló életnek mivoltára nézve. Bizonyos kultúrák a közösségek időn-túli jövőjét igyekeztek előkészíteni, más művelődési körökben az egyén halálon túli sorsa állott a figyelem középpontjában. Voltak népek, melyek a földi élet meghosszabbítását vagy megújulását várták, voltak, amelyek egy « más világ » gyökeresen különböző életfeltételeit gondolták ki, voltak, amelyek egy új megtestesüléseken keresztül folyó vándorlásra számítottak. A különböző elgondolások különböző eljárásokat ajánlot-

tak az időn túli, földön túli, végleges jövendőnek kielégítő alakítására. Volt, aki a sírba vitte magával a jövő élethez szükséges tárgyakat és személyeket, volt, aki a családjától vagy a törzsétől várt támogatást, volt, aki erkölcsi magatartása következményének tartotta a jövő élet kívánatos alakulását, volt, aki egy természetfeletti személlyel való viszonyban látta a jövendő boldogság zálogát. A « végleges jövő » fogalmának sokfélesége, a reá való várakozás változatos módja érthető, ha meggondoljuk, hogy a síron túl való élet igen különböző emberfogalmak, társadalmi rendszerek, Isten-képek gondolatköréhez alkalmazkodott. Annál feltűnőbb, hogy mind megegyeznek abban, hogy a halál ténye nem utolsó szó az ember számára, hanem az embernek még a halál pillanatában is várnia kell az eljövendő életet.

Ez a bizonyosság nem irracionális, hanem értelmi belátáson alapul, amely olyan egyszerű, hogy a primitív ember is megéli, és olyan mély, hogy minden idők nagy gondolkozói új és új fogalmi rendszerekben dolgozták fel. Az *Eranos*-munkaközösség egyik asconai összejövetelén, 1939-ben, tíz világhírű szakember ismertette ennek a belátásnak ókínai, indiai, föníciai stb. változatát (« Symbolik der Wiedergeburt », Eranos-Jahrbuch 7, 1939). A mi gondolkozásunk számára ennek az alapbelátásnak az a formája a legérthetőbb, amelyet a görög bölcselet dolgozott ki. Összefoglalásában nagy vonalakban követjük *H. D. Saffrey* « Origine en Grèce de la croyance en l'immortalité de l'âme » című cikkét, (Lumière et vie 24. szám, 1955, 11-32), aki a maga részéről Rohde, Jaeger és Festugière kutatásaira támaszkodik.

Püthagorasz iskolája már a Kr.e.VI.sz.-ban mint ősrégi tanítást írja le és (némileg dualista ízű) érvekkel bizonyítja a lélek halhatatlanságát. Mégis Szókratész († Kr.e. 399) volt az, aki az európai világnézetbe beol-

totta azt a gondolatot, hogy az ember igazi énje a gondolkodás és az akarás alanya, a « lélek », és hogy az igazi élet a halál után kezdődik. Platón († Kr.e. 347) egész életében új és új szempontokból fejtegette a lélek halhatatlanságának tanítását, és érvei máig sok embert meggyőznek, vagy szenvedélyes ellentmondásra hívnak ki. Nyomában, úgy gondoljuk, három fő irányban halad az emberi én halálon túli jövendőjének bizonyítása.

Az első érv az emberi én sajátos természetéből indul ki. Az emberi személy öntudatában jelen van önmagának; elhatározásai által mintegy kiveti önmagát bizonyos értékek felé; gondolkozásában az egyes tárgyakban meg nem testesült dolgokat, mint pl. bizonyos törvények vagy állítások érvényét ismeri fel. Mármost, az ilyen alany nem lehet összetett, részekre bontható, kiterjedt, anyagi dolgok eredője, hanem pontszerű, az anyagvilágtól különböző, a felbomlás veszélyének ki nem tett valóság.

A második érvelésmód az ember elidegeníthetetlen igényeinek vizsgálatával kezdi meggondolásait. Minden ember elkerülhetetlenül törekszik olyan értékekre, melyek ebben a földi életben soha sem valósulnak meg a maguk egészében: gondoljunk pl. az egyén teljes kifejlődésének, a környezetébe való teljes beilleszkedésének eltörölhetetlen vágyára. Viszont a természetben nincsen olyan igény, amelynek beteljesedése önmagában lehetetlen volna: a lét dinamizmusa nem mond ellent önmagának, és nem tagadja meg tulajdon természetét, az agyrémek nem követelményei a létnek. Tehát az emberi személy élete nem lehet az igényei beteljesedését kizáró hüvelyknyi földi életre korlátozva.

A harmadik érvelésmód alapja az igazság fogalma. A világrend nem lehet igazságtalan, nem szentesítheti azt, hogy az önzők, az aljasok előnyben legyenek az önfeláldozó, nemes egyének és csoportok felett: ez az

igazságtalanság nem illik bele a mindenség harmóniájának képébe, ez ellen fellázad az ember erkölcsi érzéke, és különösen összeegyeztethetetlen a gondviselő teremtő fogalmával. De a földi, időben lejátszódó emberi életben rendesen nem a jó, hanem a rossz diadalmaskodik. Kell tehát, hogy legyen olyan jövendő, amelyben az értékek érvényesülnek, és megbűnhődik a gonosz: várnunk kell az örök életet.

Az ilyen megfontolások, amelyeket a keresztény bölcselet tovább fejlesztett (utalunk *J. Y. Jolif* szép tanulmányára, « Affirmation rationnelle de l'immortalité de l'âme chez Saint Thomas », Lumière et vie 24, 1955, 59-78), a XIX sz.-ig általában meggyőzték a gondolkodó embereket. A múlt században már sokkal erősebb ellenállásra talált az eljövendő örök élet várásának gondolata. Ennek az ellenállásnak több oka volt. Az egyik az, hogy az idealizmus hatása alatt elterjedt a kétely a valóságra vonatkozó állítások érvényét illetőleg: a lélek halhatatlanságának tétele « metafizikai », és azért gyanús elméletnek látszott. A másik ok abban állt, hogy sokan félreértették azt a tényt, hogy az ember pszichikai élete organikus tényezőktől is függ, és, tekintve hogy a lélek létét természetesen nem lehet az érzékekkel, illetőleg a műszerekkel tapasztalni, jogosultnak gondolták a lélek és a lélekre váró « végleges jövő » tagadását. Talán az is belejátszott a halálon túli élet várásának háttérbe szorulásába, hogy az emberiség élesebben látta a jelen élet alakításának lehetőségét és szükségességét, és nem egy gondolkodó attól tartott, hogy a jövő élet várása elidegeníti az embert a jelen élet építésétől: mintha nem éppen a jövő élet reménye adta volna meg a legtöbb embernek az évezredeken keresztül az erőt, hogy a saját ideigvaló érdekének feláldozásával is a közösség életkörülményeinek javításáért küzdjön. Jelenleg a közvélemény a halálon túli személyes élet kérdését meg nem

oldott és talán megoldhatatlan problémának tekinti (vö. pl. *J. Choron*, « Der Tod im abendländischen Denken », Stuttgart 1967; *Q. Huonder*, « Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie », Stuttgart 1970). Ismeretes dolog, hogy a századfordulótól kezdve nem egy jelentős nem-katolikus gondolkodó is kimutatta, hogy a halhatatlanság ellen felhozott érvek nem meggyőzőek (pl. *W. James*, « Human Immortality », New York 1897; *H. Bergson*, « L'energie spirituelle », Paris 1920); több lelkiismeretes munka igazolta a halhatatlanság mellett szóló klasszikus elméleteket (pl. *A. Wenzl*, « Unstreblichkeit », München 1951; *J. Pieper*, « Tod und Unsterblichkeit », München 1968), és a század közepén felvirágzott szellemfilozófia ill. a személyiségi filozófia új fényben mutatta meg a jövő élet várásának elméleti alapjait (vö. *R. Jolivet* « L'immortalité de l'âme d'après Louis Lavelle », Lumière et vie 24, 1955, 79-100; *M. F. Sciacca*, « Morte e immortalità », Milano 1959). A szerző kegyelettel emlékezik budapesti tanárának, *Jánosi Józsefnek* ma is tanulságos munkájára, « A szellem, A szellemi lét főbb jelenségei és metafizikája » (Budapest 1935), 181-188. Mégis, a vallásos hit nélkül élő ember aligha tudja magát elhatározni arra, hogy várja az örök életet, mert a halhatatlanság tétele a személyes Isten létére vonatkozó bizonyosság nélkül üres, értelmetlen, elgondolhatatlan állítás. (A mai köztudat halálértelmezésére nézve katekétikai szempontból is igen használható anyagot nyújt *K. H. Blocbing* tanulmánya, « Tod », Mainz 1973). Amint *Szabó Ferenc* meggyőzően kimutatta, a halál, a halhatatlanság és a feltámadás problématikája csak a Szeretet-Isten fényében talál kielégítő megoldást (« A szeretet hullámhosszán », Róma 1977, 48-63).

Azt lehetne gondolni, hogy a hit nélkül élő ember, aki nem tud véleményt formálni magának arról, hogy

mit hoz a jövő reá és a világra, keresi ennek a problémának a megoldását, és szenved, amíg meg nem találja. A múltban a hithirdetők éppen azzal tudták a keresztény tanítást mint a hallgatók problémáinak megoldását bemutatni, hogy választ adtak a kérdésre, honnan jön és hová megy az ember. Jelenleg nem egy kortársunk megoldhatatlan és azért értelmetlen kérdésnek tekinti a végleges jövő mivoltát. Egy véleménykutatás 1969-ben arra a megállapításra jutott, hogy 100 francia diák között csak 7 volt, akit intenzív módon aggasztott a probléma, mi lesz vele a halál után; 26-ot mérsékelten érdekelt a kérdés; 67 azt állította, hogy ez egészen közömbös neki. (Lumen vitae 26. szám, 1971, 209). Valószínű, hogy más, intellektuális szempontból kevésbé fejlett környezetben még kevesbé élő a halál jelentőségének kérdése. Ennek a sajátos jelenségnek az oka valószínűleg az, hogy társadalmunk rendszeresen elfojtja magában a végleges jövendőre vonatkozó érdeklődést. A nyugat-európai és amerikai kultúra területén a halálról és a betegségről nem illik beszélni, úgy, ahogy a századforduló polgári társadalmában a nemi élet problémáit nemlétezőnek illett tekinteni. A szépirodalom és a filmek, a közös tudat e nagy alakítói, erős, egészséges, fiatal embereket mutatnak be. Míg a múlt keresztény társadalomban a haldoklót az egész közösség részvéte és segítsége kísérte a nagy távozásban, ma a halál magánügy lett, a hullát még a kórházakban is szinte titokban tüntetik el, a temetéseket közéleti megnyilatkozássá teszik, amelyeken senki se gondol a halottra mint halottra. (Erről a jelenségről érdekes dokumentációt találunk *Werner Fuchs* könyvében, « Todesbilder in der modernen Gesellschaft », Frankfurt 1969). A végleges jövőre vonatkozó aggódó várakozás immár a különböző, látszólag meghatározott tárgy nélküli szorongásokban, fóbiákban, hipokondriákban álcázva jelentkezik.

A « végleges jövendő » várásának mai krízisét két módon lehet magyarázni, aszerint, hogy hogyan illeszkedik egy általánosabb történelemszemlélet keretébe.

Az egyik magyarázat, amely a Feuerbach és Bloch (ill. Garaudy) között mozgó bölcselettörténeti fázisban terjedt el, a halálon túli élet gondolatát egy társadalomtörténeti fejlődés következményének tekinti. Az emberi személy elidegenülése arra kényszerítette az emberiséget, hogy lényének követelményeit a másvilágra vetítse, és, saját kifejlődésének lehetőségét tagadva, a túlvilág létét állítsa. Ennek a felfogásnak az a gyöngéje, hogy egyrészt érvek nélkül, tehát tudománytalan módon feltételezi, hogy egy, minden kultúrában és azoknak minden fokán felmerülő gondolat egy társadalmi visszafejlődés következménye, másrészt a halál problémájának megoldását azzal utasítja el, hogy kitér a probléma elől, és, ismét csak tudománytalan módon, feltételezi, hogy útban vagyunk egy olyan társadalmi forma felé, ahol nem lesz értelme a kérdésnek, hogy mit jelent számunkra a halál mint a jövendő határa.

A másik magyarázat a XIX.-XX. század kulturális fázisát átmeneti állapotnak tartja, amelyben a rendkívül gyors és mélyreható technikai fejlődés az emberiség figyelmét nagyszámú sürgős ideigvaló probléma megoldására fordította, és ezáltal némileg elhomályosította az emberi lét alapvető követelményeit. Egy árvíz vagy tűzvész idején senki sem töpreng a mezőgazdasági vagy ipari termelés alapvető problémáin, de mikor a riadókészültség kivételes állapota elmúlik, az átfogó gyökeres kérdések éppen olyan világosan szöknek a gondolkodó ember szemébe, mint azelőtt. Minden okunk megvan arra, hogy feltételezzük, hogy egyrészt a század vége felé termelési rendszerünk sok gyökeres problémája megoldásra talál, másrészt rá kell ébrednünk, hogy sok más problémát csak úgy lehet kielégítő módon megol-

dani, hogy az emberi lét értelmének, tehát eredetének és végének kérdésével együtt vesszük őket szemügyre.

A keresztény gondolkodók meggyőzően kimutatták, hogy ez a második felfogásmód az egyedül helyes. Utalunk pl. *G. Sauter* kitűnő könyvére, « Zukunft und Verheissung » (Stuttgart 1965), *H. Sonnemans* tanulmányára, « Hoffnung ohne Gott? » (Freiburg 1973), aki Bloch elgondolását *G. Marcel* « Homo viator, Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance » (végleges kiadás Párizs 1963) c. művéből kiindulva haladja meg, vagy *H. Kimmerle*, « Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung » (végleges kiadás Bonn 1974) című alapos munkájára. Félreértés volna azonban azt gondolni, hogy a keresztény ember először észérvek alapján győződik meg a végleges jövendő valóságértékéről, és aztán *ezen az alapon* fogadja el Krisztust, aki értelmet ad a jövő élet reményének. A keresztény világnézet a hit alapján áll, azaz azon a bizonyosságon nyugszik, hogy Krisztus Urunk a legkétségbeesettebb helyzetben is indokolttá teszi a reménységet, és ennek a hitnek az erejével várja az örök életet. A bölcselet csak annyiban járul hozzá ennek a bizonyosságnak a kidolgozásához, hogy kimutatja: a keresztény várakozást egy tudományos szellemű futurológia semmiképpen sem teszi feleslegessé vagy mutatja indokolatlannak.

II. A VÁRAKOZÁS MINT KERESZTÉNY MAGATARTÁS

Az eljövendő várásának élménye a keresztény életben sajátos módon valósul meg. Természetesen a keresztény ember is érzi a szükségét, hogy gondoskodjék a jövőjéről. A munka, a készletek tárolása, a megbízható barátok és szövetségesek szerzése a hit fényében

is értéket jelentenek. Mégis, a keresztény világnézet mindezt *relativizálja*, negatív és pozitív tekintetben.

A *negatív* relativizálás abban áll, hogy a keresztény ember tudatában van tulajdon elégtelenségének a jobb jövő biztosítására. Még azt is elbizakodottságnak tartja, ha valaki biztos földi sikert vár tervezgetései eredményeként, és azt hiszi, hogy igazán kovácsa lehet tulajdon szerencséjének (vö. Jak 4,13-17). Még fontosabb, hogy a hivő ember esztelen dolognak tartja, ha valaki a jövendőnek *csak* az idő határai között lejátszódó szakaszáról akar gondoskodni: fontosabb arra gondolni, hogy a halál véget vet minden evilági birtoknak, nagyságnak és sikernek (vö. Lk 12,16-21). A végérvényes jövendő gondolata így kétszeresen kritikus szerepet tölt be, és prófétai módon viszonylagossá teszi a tapasztaláson alapuló értékkategóriákat.

Fontosabb a *pozitív* relativizálás. A hivő ember az Istennel való szövetség fényében látja életét. Isten népe vagyunk, Isten a « mi Istenünk »: a világegyetem mindenható Ura saját Fiát látja bennünk, érdekünket saját ügyének tekinti, csorbíthatatlan hűséggel áll mellettünk, és « erős marokkal, kinyújtott karral » (Ez 20,33) vezet bennünket minden vágyunk beteljesedése felé. A « gondviselés » bibliai kategóriája azt jelenti, hogy Isten a teremtett okok működésén keresztül vezeti életünket, felhasználja még a sorscsapásokat, az emberi hitványságot és ostobaságot is, hogy minden a javunkra váljék (Róm 8,28). Gondviselő Atyánk már a földön is gondoskodik a holnapról, és megadja azt, amire szükségünk van üdvözítő szándékának megvalósítására (Mt 6,31-34); de ezen túl, a mindennapi élet kudarcain és kínjain keresztül vezet bennünket a végleges jövendőnek, az örök életnek minden elképzelésünket felülmúló alakítása felé. Voltaképpen már itt, az evilági létben részünk van egy értékben, ami még nem árulja el ugyan

jövendő boldogító teljességét, de a jövőben majd megnyilvánul igazi boldogító valósága (vö. 1Jn 3,1-3).

Az isteni gondviselésbe vetett hit nem törli el az emberi erők elégtelenségének tudatát, hanem magasabb síkon szintézist alkot vele, amennyiben megtanítja a keresztényt arra, hogy az élet *reményteljes*, de egyben *kockázatos*, veszélyes vállalkozás is. Az örök élet csíráját magában rejtő kegyelmi ajándék, az Isten képmásában való részesedés, csak akkor marad meg és fejlődik bennünk, ha követjük Krisztust, azaz ha szavát hallgatva és meghallgatva vele belső egységben nyomában járunk. Mármost, a szabad ember mindig letérhet erről az útról, sőt, a jelen állapotban, a bűn jegyében álló világ, belső világunk, és az Istennek ellenálló szellemvilág elemi erővel vonzza az embert ennek az útnak az elhagyására. « Kincsünk cserépedényben van, hogy a nagyszerű erőt ne magunknak, hanem Istennek tulajdonítsuk » (2Kor 4,7). Az örömteli bizonyosság és a kockázattól sugallott félelem egyetlen szerves egészet alkot. A hívek közösségében hol az egyik, hol a másik szempont túlnyomó. A keresztény őskorban a dogma által indokolt öröm szinte elnyelte a félelmet, a katakombák egyházában valóban szinte már ebben az életben is eltűnt a halál fullánkja (vö. 1Kor 15,55-57): pl. Santa Costanza mauzóleumában a díszítés virág- és gyümölcsmotívumai inkább ujjongó ünneplésre, mint gyászra hangolnak. A késői középkorban és a felvilágosulás korában inkább az emberi gyengeség tudata került előtérbe, és a halál gondolata arra serkentette a bűnöst (és ki ne volna az?), hogy « jajveszékelve sírjon a reá törő nyomorúság miatt » (vö. Jak 5,1-6). Mind a két hangszerelés jogosult, amíg nincs abszolutizálva, azaz nem zárja ki a kiegészítő, relativizáló igazság-elemeket.

Ez a beállítottság sajátságos *történelem-szemléletet* rejt magában. Mikor az evangéliumot először hirdették meg a Földközi-tenger ókori társadalmainak, az uralkodó vélemény az ember időben lefolyó viszontagságait kör formájában fogta fel. Még a Qohelet is számol azzal, hogy « ami volt, az lesz újra, és ami történt, az történik megint, semmi sem új a nap alatt » (Préd 1, 4-11). A zsidóságban lassan kialakult annak a tudata, hogy a gondviselő Jahve imádása nem fér meg az önmagába viszatérő kör által jellemzett történelemszemlélettel, hanem azt követeli, hogy a történések sorát egy a teremtés kezdőpontjából a « Jahve napjának » igazságszolgáltató végpontjáig haladó *egyenes vonallal* jellemezzük. A kereszténység hű maradt ehhez a szemlélethez (vö. Jn 1,4; Mk 13,31), és *Szent Ágoston* boldogan kiáltotta oda az örök körforgást váró sztoikusoknak: « Circuitus illi iam explosi sunt! » Már szétpattantak köreitek! (« De civitate Dei » l.12, c.20, n.4, PL 41,171).

Ma csaknem mindenki elismeri, hogy a történelem nem mozog örök körforgásban, hiszen az utolsó két évszázad nagy újsága, az, hogy az ember uralma alá hajtotta a természet erőit, soha azelőtt ilyen mértékben nem valósult meg, és aligha múlik el anélkül, hogy eltörölhetetlen jegyet ne hagyjon az emberiség arculatán. Fontosabb kérdés, hogy milyen irányban halad a történelem útja: *leszálló vagy felfelé emelkedő vonal* az emberiség alakulásának grafikonja?

Az ókor bölcsei azt tartották, hogy állandó hanyatlásról van szó, mely a kezdeti aranykorból egyre silányabb korszakokba vezet. « Aetas parentum, peior avis, tulit nos nequiores, mox daturos progeniem deteriorem ». A jelenkor történelemszemlélete ösztönszerűen egyre jobb szintre emelkedő vonalat választ szimbólumául, bár vannak történetbölcselők, akik szerint a hul-

lámvonal volna jellemzőbb történelmünk alakulására, mert minden kultúra azonos emelkedő és süllyedő fázisokat fut meg (gondoljunk *A. Toynbee* 12 kötetes művére, « A Study of History », London 1933-1961), és olyan se hiányzik, aki megkülönbözteti az emberi élet különböző szempontjait, és azt gondolja, hogy míg a személy egységesítésének fejlődése a Kr.e. IV.sz.-ban elérte tetőpontját és azóta hanyatlik, a külső művelődésnek haladása ma se fejeződött be (vö. *K. Jaspers* nézetünk szerint meggyőző tanulmányát, « Vom Ursprung und Sinn der Geschichte », Frankfurt 1955). A keresztény embernek kétségtelenül kötelessége, hogy küzdjön egy jobb jövőért, működjék közre a teremtés és a megváltó megtestesülés művében, és kozmikus síkon is gyakorolja a felebaráti szeretetet. De hogy ez a küzdelem eredményes lesz-e, azt tudni nem adatott meg az embernek. Ha a « *civilizációról* », azaz az emberi élet külső keretének alkalmas szervezéséről van szó, a keresztény ember éppen úgy összeegyeztetheti hitével azt a felfogást, amely szerint az emberiség az emberi javaknak egyre nagyobb birtoklása és szellemi képességeinek egyre kiválóbb fejlődése felé halad, mint azt, amely valószínűbbnek tartja, hogy a klimatikus viszonyok egyre kedvezőtlenebb alakulása és a természet erőinek oktalan kihasználása révén az emberi élet fokozatosan elkorcsosul és végül kialszik. Kényesebb kérdés, hogy a *kultúra*, azaz az emberi életnek Isten felé irányuló szervezése és ebben az egyház életének virágzása sikerek vagy kudarc felé halad-e. Mind a két felfogás összeegyeztethető a keresztény hittel, és mind a kettő mellett lehet összefüggésükből kiszakított szentírási szövegekkel, ill. hagyományos állításokkal érvelni. A keresztény felfogás számol azzal, hogy a gonoszság mindig működni fog az emberi életben, de a kegyelem sohasem fogja a jó sugárzásának teljes kioltását megengedni.

De hogy a jövőben a jó vagy a gonosz lesz-e túlsúlyban, arról Isten semmit sem mondott.

Kiadványunk keretei nem engedik meg, hogy kifejtsük ennek a némileg agnosztikus álláspontnak érveit. Legyen elég utalni két munkánkra, ahol ez bővebben megtörtént. Maurizio Flickkel együtt, « Teologia della storia » című cikkünkben (Gregorianum 35, 1954, 256-298) mintegy harminc idevágó közleményt ismertettünk és vitattunk meg; nézeteinket « Metodologia per una teologia dello sviluppo » című, angol és spanyol nyelven is többször megjelent munkánkban (2. kiad. Brescia 1970) rendszertani összefüggésben fejtettük ki.

A történelem fejlődési irányzatát borító homály nem volna elgondolható egy olyan történelemszemléletben, amely az emberiség önalkotásának folyamatát a jelenben és a múltban megállapított jelenségek alapján igyekszik a jövőben előrelátni, tehát a további lehetőségeket és valószínűségeket az eddigi észleletek alapján megállapított természetfogalomból vezeti le. A keresztény történelemfelfogás szerkezete merőben különböző. Szerinte a világ léte és alakulásának folyamata végeredményben *Isten szabad elhatározásától* függ. Ezzel nem azt mondjuk, hogy Isten minduntalan beavatkozik a teremtett okok folyamatos működésébe, azaz megakadályozza, pótolja, helyettesíti a teremtett okok hatását. Isten az örökkévalóságtól fogva akarja, és állandóan létrehozza, fenntartja, érvényben tartja a teremtett okok egész rendszerét, de mégis, egy pontban áttöri és felülmúlja ezt a rendszert, amennyiben az Ige megtestesülésével az egész rendszernek magasabb, természetfeletti értéket és hatásosságot ad. Isten « szabad elhatározása » (Ef 1,11), a belőle eredő « felséges kegyelem » (uo. 6) abban csúcsosodik ki, hogy Krisztus az idők teljességének beálltával eljött, hogy megváltsa az emberiséget, és a világ végén eljön, hogy megítélje az emberiséget.

Ahogy *O. Cullmann* « Heil als Geschichte » c. könyve (Tübingen 1965) tudatosította korunk teológiájában: a keresztény történelemszemlélet jellegzetessége az, hogy *Krisztus Urunk két eljövetele* képezi főpontjait. Ezek szerint az emberiség történetében három fázist lehet megkülönböztetni: az első a teremtéstől a bűnön keresztül az Istenember születéséig, haláláig és feltámadásáig tart; a második Krisztus megváltó eljövetelétől dicsőséges ítélő eljöveteléig, a parúziáig; a harmadik a parúziától kezdődik és nincsen vége. Ezeknek a « fázisoknak » megkülönböztetése kétféle igazságot fed fel. Először is valóságunk állandó szerkezeti mivoltát fejezi ki. Az ember önmagától *mindig* elégtelen üdvössége elérésére, de *mindig* alkalmas arra, hogy Isten kegyelmi hatása alatt szerve, eszköze legyen tulajdon üdvössége kiérlelődésének: ez az emberi valóság első szintje. A második szintet Krisztus kegyelmi ajándéka jellemzi, amely a megtestesülésen, a megváltó halálon és az üdvözítő feltámadáson keresztül *szüntelenül* működik mindenkiben. A harmadik szint az üdvösség állapotáé, melyben a kegyelmi adomány mint az ember szükségleteit kielégítő beteljesedés mutatkozik meg, és melyben a kegyelem tapasztalati valósággá érlelődik. Ezek a strukturális elemek mindig jelen vannak, de nem egyenlő intenzitással. Krisztus eljövetele előtt is működött a világon a kegyelem, az eljövendő Megváltó előre látott érdemei által, de gazdagsága kevésbé mutatkozott meg, azért különbözteti meg Szent Pál az « egykor » fennálló állapotot attól, ami « most » van érvényben (Ef 2,1-7; Kol 1,21-22); továbbá, bár már most részünk van Krisztus ajándékában és az valamiképpen meg is mutatkozik bennünk, mégis, igazi értéke csak végleges eljövetele után fog megmutatkozni (1Jn 3,1-2).

A jövendő várásában az Üdvözítő *első eljövetele* lényeges sarokpont, hiszen a világ végéig velünk ma-

radó Krisztus záloga annak, hogy hogy tanítványainak sorsa örvendetes lesz (vö. pl. Jn 8,12). A *második eljövetel* az elsőben rejlő ígéretek beteljesedése: a « nem hagylak árván benneteket » biztosítás egyértelmű a parúzia megjövendölésével, « hanem visszajövök hozzátok » (Jn 14,8). A jövendő várásának tárgya azonosul a parúziával: « várjuk reménységünk boldog beteljesedését, a nagy Istennek és Üdvözítőnknek Jézus Krisztusnak dicsőséges eljövetelét » (Tit 2,13). Krisztus életének egyik legünnepélyesebb órájában mint a parúziában eljövendő Isten Fiát nyilatkoztatta ki magát (Mk 14,62), és az egyház hitvallása mint fontos krisztológiai állítást ismételteti, hogy Krisztus « újra eljön dicsőségben ítélni eleveneket és holtakat » (DB 86).

Az Újszövetség Krisztus *második eljövetelét* mint látható és hallható jelenségekből összetevődő kozmikus eseményt írja le, és bemutatásában Jahve napjának ószövetségi formaelemeit használja fel (vö. pl. Mk 13,24-27). Ezt nem kell szükségképpen úgy felfogni, mintha Krisztus teste valahonnan az űrből a földre volna áthelyezve és ott érzékelhető megnyilatkozásokkal mutatná meg igazi valóságát. Az eljövés, az önmegmutatás és önkinyilatkozás (ezekkel a szavakkal fejezi ki az Újszövetség várakozásunk tárgyát) úgy is felfogható, hogy Isten a tapasztalás evidenciájával érteti meg mindenkivel, hogy Krisztus az « Úr », aki által, akiben és akinek kedvéért minden létezik, és aki nélkül a teremtés nem érheti el létének célját, önkéntelen törekvéseinek kielégülését (vö. Kol 1,15-20; Róm 8,19-25). Viszont fontos, hogy Krisztus második eljövetelét mégsem azonosíthatjuk a világ folyásának egy bizonyos, állandóan jelen levő szempontjával. A parúzia nem azonos a folytonosan fejlődő valósággal, amennyiben az bennfoglaltan, már most is megmutatja, hogy senki se boldogulhat,

igazán, amíg Krisztuson kívül keresi a maga javát. Mint Krisztus születése, halála és feltámadása, visszatérte is egy bizonyos időpontban megtörténő esemény, amelyről egy darabig csak jövő időben lehet helyesen beszélni, aztán jelen időben, végül pedig csak múlt időben. Az evangélium ugyanis megkülönbözteti Krisztus második eljövetelét a világtörténelem többi időpontjától (pl. Mk 13,21-27), és úgy mutatja be, mint egy időpontot, melyre a jelen élet tartama alatt mindig készülni kell (Mt 8,38; Lk 21,29-36), mert megváltoztatja az emberi sorsot (Lk 22,28), és a tapasztalat elemi erejével értékeli át mostani becsléseinket (Lk 17,22-27). Ez a buzdítás nem volna megalapozott, ha voltaképpen mindig egyképpen jelen volna « az Úr napja »: ebben az esetben a Krisztus-követés motivációjában csak a « nemes », nem a « kellemes » értékkategóriára lehetne hivatkozni a haláláig testben-lélekben gyötrődő ember előtt. Az Úr második eljövetelének jövendő-jellege tehát éppen olyan érvekkel bizonyítható be, mint amilyenekkel Szent Pál mutatta ki, hogy feltámadásunk nem a megigazulásban vagy a keresztény élet egész tartamában bennfoglalt jelen vagy elmúlt esemény (1Kor 15,19): « Ha csak ebben az életben reménykedünk Krisztusban, minden embernél szánalomra méltóbbak vagyunk ».

Még az sem volna elégséges, hogy Krisztus második eljövetelét a világ fejlődésének végső csúcspontjával azonosítanánk. Azért csak nagy vigyázattal használhatjuk azt a magában véve igazolható kifejezést, amely szerint « nem Krisztus jön el hozzánk, hanem a világ fejlődik a történelem folytán fokozatosan Krisztushoz ». A kinyilatkoztatás ugyanis a parúziát nem mint evilági folyamatok gyümölcsét mutatja be (Lk 18,8), sőt, mint a világ ellenállását megtörő, a gonosz uralmát legyőző, tehát kívülről a világba törő és a világban a jót megváltó beavatkozást írja le (Lk 17,30; 21,25-28); éppen

azért akkor is reménykedhetünk Krisztus végső diadalában, mikor megfélemlít a Krisztus felé való fejlődés hiánya. Az természetesen igaz, hogy a hitből élő igazakban, a szentek közösségében, abban a közösségben, melyet az Atya Krisztus által a Szentlélekben már kitépett a világ bűnével való szolidaritásból (Gal 1,4; 2Pét 2,20), az Úr eljövetele várakozás tárgya (Tit 2, 13), a növekedés betetőzése (Ef 4,12), a rejtett valóság megnyilvánulása (Kol 3,3-4).

Krisztus második eljövetele ezek szerint az idő utolsó pillanata, a világtörténet minden előbbi fázist gyökeresen átértékelő végpontja. Mégis, a parúzia nem semmisíti meg, hanem átalakítja a világmindenséget, nem oltja ki, hanem más szintre helyezi az egyes személyek és a szentek egyességének életét (2Pét 3,13; Jel 21-22; Ef 1,10; Kol 1,20; Róm 8,19-23). Ebből a felfogásból természetesen következik, hogy a keresztény hit szerint az egyéni élet *nem alszik ki a halállal*, az emberiség kihalása nem zárja ki egy *közösségi élet folytatását.*

A halálon túlnyúló élet keresztény várása némileg hasonlít a különböző, a halhatatlansággal számoló vallások, filozófiák és ideológiák jövő-szemléletéhez, de különbözik is tőle. A különbség szépen kifejezésre jut a válaszban, melyet Krisztus a túlvilági életet tagadó szadduceusoknak adott (Mt 22,23-33; Mk 12,18-27; Lk 20,27-38). A bölcselő tulajdon valóságának elemzéséből emelkednék fel a végleges jövendő elgondolása felé: bizonyos tevékenységek (öntudata, elhatározása, igényei, az igazság követelménye) mint tapasztalati valóságok egy bizonyos én-fogalomhoz vezetnek, és a jövő élet mint ennek az én-fogalomnak posztulátuma jelennék meg. Krisztus Urunk éppen fordítva, a hivő ember Istennel való viszonyából indul ki, megmutatja hogy Isten saját magának tartozik azzal, hogy ne hagyja cserben

népét, és ebből a jövőre vonatkozó biztonságból száll le az egyes ember valóságának az ismeretéig: felfedezi a hivőben azt, aki alkalmas arra, hogy Isten ígéretei beteljesedjenek benne. A bölcselet tehát az én-tapasztalásból emelkedik fel az eljövendő örök élet várásáig, a hit viszont a jövő élet megígért valóságából száll le az emberi lét értelmezéséig. A bölcselet az egyént állítja a meggondolások középpontjába; a hit az Istennel egyesült csoport kollektív valóságában fedezi fel az egyén sorsát, mivoltát.

A keresztény ember meg van tehát győződve a lélek halhatatlanságáról, és még erősebben, mint a bölcselő, mert hiszen az egyház mint hittételt hirdette meg ezt az igazságot (DB 738). De a hivők közösségének öntudatában a halhatatlanság bizonyossága nem első kiindulópont, amiből levezeti a várakozás élményét, hanem utolsó, a következtető ember számára is bebizonyítható posztulátuma a várakozás Istenben lehorgonyzott biztonságának. Mindenesetre alapvető magatartás a hitéletben az, amit a konstantinápolyi zsinat hitvallása mond ki, ahogy a szentmise liturgiájában ismételjük: « várom a holtak feltámadását és az eljövendő örök életet. »

Ez az alapvető magatartás az utolsó három évtizedben a hivők között is válságba jutott (DB 86).

A « Lumen vitae » folyóirat közvéleménykutatási szempontból igen megbízható helyzetjelentést állított össze 1971-ben. E szerint az Isten-hivők harminc-negyven százaléka kételkedik a túlvilági életben. Még a gyakorló keresztények között is jóval nagyobb azoknak a száma, akik hisznek Krisztus istenségében és feltámadásában, mint azoké, akik az egyes emberek személyes halhatatlanságát illetőleg feltámadását tartják igaznak. Még kevesbé általános az eljövendő életre vonatkozó egyházi tanítás részleteinek elfogadása, pl. feltűnően

sokan fejeznek ki kételyt az örök kárhozat tekintetében. Azt lehet mondani, hogy az eljövendő örök élet és a feltámadás várása egyre csökken magukat kereszténynek valló kortársaink között; ez a folyamat nagyjában egyformán észlelhető a francia, angol és német nyelvterületen, a különböző keresztény hitvallások követőiben, éspedig minden műveltségi fokon.

Egy ilyen megdöbbentően új történeti jelenség sohasem egyetlen ok következménye, és csak úgy válhatik igazán érthetővé, ha szemügyre vesszük az egész történeti helyzetet, aminek gyümölcse. Itt a helyzetnek csak néhány tényezőjét jelöljük meg, melyek teológiai gondolkozásunkat kell, hogy helyesbítsék, vezessék.

A kételyek első oka az, hogy a legtöbb hivő a jövendő életet *szerves természetfeletti környezetétől elvonatkoztatva*, önmagában szemléli. A Teológiai Kiskönyvtár előző füzetei már feltárták a rendszertani látóteret, amelyben az örök élet misztériuma elgondolhatóvá lesz. Isten, éppen mert minden érték teljessége, létét, jóságát, szépségét kiárasztja: ez a Fiú és a Szentlélek küldetésének értelme, de így lesz érthetővé az is, hogy Isten világot teremt, a világban képmásával, az emberrel személyes kapcsolatot keres, vele szövetséget köt, belőle népet alkot, népét és annak tagjait Krisztus által megváltja, és kegyelmével az egyházban teljes és végleges személyi érettség felé akarja vezetni (Vö. pl. *Mehrle Tamás*, « Egy az Isten », 19-24; 28-30; *Nemeshegyi Péter*, « A Szentháromság », 103-106; *Alszeghy Zoltán*, « A kezdetek teológiája », 24-40; 121-132; *Kereszty Rókus*, « Krisztus », 232-243). Jellemző dolog, hogy a II. Vatikáni Zsinat tanító okiratainak élén újra és újra felvázolja ezt a nagy üdvtörténeti szintézist, mutatva, hogy egyrészt ez a rendszertani egység szükséges alapja az egyes dogmák megértésének, másrészt hogy

ez a szerves együtt-látás, némileg az egyes kérdések analitikus burjánzása folytán, a hivek közösségének tudatában némileg elhalványult. (Vö. a liturgiáról szóló SC 5-8, az egyház misztériumát feltáró LG 2-5, a hithirdető tevékenységet tárgyaló AG 2-9, és a püspökök tanítói hivatalát felvázoló CD 12). A kérdés, amit annyiszor szegeznek az örök életről beszélő katekétával szembe, « hol tanítja ezt vagy azt a részletkérdést az evangélium », mutatja az alapvető félreértést, amennyiben a kérdezők azt gondolják, hogy az örök életre vonatkozó tanítás számos egymástól független külön-külön kinyilatkoztatott állítás halmaza.

Az eljövendő élet várását megbénító bizonytalanság másik oka a végleges jövendő leírásában felhasznált szimbólum- és fogalomrendszer.

A halál után következő életet azért nevezzük « másvilágnak », mert jellege szükségképpen gyökeresen különbözik tapasztalásunk tárgyaitól. Ezért leírásának nyelvi formája az analógia: ahogy a földön a fény biztonságot ad és gyönyörködtet, úgy a halál után a valóság bizonyossággal, örömmel árasztja el az üdvözülteket, és ahogy a sötétség lehetetlenné teszi a tevékenységet és megfélemlít, úgy bénítja meg a kárhozottak magabiztos tevékenységét a túlvilág. Az állandóan használt analógiák metaforákká válnak: az üdvösség örök világosság, a kárhozat külső sötétség. A hit nyelve a végső dolgok leírását festői, vonzó, illetőleg elborzasztó képekben dolgozta ki. Dante « Isteni színjátéka » valóságos rendszert teremtett az ördögök, a kárhozottak, a tisztuló lelkek, az üdvözültek, az angyalok alakjaiból; a vallásos képzőművészet elárasztotta ezekkel, a valósággal mármár azonosított szimbólumokkal szentírásainkat, a katekizmusokat, az imakönyveket, templomaink boltozatát. A legtöbb ember immár nem tesz különbséget ana-

lógia és valóság között, és azt tartja, hogy az egyház tanítása szerint szarvas és lópatás ördögök főzik kondérjaikban a gonoszokat, az igazak fehér szárnyakon repülnek felhőről felhőre... Világos dolog, hogy értelmes ember nem fogadhatja el, hogy ilyen mesebeli alakok, helyek, tevékenységek valóban léteznek; másrészt az elvont gondolkozáshoz nem szokott ember nem tud igaznak tartani valamit anélkül, hogy el ne tudná képzelni. Így a túlvilág ábrázolási modelljeinek csődje a túlvilág létének tagadására vezet: a Sputnik földkörüli utazása után egészen értelmes emberek is megrendülve mondották, hogy immár bebizonyosodott, hogy « ott fönt » nincs is mennyország. De a hagyományos képzeleti szkémák ott is nehezséget okoznak, ahol a művelt hivő tudja, hogy csak a formanyelv elfogadhatatlan, nem a formanyelv által kifejezett igazság. *Monica Baldwin* írta le, mennyit szenvedett, mikor egy lelkigyakorlat alkalmaval a szónok a « Dies irae » alapjában bibliai eredetű képeiben beszélt a túlvilágról: az idegen, valóságtól távoli szimbólumok miatt a valóságok se tettek rá benyomást, és mikor megkísérelte a szimbólumok lefosztását, nem tudta, hol kell megállnia, meddig tart a szimbólum, és hol kezdődik a szimbólum által kifejezett, elidegeníthetetlen igazság. Így aztán az egész jövendő életet kiküszöbölte gondolatvilágából, ami aztán egész sor keresztény magatartást megfosztott szükséges alapjától...

A túlvilágra vonatkozó biztonság megingásának harmadik oka, a « megtorló igazság » eszméjének krízise.

Az emberiség évezredeken át meg volt győződve arról, hogy a világegyetem rendje megköveteli, hogy a bűnt kövesse a büntetés. Gyerekek és érett emberek egyaránt megkönnyebbülten lélegeztek fel, mikor egy mese, egy tragédia vagy egy elbeszélés végén a jók el-

nyerték jutalmukat, és a gonoszak megbűnhődtek. A büntető törvénykönyvek a történelem hajnalától fogva azért is fenyítették a törvényszegőt, hogy így a közösségből kiküszöböljék a vétek szennyét. Bölcselők, Szent Tamástól Hegelig azt vallották, hogy minden hasznossági szemponttól elvonatkoztatva is helyes dolog, hogy a bűntettért lakoljon a vétkes.

Bármennyire meg vagyunk győződve ennek a felfogásnak helyes voltáról, (igazolására hadd utaljunk *D. v. Hildenbrand* tanulmányára, « Zum Wesen der Strafe », Gesammelte Werke 8, 2. kiadás Stuttgart 1974, 260-274), mégis, meg kell állapítanunk, hogy néhány évtizede a társadalom széles rétegei kételkednek benne. Van, aki a jó és rossz között való objektív különbséget nézi gyanakvó szemmel. Van, aki kétségesnek tartja, hogy felelős-e az egyes ember tetteiért és magatartása nem társadalomtani, illetőleg lélektani szükségességek eredője-e. Van, aki azt látja bizonytalannak, hogy a törvényszegést követő fizikai rossz jóvá teszi-e az előző erkölcsi rosszat. A legtöbb mai törvényhozás csak javító, nevelő hatása miatt tartja jogosnak a büntetést, de lemond arról, hogy önmagáért megtorolja a rosszat. Mindez az erkölcsi élet magyarázatába is belejátszik. A jó ember igazi jutalma az, hogy jó, mondják sokan, és a gonosztevő inkább önmagának árt, mint Istennek, a társadalomnak vagy gonosztette áldozatainak. Ebből az általános kételyből, mely az idealizmus hatása alatt különösen a francia és német kultúra területén messze elterjedt, önként fakad a kérdés: miért keltené életre Isten a halottakat? Nem lehetne azt mondani, hogy a pokol, a mennyország, a tisztítótűz mitikus gondolatformák, melyek saját evilági helyzetünk értékteljességét, illetőleg kudarcát fejezik ki?

Az örök élet hite természetesen nem bölcseleti meggondolásokból levezetett következtetés. Mégis érthető

dolog, hogy az olyan ember, aki egy-egy hitigazságot öntudatlanul mindig bizonyos természetes meggondolásokkal kapcsolt össze, elszédül, mikor azt látja, hogy környezete kétségbe vonja a hittel többé-kevésbé összefüggő elgondolásait.

Az örök élet várásának jelenlegi válságában *az egyház* kétféleképpen foglal állást. Az első állásfoglalás a *tanítóhivatal* hithirdetése. A II. Vatikáni zsinat az egyház életét mint a végleges jövendő felé való vándorlást mutatja be (Lumen gentium, 48.), szembehelyezi az időben folyó életet, melyben még nem valósult meg teljes mértékben Isten üdvözítő terve és melyben várakozunk a jövendő javakra, azzal, ami egyszer majd meg fog valósulni, ami egy bizonyos időpontban, egy napon fog beköszönteni, ami az idők végét fogja jelenteni (vö. pl. Lumen gentium, 4.8). A családi élet (Lumen gentium, 35), a szerzetes állapot (uo. 44), a hithirdetés (Ad gentes, 8) stb. éppen mint ennek a jövendő, időn túli és gyökeresen más, de a jelentől függő állapotnak előkészítése és beléje vetett reménység megnyilatkozása találják meg teljes értelmüket. A földi életet élő hivők kapcsolata a Krisztus békéjében elhunytakkal nem szakadt meg, sőt, még meg is szilárdul, amennyiben segítünk azokon, akiknek még tisztulniuk kell, és segítséget kapunk azoktól, akik már eljutottak az Úr színe látására (Lumen gentium, 49-50). A zsinat ezekben a pontokban bőven idézi a Szentírást, és idézeteivel nemcsak alátámasztja saját tanítását, hanem Istentől kapott tekintéllyel magyarázza is a Szentírás szavait.

A másik állásfoglalás a *liturgia*, mely kifejezi, megtisztítja, fejleszti a gyülekezet együttes hitéletét. Az utolsó esztendők liturgiareformja, különösen a betegek kenete kiszolgáltatásának új formáival, a temetés és a halottakért való imádságok megújításával mutatja ki,

hogy az ember életének utolsó szempillantásáig mindig remél valamit a jövőtől, és a halott is rászorulhat még a közösség segítségére, de maga is segítő szeretettel hajlik a vele Isten akaratából egybeforrott közösség érdekei felé. Az egyház imaélete és az egyház által sugallott lelki élet alapjában elhibázott volna, ha nem lenne mit várnunk a halálunk után, ez pedig összeegyeztethetetlen azzal a kinyilatkoztatott tanítással, hogy az egyház « az igazság oszlopa és biztos alapja » (1Tim 3,15).

Ennek a kettős állásfoglalásnak fényében, a végleges jövendő várakozásának válsága mint a hit válsága mutatkozik meg. Aki őszintén hiszi, hogy az Atya Krisztus által a Szentlélekben az üdvösségre vezet bennünket, az nem zárkózhat a jelen élet szűk keretei közé, a túlvilág felé kell tárulnia, és éppen a másvilágra való tekintettel találja meg az ideigvaló élet helyes folytatására való erőt.

A teológiára vár a feladat, hogy túlvezessen a mai válságon, egyrészt azzal, hogy kimutatja a Krisztusba vetett hitnek a jövő életre mutató dimenzióját, másrészt hogy eloszlatja a félreértéseket, melyek következtében sok hivő bizonytalankodva hallgatja a túlvilágra vonatkozó hagyományos tanítást.

III. A VÁRAKOZÁS TUDOMÁNYA

A hivők közösségének egy-egy sajátos magatartása mindig teológiai kutatás tárgya is: az egyház összehasonlítja a hitélet különböző megnyilvánulásait egyrészt a hagyomány fényében olvasott Szentírással, másrészt kora gondolatformáival, világképével, problémáival, hogy ebből az összehasonlításból a magatartás mélyebb, helyesebb megértése emelkedjen ki. (Erre a módszertani be-

állítottságra vonatkozólag utalunk « Bevezetes a teológiába » című könyvecskénkre, TKK I/1.).

A teológiának azt az ágát, mely az örök élet várását a kinyilatkoztatás fényében a mai gondolkodás igényeinek megfelelően kritikus szemmel értelmezi, a végső dolgokról szóló tanításnak (« de novissimis »), azaz « *eszkatológiának* » nevezzük.

Ennek a meggondolásnak a szükségessége már a Szentírásban megjelenik. A Péter-levél felszólít bennünket: « legyetek mindig készen rá, hogy mindenkinek megfeleljetek, aki csak kérdezi, mi az alapja a reményeteknek » (1Pét 3,15). Ki kell tehát fejtenünk, mások által is érthető és ellenőrizhető módon, hogy valóban az Isten szavára építünk, mikor bizonyos javakat várunk életünk végső, halálon-túli szakában is. Szent Pál viszont kijelenti: « Az elhunytak sorsáról nem akarunk tájékozatlanságban hagyni benneteket, testvérek, hogy ne szomorkodjatok, mint a többiek, akiknek nincsen reményük »; de tudatában van annak, hogy az általa közvetített kinyilatkoztatás megkívánja, hogy a hívek gondolkozzanak rajta, azért magyarázatát ezzel a felhívással fejezi be: « Vigasztaljátok tehát egymást ezzel a tanítással » (1Tessz 3,15-18). A várt javak megértése tehát olyan természetű, hogy az örömteli várakozást erősíti a megismerőben.

A Szentatyák teológiájában az eszkatológia mégsem vált külön tudományággá, hanem az egész kinyilatkoztatás kifejtésének volt egyik (igen fontos) szempontja, mely Krisztus Urunk üdvözítő műve magyarázata során, vagy a Szentírásnak a jövő életet ígérő szövegeivel kapcsolatban jutott szóhoz. Mivel a Földközi-tenger ókori nagy vallásai megegyeztek abban, hogy az élet nem ér véget a halállal, a keresztény teológia nem a végleges jövő alapvető biztonságait fejtegette, hanem inkább bizonyos részletkérdésekre nézve mutatta ki, a különböző

vallásos, illetőleg bölcseleti elgondolásokkal szemben, a keresztény felfogás igazát. Különösen tanulságos a feltámadás tényének energikus védelme: ez a hitágazat, Tertullián szerint, nehezebben hihető, mint maga az egy Isten tana (De resurrectione, PL 2, 797), de mégis biztos igazság.

Mióta a hit tanítását elkezdték rendszerbe foglalni, a jövő élet magyarázata az üdvtörténet fonalát követve a dogmatika végén kapott helyet, mint az időben legkésőbbi az Isten nagy tettei között. Ez az elhelyezés ismét megnehezítette a külön tudományág kiformálását, mert hiszen alapjait más fejezetek (a krisztológia, a reményről, ill. a kegyelemről való tanítás stb.) már előadták. Az eszkatológia az isteni üdvözítő akarat, ill. az emberi remény igazságainak bizonyos korollárriumát alkotta, és, ahogy ma szokták mondani, « eltárgyiasult » (verdinglicht, chosifié), amennyiben az Isten és az ember dinamikus viszonya helyett egyes « dolgok » metafizikai értelemben vett lényegét, mivoltát állította a figyelem középpontjába. A skolasztikus teológusok olyan kérdéseket feszegettek, mint pl. hogy milyen formában támad fel az emberi test, hogy az örök boldogság az értelemben vagy az akaratban székel-e, hogy miben áll a pokol tüze, hogy megállnak-e az égitestek az utolsó ítélet pillanatában stb. Ezek a problémák nincsenek a kinyilatkoztatás közlő szándékának vonalában, és csak közvetve érdeklik a mai, radikálisabb kérdésekkel viaskodó hivőket; azért az eszkatológiában a Szentatyák és a skolasztikus teológusok kutatása nem olyan tanulságos, mint a teológia más területein.

A XX. század közepén a « végső dolgokra » vonatkozó katolikus teológia több jelentős munkát termelt ki. A haladást két ösztökélő tényezőnek tudhatjuk be. Az első a *szentírásmagyarázat haladása.* Az exegézis és

a bibliai teológia megmutatták, milyen változatos a szent könyveknek a végleges jövendőre vonatkozó szemlélete, és mennyire különbözik mindegyik a későbbi, a hellenisztikus bölcselettel való dialógusban kiépült teológiai tanításoktól: az egymásnak ellent nem mondó különbözőség megállapítása tágította a teológusok látóhatárát. De azt is megmutatta a Szentírás behatóbb ismerete, milyen irányban halad Isten önközlő szava a halálra következő élet tekintetében, azaz hogy miben áll a Szentírás tanító szándéka. Ennek a kutatásnak eredményét összefoglalja pl. *Silverio Zedda* alapos, több mint ezer oldalas műve, « L'escatologia biblica » (Brescia, 1972-1975), és szélesebb rétegek számára is érthetővé teszi J. Kremer, « ... Denn sie werden leben » (Stuttgart 1972).

A haladás másik serkentője *a protestáns teológiával való találkozás* volt. Az ún. liberális teológia a század elején azt a felfogást képviselte, hogy Jézus tanítása feltételezte a közeli világvéget, és a későbbi kereszténységnek meg kell alkudnia azzal a tapasztalattal, hogy be kell rendezkednie e világban, a történelem folyamára. *Karl Barth* és *Emil Brunner* dialektikus teológiája, az előző áramlattal szöges ellentétben, éppen azt sürgette, hogy üdvösségünk egész tanítása az eszkatológikus állításokban találja meg teljes és végleges értelmét. Persze nem könnyű meghatározni, mit kell « eszkatológiainak » nevezni. Egy harmadik áramlat, *Rudolf Bultmann* hatása alatt, érvénytelennek tartott minden olyan állítást, mely a jövőben bekövetkező objektív eseményeket vagy megvalósuló ontológiai állapotokat jelent meg előre, és az eszkatológiai állítások értelmét kizárólag az emberi létnek az evilágon, a hit által való beteljesedésére vezeti vissza. Egy negyedik, mind a három előzővel polemizáló gondolatirány, melynek jellemző képviselője *J. Moltmann* « Theologie der Hoffnung » című

könyve, azt hangoztatja, hogy a végleges jövő nemcsak az egyes személyt illeti meg, hanem a világmindenségnek, sőt magának Istennek a jövője, amennyiben a világ létének folyamata halad az Isten és a teremtmény között tátongó elidegenítő űr bezárulása felé. Természetesen ezek az egymás közt vitázó tendenciák sok mindenben meg is egyeznek, pl. abban, hogy elutasítják a « halhatatlanság » nézetük szerint túl bölcseleti, túl görögös képzetét és, *O. Cullmann*-nal, a feltámadás bibliaibb fogalmát állítják fejtegetéseik középpontjába. Erről az egész, élénken zajló szellemi erjedésről katolikus szempontból pl. *A. Ahlbrecht* « Tod und Unsterblichkeit in der protestantischen Theologie der Gegenwart » című, Paderbornban 1964-ben megjelent munkája adott objektív tájékoztató leírást.

A katolikus teológia nem zárkózhatott el ezeknek a gondolkodóknak befolyása elől. Az első befogadási fázis olyan munkákat termelt ki, melyek számon tartják az új problémákat, de problémafelfogásukban és megoldásaikban hűek maradnak az utolsó évszázad katolikus kutatásainak hagyományaihoz, és némi polemikus éllel elutasítják a módosítást ajánló javaslatokat. Ebbe a csoportba tartozik *M. Schmaus* alapos műve, « Von den Letzten Dingen » (Münster 1948), *G. de Broglie* ágostonos hagyományokban iskolázott kézikönyve, « De fine ultimo humanae vitae » (Paris 1948), *A. Michel* világos és pontos összefoglalása, « Les Mystères de l'Au-delà » (Paris 1953), vagy *A. Winklhofer* írása, « Das Kommen deines Reiches » (Frankfurt 1959). Bár jóval később, a II. Vatikáni zsinat és az újabb irodalom (alapos) felhasználásával készült, alaptendenciája miatt ehhez a csoporthoz sorolnánk *C. Pozo* granadai teológus « Teología del Más Allá » című, Madridban 1968-ban kiadott, több nyelvre lefordított művét. Megjegyezzük, hogy ez

a könyv hasznos bevezetés a források és az újabb irodalom ismeretébe még azok számára is, akik nem osztják mindenben a szerző dogmatikus nézeteit.

A század közepén számos neves teológus erősen elmarasztaló ítéletet mondott erről a tudományos áramlatról. *H. U. von Balthasar* « Eschatologie » című, a Feiner, Trütsch és Böckle által kiadott « Fragen der Theologie heute » (Einsiedeln 1957) keretében közzétett helyzetjelentése, vagy *T. Rast*, aki a H. Vorgrimler és R. Vander Gucht szerkesztésében megjelent « Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert » III. kötetében (Freiburg 1970) számolt be ugyanarról a kérdésről « Die Eschatologie in der Theologie des 20. Jahrhunderts » cím alatt, úgy ítélnek, hogy a « végső dolgok » katolikus teológiája gyermekcipőkben jár, és voltaképpen csak most kezd ráeszmélni, mit kellene tennie.

Az első vád, amit ezek a teológusok a közelmúlt eszkatológiája ellen emelnek, a *hermeneutika* elégtelen használata. Természetesen a század első felében is tudták a hittudósok, hogy « a kinyilatkoztatás a profécia és apokaliptika nyelvén beszél a végső dolgokról. Föltárja a természetfölötti nagy összefüggéseket a világ jelenségei és a másvilág teljesedései között; azonban nem a történendők elővételezésével, hanem képekben és látomásokban szól. Hogy ebből a beöltöztetésből menynyire nem könnyű megfelelő fogalmi egészet alkotni, annak analógiás történeti bizonyitéka az a kép, amelyet a zsidók túlnyomó része rajzolt magának a messiási időkről és állapotokról, összevetve ama másikkal, mely bennünk él, akiknek számára jelenné vált. » (*Schütz Antal*, « Dogmatika » 2, Budapest 1937, 642.) Elveiket azonban a gyakorlatban nem tudták kellő módon felhasználni, mert csak akkor hagyták el a végső dolgokról beszélő szent szövegek betűszerinti értelmét, mikor az

ellenkezett volna a hit vagy a józan ész követelményeivel, mint ahogy ezt pl. magának Schütznek a pokol tüzére vonatkozó fejtegetéseiből látjuk (uo. 688). Ez az eljárás nem következetes, mert ha egy szöveg műfaja arra enged következtetni, hogy a szerző átvitt értelemben is használja kifejezéseit, akkor az egyes állítások tartalmára való tekintet nélkül, csupán formális ismérvek alapján, nyitva kell tartanunk azt a lehetőséget, hogy akkor sem betűszerinti értelemben érti az egyes szavakat, amikor a szó szoros értelmében való használat is elgondolható volna.

De, ahogy *K. Rahner* egy sokat idézett bonni előadásában kimutatta, az eszkatológiában a hermeneutikus meggondolásokból sokkal radikálisabb következmények is adódnak. (« Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen », Schriften zur Theologie 4, Einsiedeln 1961, 401-428). Itt csak egyet ragadunk ki belőlük.

Minden emberi beszédnek hármas vonatkozása van: *megállapít* valamit, *felhívja* a hallgatót valami állásfoglalásra, és *kifejezi* a beszélő belső világát. Az egyes megnyilatkozások sajátos jellege attól függ, hogy hogyan aránylanak egymáshoz ezek a vonatkozások. Pl. a természettudományok nyelvi jellege csaknem kizárólagosan a megállapításra ügyel: aki beszél, azt akarja elérni, hogy a hallgató a kijelentések tartalmát az objektív valósággal megegyezőnek tartsa. Ha a hatóságok felhívást intéznek a közönséghez, céljuk az, hogy a közösség tagjai bizonyos módon járjanak el. Aki szerelmet vall egy másik személynek, vagy aki lírai költeményt ír, az arra ügyel, hogy érzésvilágát közölje.

A beszéd jellegének ismerete fontos ahhoz, hogy megértsük, miben áll a beleegyezés, amit a beszélő a hallgatóban közvetlenül el akar érni. Egy tudományos

műben az író a saját tudat-tartalmát *is* kifejezi (bennfoglaltan tanúságot tesz arról, hogy észleletei csakugyan megfelelnek a tényállásnak), és az olvasó magatartását *is* befolyásolni akarja (bennfoglaltan felhívja az olvasót, hogy igaznak tartsa állításait); de *elsősorban* az objektív tényállást írja le; az önkifejezés és a felhívás csak annyiban kísérik a megállapítások közlését, amennyiben szükségesek az olvasó meggyőzéséhez. Viszont pl. egy buzdító, tehát magatartás elfogadtatására irányzott beszéd mindenek előtt arra törekszik, hogy az ajánlott belső vagy külső tevékenység-mintával a hallgató egyezzen meg. Természetesen ebben az esetben is mond valamit a szerző a valóság objektív mivoltáról, de ez a felvilágosítás csak közvetett jellegű, ti. bennfoglaltan állítja, hogy a valóság indokolttá teszi a reá vonatkozóan ajánlott értékítéletet, ill. magatartást. Az érték ugyanis mindig összefügg a léttel; ha tehát egy értékítélet indokolt, akkor a valóság valami módon kapcsolatban van egy bizonyos tényállással. Ha Isten azt ígéri a pusztában vándorló választott népnek, hogy tejjel és mézzel folyó országba vezeti (Kiv 6,8; Lev 20, 24; MTörv 6,3), akkor nem földrajzi ismereteket közöl Palesztináról, hanem azt mondja ki, hogy oka van úgy kívánni a neki szánt földet, mintha ott a sziklákról ezek a kívánatos folyadékok csörgedeznének; de a « tejjel és mézzel folyás » mégis mond valami földrajzi igazságot *is*, mert ha az ókori Palesztína csupa kietlen sivatag volna, akkor a reá vonatkozó honvágy, amire Isten buzdítja népét, nem volna indokolt.

Ez a különbség elsősorban a *jövőre* vonatkozó kijelentéseknél fontos. A jövőre vonatkozó *megállapító* közlés előlegezett beszámoló arról, ami egy bizonyos időpontban meg fog valósulni, mint mikor egy időjárásjelentésben a meteorológus kijelenti, hogy holnap esni fog. A jövőre vonatkozó *intő* közlésben a beszélő

arra buzdítja a hallgatót, hogy bizonyos beállítottságot vegyen fel azzal szemben, ami meg fog történni vagy megtörténhet. A magas feszültségű vezetékek póznáján Olaszországban az a figyelmeztetés olvasható, hogy « chi tocca muore », ami nyelvtanilag azt jelentené, hogy « aki megérinti, meghal »; de a felírás igazi értelme nem az érintés következményére vonatkozó jövendölés, hanem felhívás, hogy az olvasó ne érintse az oszlopot; ez a felhívás közvetve kimondja a jelen ontológiai helyzetre vonatkozó megállapítást is, hogy « érinteni életveszélyes ». Az ilyen közlésekben voltaképpen nincs nagy jelentősége annak, hogy a mondatok múlt, jelen vagy jövő időben vannak-e megfogalmazva, mert értelmük nem a múlt, jelen vagy jövő valóság leírása, hanem a hallgató, ill. az olvasó magatartásának alakítása. Pl. a Jelenések könyve elmondja, mit látott a látnok, hogyan állnak a dolgok, mi fog történni (vö. pl. Jel 1, 19), de a közlés igazi értelme az, hogy az olvasó helyesen gondolkozzék az üdvtörténet lefolyásáról, ill. jelentőségéről; azért ha valaki azt gondolja, hogy a szent szerző nem látta pl. a mennyei Jeruzsálemet, hanem a látomás csak irodalmi eszköz gondolatának kifejezésére, vagy hogy a négy lovas eljövetele nem tudatja velünk, hogy egy bizonyos napon bizonyos események fognak megtörténni, hanem az egész emberi élet jellegét akarja megértetni, ezzel még nem kételkedik abban, hogy a szerző igazat mond, azaz az üdvtörténet helyes szemléletére vezet bennünket beszédével.

Mármost, a kinyilatkoztatás a jövő életre vonatkozó szövegei elsősorban az Isten és a hivő nép között lefolyó párbeszéd összefüggésében állnak, és az ígéret, ill. az óvó intelem nyelvi kategóriájába tartoznak. Isten egyrészt feltárja tulajdon üdvözítő akaratát, hűségét, irgalmát, másrészt felhívja azokat, akik hallgatnak a szavára, hogy bizalommal törekedjenek bizonyos elérhető

javak után, és vigyázzanak arra, hogy el ne játsszák azokat. A jövendő mivoltának objektív megállapítása, leírása csak közvetve, másodlagosan tartozik az eszkatológiai szózat tárgyához, amennyiben nem érthetem meg Isten ígéretét, nem támad fel bennem a meghirdetett értékekre való törekvés, amíg nem tudom magamnak elképzelni, mi az az érték, ami felé Isten az életemet irányítani akarja.

Mindez igen jelentős azoknak a szövegeknek az értelmezése szempontjából, melyekben (legalább látszólag) különböző eseményekről van szó, melyek az emberrel halála után megtörténnek (pl. az ítélet), különböző helyekről, ahová az ember kerülhet (mennyország, pokol), különböző dolgokról, melyekben része lesz, (test, tűz, fényesség), különböző tevékenységekről, melyeket ki fog fejteni (sírás, látás, ének...). Viszont azt is kijelenti az Írás, hogy « szem nem látta, fül nem hallotta, emberi szív fel nem fogta » azt, ami a halál után várja Isten választottjait (1Kor 2,9), azaz hogy a túlvilág valóságait nem lehet az érzéki tapasztalás kategóriáival maradéktalanul kifejezni.

A mai eszkatológia tehát két fronton harcol. *Egyrészt* arra figyelmezteti a hite megértését kereső keresztényt, hogy ne vegye szó szerint azokat a hagyományos leírásokat, melyek a jelen világ tapasztalatait vetítik a halálon túlra; *másrészt* azt tanítja, hogy a túlvilág értékeit mégsem lehet csupán az evilági boldogulás mitikus átköltésének tekinteni. Az ember végleges sorsa tehát egyrészt *más*világ, másrészt *túl*világ. Ez a kettős munka nem annyira az egyes témákat dolgozza ki, hanem inkább az összes eszkatológiai téma mélyén meghúzódó fundamentálteológiai problémákkal foglalkozik. Szoros kapcsolatban áll a földi javak teológiájával, a haladás és a szabadulás teológiájával, de meghallgatja

az ideológiára, ill. az utópiára vonatkozó bölcseleti fejtegetéseket is, és párbeszédbe lép a szocialista jövőszemlélettel. Képviselői között említsük meg a svájci kapucinus *D. Wiederkehr* művét, « Perspektiven der Eschatologie » (Einsiedeln 1974), és *J. Alfaro* Rómában tanító spanyol jezsuita jellegzetes kis könyvét, « Esperanza cristiana y liberación del hombre » (Barcelona 1972).

A legtöbb közlemény nem marad azonban az elvi kérdések ritkitott légkörében, hanem az elvi meggondolások alapján kifejti, hogyan kell reményünk tárgyának hagyományos leírásait megújítani. Erre a megújuló eszkatológiára útmutatók a jelenleg Bécsben tanító *G. Greshake* tanulmányai a feltámadásról: « Auferstehung der Toten, Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte » (Essen 1969), a *G. Lohfink* közreműködésével kiadott « Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit » (Freiburg 1975), és a szélesebb rétegekhez forduló rövid « Stärker als der Tod. Zukunft, Tod, Auferstehung, Himmel, Hölle, Fegfeuer » (Mainz 1976). Elismerő említést érdemel az ismert « Mysterium salutis » V. kötete, ahol *Ch. Schütz, H. Grosz és W. Breuning* dolgozták ki « Die Vollendung der Heilsgeschichte » címmel az eszkatológiát (Einsiedeln 1976). E kényes anyag ezidőszerint legkiválóbb feldolgozását *J. Ratzinger*nek köszönhetjük, aki a J. Auer közreműködésével kiadott « Kleine Katholische Dogmatik »-ja IX. kötetéül tette közzé « Eschatologie, Tod und ewiges Leben » című kézikönyvét (Regensburg 1977). A széles népszerűsítés » hasznos műfajába tartozik *R. W. Gleason,* akkor briliáns fiatal amerikai teológusnak, H. Rondet által franciára is lefordított könyve, « The World to come » (New York 1958), és *A. Manaranche* nagyhatású konferenciákból kijegecesedett műve, « Celui qui vient »

(Paris 1976). Az eszkatológia megújulása természetesen kisugárzik a katekétikára is. Ezt a szempontot dolgozta fel *G. Moser* ma sem elavult tanulmánya, « Die Botschaft von der Vollendung. Eine materialkerygmatische Untersuchung über Begründung, Gestaltwandel und Erneuerung der Eschatologie-Katechese » (Düsseldorf 1963).

A felvázolt problematika a teológia számos bonyolult kérdésével összefügg. Különösen kényes pont, hogyan lehet az örök élet magyarázatára az *ember valóságának* megértését alkalmazni. A Szentírás azt tanítja, hogy hitünk célja « lelkünk üdvössége » (1Pét 1,9). Itt a « lélek » szó, szemita nyelvhagyományokat folytatva, konkrét élőlényt, ill. életet jelent. A III.-V. században az Atyák, a platonizmus hatása alatt, a « lélek » szón az ember igazi énjét értették, mely szellemi valóság, de e halandó életben anyagi porhüvelyben, a testben székel: ebben a nyelvhasználatban azt kellett mondani, hogy a halálban az ember elhagyja testét (vö. DB 101). Mikor a keresztény gondolat az arisztotelizmus kategóriáiban testesült meg, tehát elsősorban a XIII.sz.-ban, a személyt mint a test és lélek egységét fogta fel, és a halált a léleknek a testtől való elválásának tartotta: ebben az összefüggésben az örök élet reményét úgy fejezték ki, hogy a lélek túl éli a testtől való elválást, és később újra egyesül a testével. A mai keresztény antropológia egyrészt hangsúlyozza, hogy « énünk » testi és lelki valóság, másrészt hozzáteszi, hogy a halál után nemcsak egy részünk, szellemi lételvünk találkozik az ítélő Istennel, hanem mi magunk, akik magunkat formáltuk e földi életben, énünk, aki felelős örök sorsáért; ezért szívesebben beszél a « mi » örök üdvösségünkről, mint « lelkünk » üdvösségéről. De ez a tartózkodás nem egy hivőt megbotránkoztat. Sokan azt gondolják, hogy ha

nem azt hirdetem, hogy a « lelkem » (és csak a lelkem) él tovább, tagadom a jövő életet, hiszen nyilvánvaló, hogy a test, a « hulla », elporlad. Ez a probléma annyira komoly, hogy a Hittani Kongregáció 1979. május 17-én külön levélben hívja fel reá a püspökök figyelmét, anélkül hogy megadná a kérdés hittudományi megoldását. A mai eszkatológiának egyik fontos feladata meghatározni, hogyan beszélhetünk felelős módon a lélek halhatatlanságáról és a test feltámadásáról anélkül, hogy kétségbe vonnánk az ember pszichofizikai, tehát lelki-testi egységének alapigazságát.

A *II. Vatikáni Zsinat* a végső jövendőre vonatkozó hitigazságokat az egyházról szóló dogmatikus tanítás keretében idézi emlékezetünkbe (Lumen gentium, VII. fejezet, 48.-51.sz.) Már ez a keret is mutatja, hogy a zsinat helyreigazítja azt a túlságosan individualista szemléletet, mely az utolsó száz esztendő eszkatológiájában uralkodott: Isten nem elszigetelt egyéneket, hanem élő közösséget vezet az üdvösség felé. Arra is felhívja figyelmünket a zsinat, hogy a földi életet és a túlvilágot nem szabad két egymástól független, illetőleg csak az érdem és jutalom jogi kapcsolata révén összefüggő valóságnak tekinteni, mert az egyház életében már most rejtve, előlegezve, jelen van a reánk váró életteljesség. A zsinat abban is útmutató, hogy tanításában nem a jövendő valóságok leírása, hanem a földi egyház és a mennyei egyház viszonya áll előtérben, és ez a viszony nemcsak mint meglevő valóság, hanem mint megvalósítandó feladat is szemünk előtt áll.

Ennek az irodalmi tájékoztatásnak befejezőjeképpen jegyezzük meg, hogy a *magyar teológia* számára nem idegen ez a kiterjedt és intenzív szellemi zajlás. *Szabó Ferenc* « Az ember és világa » c. könyvében (2. kiadás Róma 1974, 180-197.o.) már igen helyesen nem a koz-

mológia, hanem az embertan összefüggésébe állította a halál és a feltámadás tanítását; *Gál Ferenc* pedig « Az örök élet reménye » c. művében (Budapest 1975) a nála megszokott alapos hazzáértéssel tárja fel a « végleges jövendő » várásának egész problematikáját. Ebben a kérdésben is tanulságos *Előd István* « Katolikus dogmatikájának » (Budapest 1978, 661-723.o.) ide vágó tömör, világos, tájékozott fejtegetése. Emlékezzünk meg *Boros László* világszerte olvasott tanulmányairól is; magyar nyelven « Reményből élünk » c. műve jelent meg (Eisenstadt 1969), a Prugg-Verlag kiadásában.

IV. A HOLTAK FÖLTÁMADÁSA

Mikor Szent Pál Athénben meghirdette az evangéliumot, hallgatói figyelmét két szó ragadta meg: « Jézus », és « Anasztazisz », feltámadás. Azt hitték, hogy két új istenség nevéről van szó (Csel 17,17). Ez a kis epizód mutatja, milyen fontos volt az apostolok igehirdetésében a föltámadás.

A keresztény hit ebben a pontban a zsidóság vallási fejlődését folytatja. *Izrael* ősidők óta bízott benne, hogy Jahve « föltámasztja », talpra állítja népét (Óz 6,2-3). Ezekiel ezt a segítséget az életre keltett csontvázsereg képével érzékeltette (Ez 37,1-14), Izajás a halottak új életre keltésével hasonlította össze (Iz 26,19). Ez a reménység két irányban fejlődött tovább. Először is, a primitív kultúrfok meghaladása során a Jahve-hivők nemcsak a népnek, hanem az egyéneknek a sorsa iránt is érdeklődtek, és a szövetség gondolatának elmélyítése arra vezette őket, hogy elismerjék, Isten minden egyes hű szolgáját megmenti a pusztulástól (Zsolt 16; 49; 73). Másrészt azt is jobban átgondolták, hogy mit je-

lent az, hogy « Isten kimenti életemet az alvilágból és magához vesz » (Zsolt 49,16). A fogságból hazatérő törvényhű zsidók tapasztalásból tudták, hogy Isten nem védi meg hű szolgáit a kínhaláltól, reménységüket tehát a halálon túli életbe kellett horgonyozniuk. Így jelenik meg Dániel könyvében az egyén időntúli életére vonatkozó ígéret: « Akik a föld porában alusznak, azok közül sokan feltámadnak, némelyek az örök életre, mások gyalázatra, örök kárhozatra » (Dán 12,2-3). A nép hite hamarosan minden emberre kiterjesztette ezt a reménységet, mely a legnagyobb nehézségek között is erőt adott Isten akaratának teljesítésére (2Makk 7,14; 12, 43). A « farizeusok » reformmozgalma erőteljesen előmozdította a feltámadás hitének terjedését, a nagy papi nemzetségek leszármazottjai között fészkelő konzervatív szadduceus irány ellenállása dacára.

A kereszténység kezdettől fogva határozottan a feltámadáshit pártjára állott. Jézus világosan szembeszállt a feltámadás tagadóival (Mt 22,23-33; Mk 12,18-27; Lk 20,27-38), és a föltámadás napjára hivatkozva buzdította hallgatóit önzetlen felebaráti szeretetre (Lk 14, 14). Az Apostolok Cselekedetei szerint Szent Pál központi fontosságúnak tartotta tanításában a feltámadás várását, és ebben a pontban a farizeusok szellemi örökösének mondotta magát (Csel 23,6; 24,15; 26,6-8). Az őskeresztények magukévá tették a zsidó hitgyarapodás logikáját, mely szerint ha eddig nem teljesedtek be az ígéretek, a jövendőre kell vonatkoztatni őket (Zsid 4,9). A tanítványok kétségtelen bizonyossággal « tudták » tehát, hogy halottaik « a feltámadáskor, az utolsó napon » új életre kelnek (Jn 11,23-24). Az ősegyház hite ellentétben áll tehát azzal a « szabadulás teológiájában » nem egyszer kísértő iránnyal, mely Krisztus Urunk szavát nem az újszövetségi szent írók transzcendens és szellemi felfogásában, hanem a Kivonulás könyvének

evilági kollektív kategóriái szerint akarja értelmezni, és a Krisztus-adta üdvösséget a társadalmi fejlődéssel azonosítja.

Az Üdvözítő tanítványai « az Úr tanítása alapján » a zsidó apokaliptika szokásos elemei segítségével (1Tessz 4,15-18; 2Tessz 1,7-8; 1Kor 15,22-28), és Jézus feltámadására hivatkozva (Róm 8,11) gondolták el a feltámadást, azzal a különbséggel, hogy Lázár föltámadására emlékezve (Jn 11,43-44) Krisztus Urunk személyét állították a föltámadás jelenetének középpontjába: az Isten Fia szavának hallatára fog mindenki előjönni a sírból (Jn 5,28-29). Hiszen az Üdvözítő már most magadta az örök életet vele titokszerű életközösségbe jutott tanítványainak (Jn 3,36; 17,2). Mégis « eltévelyedik az igazságtól » és csak « megzavar sok embert a hitében » aki azt állítja, « hogy a feltámadás már végbement » (2Tim 2,18). A már elnyert csíra ugyanis a jövőben fogja igazán megmutatni erejét: aki Krisztus hitéből él, « még ha meghal is, élni fog » (Jn 11,25). Krisztus tanítványa elmerült az Istenember halálának és feltámadásának dinamikájába, és azért az Úr halálának és feltámadásának erejéből már itt a földön képes Krisztus követésére, a halál után pedig Krisztussal együtt része lesz a föltámadás dicsőségében (Róm 6,1-11).

A hivő emberben önként felvetődik itt a kérdés, « *hogyan támadnak föl a halottak*? Milyen testben jönnek majd elő? » (vö. 1Kor 15,35). Szent Pál keményen rendreutasítja az így kérdezőt: « Ostoba! » (uo. 36). A dorgálás a módra vonatkozik, ahogy a kérdés a korintusi egyházban felmerült, mint ellenvetés a feltámadás tana ellen, arra hivatkozva, hogy népszerű elképzelése tarthatatlan, mert hiszen testünk mostani állapotában, mint « hús és vér », nem képes a mennyei boldogság élvezesére (vö. uo. 50). Mikor a teológus a halottak

feltámadásának módját keresi, ne a kinyilatkoztatott igazság érvényét akarja tehát bírálni, hanem a hittel igaznak tartott állítás értelmét igyekezzék elmélyíteni.

A Szentírás nem a « test feltámadásáról », hanem a « halottak feltámadásáról », vagy a « halottakból való feltámasztásról » beszél. Tanítása tehát az egész emberre vonatkozik, és azt ígéri, hogy a teljes emberi én, a személy, aki meghalt, új életre kel. Mikor a Szentatyák a « testnek feltámadásáról » beszéltek (DB 2.9), a « sarx », vagy « caro » szó az egész embert jelentette, mint Lk 3,6-ban. Ebben a felfogásban is mondunk valamit a testről, sőt, bizonyos szempontból a test a figyelem középpontjában áll. Az első keresztények nem metafizikai elemzés útján alakították ki a halálra és következésképpen a feltámadásra vonatkozó elgondolásukat, hanem a közvetlen szemlélet vezette őket. Az emberben, mint az egész zsidóság, ők is szellemi életet élő testett láttak. A halálban a test elveszti életét, *le*bukik mint hulla; a feltámadásban Isten újra életet önt a testbe, és az *fel*serken mint élő ember. A földi élet és az örök élet közt a test látszott összekötő kapocsnak. Ez a nyelvhasználat kissé megváltozott, mikor, a görög kultúrával kapcsolatban, a figyelem előterébe a lélek és test megkülönböztetése került. A « test » most már meghatározott elemekből álló, meghatározott vonásokat mutató anyagi valóság, amiben a lélek a születéskor beköltözik, amitől a halálban elválik. A keresztény őskor hite elsősorban erre a testre vonatkoztatta a feltámadást. Ahogy a görög egyház hitének jeles tanúja, *Damaszkuszi Szent János* mondotta, « mikor a feltámadásról beszélünk, a testek feltámadását értjük; hiszen akkor van dolgunk feltámadással, mikor az, ami elesett, felemelkedik; de hát akkor hogyan támadhatnának fel a lelkek, melyek halhatatlanok? » (« De fide orthodoxa », 27: PG 94, 1220). A Szentatyák fontosnak

tartották, hogy ugyanazt a testet kapja vissza lelkünk, ami eszköze volt a földön való Krisztus-követésnek, úgy ahogy Lázár is immár romlásnak induló hulláját kapta vissza testül, és ahogy (az üres sír tanúsága szerint) Krisztus Urunk is Máriától szült, kereszten átvert testében jelent meg tanítványainak. A keresztény gondolkodás sokat viaskodott a kérdéssel, hogyan kell értenünk a halandó és a halhatatlan test azonosságát. A III.sz. vége óta a kereszténység ellenfelei nemegyszer igyekeztek nevetségessé tenni a feltámadás tanát arra utalva, hogy ha az egyik embert felfalják a halak és egy másik ember a halakat eszi meg, a két embernek a feltámadáskor ugyanazon az anyagon kellene osztozkodnia. A századok folyamán különböző feleletek merültek fel: volt, aki azt tartotta, hogy elég, ha a feltámadt testben a halandó test egy porcikája van jelen a maga anyagi azonosságában; volt, aki az emberi test folytonos anyagcseréjére hivatkozva azon a véleményen volt, hogy a test, melyet ugyanaz a lélek ugyanabban az alakban formál és éltet, azonos akkor is, ha a « nyersanyaga » különböző. Ezek között a határok között helyezkedik el Szent Tamás metafizikailag mélyen átgondolt véleménye, aki a hylemorfizmus teóriáját alkalmazta az emberi valóság megértésére. (Gondosan válogatott idézeteket találunk *A. Michel* cikkében, « Résurrection »: Dictionnaire de Théologie Catholique 13, 2555-2560.) Az Arisztotelész nyomán járó keresztény bölcselet megkülönbözteti az « anyag » szó természettudományos és metafizikai értelmét. A természettudomány az anyagban az elemek vegyületét, ma azt mondanók, molekulákat, atomokat stb. lát. A metafizika szempontjából az érzékelhető anyag két lételvből áll. Az egyik a « materia prima » (az « ősanyag »), azaz a puszta lehetőség, melynek magában véve se léte, se jellege, se egyedisége nincs; a másik a « forma substantialis », azaz az erő-

-komplexum, mely a lehetőséget egy meghatározott fajtában konkrét módon létező valósággá teszi. Az ember voltaképpen nem kiterjedt testből és szellemi lélekből áll, hanem a lélek az alaktalan « ősanyagot » úgy « aktuálja », hogy ilyen alakú, konkrét élő, érzéklő, személyes test legyen. A feltámadáskor elég, ha a lélek az ősanyagot megint mint ennek az embernek az életen keresztül « ilyenné » vált testévé teszi.

De hogyan gondolkozzék minderről az olyan mai ember, aki az anyag és az energiák átválthatóságának alapján azt gondolja, hogy az anyag nem más, mint egy elhatárolt térre összpontosított energiák rendszere, és a személy pszichofizikai egységét úgy fogja fel, hogy az « én » nemcsak szellemi képességeknek, hanem egy térre korlátozott energiarendszernek is alanya? Valószínűleg könnyebben jut el a feltámadás gondolatának a mai világképbe szervesen beilleszkedő megértésére, ha nem természetfilozófiai kategóriákból, hanem a személyes lét sajátos létmódjának vizsgálatából indul ki. Ez a szempont azért is előnyösnek látszik, mert jobban megérteti, miért kívánatos az Istentől új életre serkentett személy számára, hogy ne csak testetlen lélek módjára, hanem testben lépjen Krisztus Urunk által a Szentlélekben az Atya dicsőségébe.

A feltámadás « perszonalista » elemzése abból indul ki, hogy az emberi én olyan valóság, mely az öntudat által sajátos módon jelen van önmagának, és az értékek szabad igenlése révén sajátos módon kilép magából és formálja tulajdon személyiségét. Ez a jellegzetes immanencia és transzcendencia azonban tapasztalati világunkban sohasem az elszigetelt alany látóhatárában, hanem mindig a különböző értő és szerető alanyok dialógikus találkozásának égboltja alatt teljesedik ki. Ezért ha Isten megígéri kedvenc teremtményének, hogy hűséges

szolgálata, halála után élete üdvösségbe, teljes kifejlődésbe torkollik, akkor már eleve elvárhatjuk, hogy az ember nemcsak minden képességének maradéktalan gyakorlatában, nemcsak minden neki szükséges jó korlátlan birtokában, hanem egy személyes közösség harmonikus egységében is támad új életre. Ezt nem úgy értjük, mintha Isten mint objektív érték nem volna elég az üdvösséghez és még más javakkal kellene kiegészíteni, hanem úgy, hogy Isten látása mint szubjektív tett és magatartás csak akkor válhat teljes emberi életformává, ha az emberi személy nem egymaga, hanem élményét másokkal közölve és más emberi élményektől kiegészítve « sajátítja el » a reá váró végtelen objektív értéket.

Ez a meggondolás még meggyőzőbb lesz, ha a teremtés teológiájának fényében szemléljük. Isten nem egyetlen lényt alkotott, világa sok különböző dolgot és személyt foglal magába, hogy mindegyik másként részesüljön a kimeríthetetlen isteni lét- és értékteljességben, és mind együtt alkossa az isteni szépségnek és jóságnak azt a kiömlését, amit Isten kezdettől fogva szabadon elhatározott. Még az Ige megtestesülését se akarta az Atya csak önmagában és csak önmagáért, hanem szerves egységben az egész teremtéssel, hogy az Egyszülött Fiú sok testvér között váljék elsőszülötté (vö. Róm 8, 29; Kol 1,15-20). Az « Isten dicsőségének » fogalma, ahogy azt a « Kezdetek teológiájában » felvázoltuk (TKK II/6, 27-48.o.), eleve valószínűvé teszi tehát, hogy az üdvösségben, ahol a föltámasztott emberek egészen megvalósítják Isten teremtő akaratát, nem mint elszigetelt monádok találkoznak Istennel, hanem Isten bírását harmonikus és spontán emberi közösségben élik.

Ennek a várakozásnak felel meg a kinyilatkoztatás, mikor a Krisztusba öltözöttek életét nemcsak Krisztussal hanem egymással való közösségnek is mondja (Vö. *Sesboüé* és *Guillet* « Közösség » c. cikkét a Biblikus

Teológiai Szótárban). A tanítványok Krisztus ereje által már e földön közösségre jutnak (Fil 1,5-7; 2,1-4) és életük a végső teljes közösség és öröm felé fejlődik (1Jn 1,3-4). Csakhogy ezt a közösséget nem szabad a hangyaboly névtelen, személytelen kollektívumának gondolni. Isten az örökkévalóságon át különös módon Izrael és a pátriárkák Istene (Mt 22,32) marad, Krisztus Urunk a föltámadásban is a mi megváltónk és üdvözítőnk marad, aki testvéreinek és gyermekeinek vall minket (Lk 12,8; Zsid 2,11-12), Szent Pál tanítványai a túlvilágon is az apostol öröme, koronája és dicsősége maradnak (Fil 2,16; 4,1). Isten adománya, hogy az egyetlen Isten és ember között álló közvetítő, Jézus Krisztus erejéből mi is közvetítjük egymásnak az üdvösséget (vö. 1Kor 7,14), márpedig Isten kegyelmi adományai és meghívásai visszavonhatatlanok (Róm 11, 29). Fel kell hát tételeznünk, hogy a szülők és a gyermekek, a férj és feleség, lelkipásztor és hívei, testvér és testvér, barát és barát közti istenakarta közösség megmarad a feltámadásban is. Szent Ágoston és Szent Monika, Assisi Szent Ferenc és Pica asszony, Szent Bernát és Aleth a feltámadásban sem állnak idegenként egymás mellett: hogyan pusztítaná el ezeknek a kapcsolatoknak kegyelmi csodáját a halál? A keresztény nép Izrael hitét folytatva bízik benne, hogy a « könyörület napján » « visszakapjuk » azokat, akiket a halálban elvesztettünk (2Makk 7,29), és az « ének », mely a Jelenések Könyve szép szimbolikájában a dicsőségre feltámadt hívők életét kifejezi, nem párhuzamos hangok véletlenül találkozó összege, hanem felhívások és feleletek Isten felé szárnyaló, összecsengő dialógusa (vö. Jel 5,6-14).

Mindebben az üdvözültek feltámadására összpontosítottuk figyelmünket, hiszen a kinyilatkoztatás elsősorban erről beszél. De a kárhozottak feltámadása is meg-

követeli a többi teremtett személlyel való kapcsolatot. Az én minden fölé való helyezése és az Istennel való közösség ebben megnyilvánuló elutasítása mindig összefügg a világgal való istenakarta közösség hiányával is, rendesen mint annak okával, de mindig és szükségképpen mint annak következményével. Azért az Istentől távol álló örök élet elválaszthatatlan a teljes elszigeteltség élményétől. Az elszigeteltség azonban nem a kapcsolat hiánya, hanem a mindig felkínált kapcsolat tudatos kölcsönös elutasítása. Sohasem világosabb és sohasem kínosabb magányunk, mint mikor másokkal szoros együttélésben éljük meg, hogy semmi közünk sincs egymáshoz. Így a kárhozott örök életében nem a találkozás lehetetlensége, hanem a kényszerű találkozásban az alapélmény közölhetetlensége és a minden belső közösség hiánya fejezi ki a kárhozat alapbeállítottságát, a feltétlen és teljes önzést, és tapasztaltatja meg ennek az alapbeállítottságnak természetellenesen visszás voltát.

A feltámadottak életformájának társas jellege visszavezet a *testek feltámadásának* gondolatához. Ha a feltámadás más emberi személyekkel való önközlés lehetőségét igényli, megköveteli az én végleges létformájának testi voltát. Hogyan tudná a testiségre rendelt, de a testtől elválasztott « lélek » élményeit más, az anyagtól teljesen független, de mégsem « angyali » lelkekkel közölni? Az egyik nincsen közvetlenül jelen a másikban, mint Isten a teremtményben, és nem látjuk, hogyan hathatna az egyik emberi lélek közvetlenül a másikra. De nehezünkre esik elfogadni, hogy természetünk végső kifejlődésében rászorul arra, hogy Isten folytonos különös közbelépésekkel, fogalmak csodálatos gerjesztésével közvetítsen egyes, egyediségük börtönébe zárt fiai között. Ésszerűnek látszik azt mondani, hogy a feltámadott emberi személy közvetlenül érintkezik nem

csak Istennel, hanem a világgal, és a többi emberi személlyel is. Ebben az esetben a « test » éppen az a « szerve » az énnek, melynek segítségével a külvilággal kapcsolatba jut, és élményét anyagi közegen keresztül más feltámadt személyekkel közli, tehát megint csak térben ható energiarendszer, mely része az emberi személynek. De arról semmit sem mondhatunk, hogy miben áll, milyen jellegű a végső jövendőhöz tartozó megdicsőült test. A lényeg az, hogy ezen az energiarendszeren keresztül énünket, ahogy az a földi életben és az Istennel való döntő végső találkozásban megvalósult, feltárhatjuk más emberek előtt, és azok felismerhetik történeti azonosságunkat, egyedi jellegünket, élményünket. Teológiai szempontból semmi ellenvetésünk se lehet az ellen, hogy valaki azt gondolja, a feltámadt test kiterjedt valóság, mely valahol a térben létezik, él, mozog, meghatározott anatómiája van, szervekkel, szövetekkel, életműködésekkel. Ebben a feltevésben ésszerűnek kellene tekintenünk G. de Broglie okoskodását arról, hogy az emberek a föltámadás után lélegzenek, táplálkoznak, járnak-kelnek (« De fine ultimo humanae vitae », Paris 1948, 282-294). De közelebb vezet hitünk megértéséhez, ha jobban figyelembe vesszük Szent Pál tanítását, a földi test és a mennyei test gyökeres különbözőségéről (1Kor 15,39-53), az evangélium megjegyzéseit, melyek szerint a feltámadt Krisztus hol megjelent, hol eltűnt tanítványai szeme előtt (Mk 16,9. 12.14; Lk 24, 31. 36), a tanítványok sokszor nem ismerték fel Mesterüket, akit pedig láttak (Mt 28,17; Lk 24,16; Jn 20, 14; Jn 21,4. 12), és Magdolna nem a feltámadt Krisztus testének látása, hanem személyes hívásának felfogása folytán ismerte fel Mesterét (Jn 20,16). Ezek a tények arra engednek következtetni, hogy a feltámadt test nem meghatározott alakú, színű, érzékek alá eső, egy bizonyos helyre korlátozott valóság, hanem az én-

nek az a képessége, hogy a térben és időben tetszése szerinti módon kapcsolatban lépjen a külvilággal és az abban élő személyekkel, tehát annak az energiarendszernek, melyben ma élünk, gyökeresen megváltozott formája.

Mivel Isten testünk e végleges állapotáról semmit sem nyilatkoztatott ki, és tapasztalataink alapján sem férhetünk hozzá, *a feltámadt test természetrajzára vonatkozóan* a « docta ignorantia » az egyetlen felelős magatartás. A hagyományos tanítás, mely szerint a feltámadt test « romlatlan », « erős », « fényes » és « finom » (vö. *Schütz*, « Dogmatika » II, 663-666) annyiban igaz, amennyiben földi analógiákkal kifejezi a megdicsőültek testiségének tökéletes voltát. Azon sem érdemes tűnődni, hogy mennyiben « természetes » és mennyiben « természetfeletti » a test feltámadása, hiszen az egyetlen tényleges emberi létformát áthatja a természetfeletti célra való rendeltetés misztériuma. Csak azt a problémát kell még átgondolni, hogy mikor következik be a halottak feltámadása, és hogyan viszonylik a halálhoz: erre a kérdésre könyvecskénk VIII. fejezetében fogunk visszatérni.

A föltámadás értelmezésére vonatkozó eddigi meggondolásaink túlnyomóan *individualista* szempontokat vettek figyelembe: még a közösségek jövőjét is az egyén igényeire és várakozására való tekintettel szemléltük. Ezt a gondolkozásmódot a mai teológia egy jelentős iránya két okból *bírálja.* Először, mert eltávolodik a Szentírás eredeti gondolkozásformáitól, mely mindenek előtt a választott nép egészének jövője iránt érdeklődött. Másodszor, mert idegenül áll azzal szemben, ami leginkább fekszik a szívén sok mai embernek, akik ismét a világ, az emberiség, népük, osztályuk, csoportjuk javát tekintik életük céljának.

Az *első* kifogást nem tartjuk helyénvalónak. Merev archeologizmus volna azt követelni, hogy a szent írók szempontjai szükségképpen megszabják a mai teológiai kutatás kérdésfeltevéseit. A Szentírás évezredekkel ezelőtt élt emberekben felmerülő kérdésekre felelt, mi e felelet alapján igyekszünk meghatározni, mit mond Isten a mi problémáinkra. A helyes biblicizmus nem abban áll, hogy a mai ember olyan gondolatformákban kezdjen gondolkozni, mint egy harmadfél évezred előtt élt szemita nomád, hanem hogy a maga gondolatformáiban oldja fel a régi nomádnak adott isteni megvilágosításokat. Lévy-Bruhl óta tudjuk, hogy a primitív kultúrák erősebben kihangsúlyozzák a kollektív szempontokat, és a kultúra fejlődésével a társadalmak felfedezik az egyes személy értékét és igényeit. Helyes dolog volt tehát, hogy azt a tanítást, amit a próféták a közösség java iránt való érdeklődéssel fejtettek ki, az újkor teológiája individuálisabb problémafeltevéssel gondolja át.

Sokkal súlyosabban esik latba a *másik* ellenvetés. Ha az individualista (sőt talán a perszonalisztikus) gondolkodás megfelelt századunk első felének, ma ismét a kollektívum felé billen kortársaink érdeklődésének mérlege. Hiábavaló kérdés azon tűnődni, hogy ez fejlődést vagy hanyatlást jelent-e, a teológia feladata az, hogy alkalmazkodjék a hivők közösségének tényleges gondolatvilágához.

A legnagyobb szóba jövő kollektívum a *világmindenség.* A mai ember természetérzéke az anyagvilágot nemcsak mint tulajdon életének létfeltételét és színhelyét tekinti, hanem zárt egésznek látja, melynek önmaga is része. Fel kell tehát tennünk a kérdést, föltámad-e az anyagvilág, azaz része lesz-e a teremtés végleges jövőjében?

A Szentírás a kérdést nem teszi fel, de nem is hallgat róla teljesen, amennyiben találunk benne két témát,

melyek ha nem is adnak megoldást, mégis némi irányt adnak a kutató értelemnek. Az egyik téma a « világ végének » (Mt 13,40) fogalma. Az ég és föld elmúlnak (Mt 5,18), a világ mai alakja eltűnik (1Kor 7,31): « azon a napon az egek nagy robajjal megszakadnak, az elemek a tűz hevétől felbomlanak, a föld és ami rajta van, elenyészik » (2Pét 3,10). A szent könyvek ezekben a megjegyzésekben természetesen nem jövendő események előlegezett leírását akarják nyújtani, de mégis kifejezik a sugalmazott írók véleményét, hogy a világ mai alakja nem végleges, nem örökkévaló. — A másik téma az « új ég és új föld », « az igazságosság hazájának » várása (2Pét 3,13), mely az Izajás-apokalipszistől kezdve (Iz 65,17) a János-apokalipszisig (Jel 21-22) többször felbukkan a kinyilatkoztatásban. A világmindenséget a teremtő Isten szentségével összehasonlító hívő hajlik arra, hogy egyrészt az anyagvilág mai alakját ne tartsa véglegesnek, másrészt azt vallja, hogy a mindenség nem a maga erejéből, ma azt mondanánk, természetes fejlődés következtében jut el új, végleges formájára, hanem Isten « újra teremt mindent » (Jel 21,5), de úgy, hogy az új teremtés megfelel a ma létező teremtés belső igényeinek. Ahogy az ellentmondást szenvedő érték tör az ellentmondástól való szabadulásra, a bűnös emberiséget hordozó természet « sóhajtozik és vajúdik » a « hiúságtól », azaz a belső valóságának nem teljesen megfelelő létformától való szabadulás után (Róm 8,19-22).

Ezeket az elszórt, odavetett megjegyzéseket egységes képbe tudjuk rendezni az Isten dicsőségének látóhatárában (vö. « A kezdetek teológiája », TKK II/6, 29-39). Isten nemcsak a szellemi élet létfeltételét és eszközét látja az anyagban, hanem kedve telik benne, mint önnön értékteljességének kiáradásában (Ter 1,3. 10.13.19.22.25.). Ezért elgondolható, hogy az anyag

nem semmisül meg, hanem tökéletes formában fennmarad. Nem egy természettudós a keresztény világnézettől függetlenül azt tartja, hogy a világmindenség anyaga megvolt a mai világrend megvalósulása előtt is, számunkra elgondolhatatlan állapotban. Mi is valószínű feltevésnek tekintjük, hogy a mai világrendnek entrópia vagy más ok miatt bekövetkezendő megszűnte után fennmarad a megújult anyag, valami számunkra elképzelhetetlen állapotban. Ezt a végső megújulást, a test feltámadásával kapcsolatban, « a világmindenség feltámadásának » nevezhetnénk.

A másik nagy közösség, melyhez tartozunk, az *emberiség*. Már kifejeztük meggyőződésünket, hogy a kinyilatkoztatás nem biztosít bennünket, hogy beteljesedik-e a vágy, mely mindnyájunkban él és amiért Isten akarata szerint mindnyájunknak küzdenünk kell, hogy az emberiség már itt a földön szebb, gazdagabb, szabadabb, elégedettebb és kiműveltebb életet tudjon magának kialakítani. De hisszük, hogy akármilyen lesz is az emberiség állapota itt a földön, Isten mindig életben fog tartani egy « maradékot », mely a földi életen keresztül eljut a teljes emberi érettségre, megvalósítja magában Isten teremtő tervét, és a halál után belép Krisztus által a Szentlélekben az Atya dicsőségébe. Az évezredek során percről percre gyarapszik a « hazaérkezett » új emberiség, mely még számban is sokszorosan felülmúlja az itt « vándorló » emberiséget. Ez a « nagy sereg » (Jel 7,9) nemcsak azokból áll, akiket az Egyház az ige hirdetésével és a szentségek kiszolgáltatásával megszentelt, hanem azokból is, akik, ha nem is hallottak soha Krisztusról és az ő egyházáról, mégis, egy, csak Isten által ismert módon, kapcsolatba kerültek Krisztus Urunk húsvéti misztériumával és így, tudtukon kívül Krisztus által az egyházban üdvözülnek. Sokaságuk nem szervetlen tömeg: Isten választotta ki őket,

hogy természetes és kegyelmi jellemvonásaik egybefutó, egymást kiegészítő különbözőségével kifejezzék az isteni értékteljesség teremtett képét, és életük « szimfóniájával », egybecsendülő harmóniájával a Szentháromság belső életének teremtett mását alkossák. Mikor Krisztus misztikus testének minden élő tagja feltámad, bennük az emberiség jut el a feltámadás dicsőségére.

Elevenebben megéljük azokhoz a közösségekhez való tartozásunkat, melyek egy bizonyos embercsoportot egyesítenek és különböztetnek meg a többiektől, mint pl. a nép, az osztály, az egy foglalkozást gyakorlók közössége stb. Elvárhatja a hivő ember, hogy népe « feltámad »? Semmi esetre sem abban az értelemben, ahogy a két világháború között volt szokás mondani, « hiszek egy isteni örök igazságban, hiszek Magyarország feltámadásában », mert az isteni igazságosság nem teszi örökkévalóvá a történelem folyamán kialakult politikai képződményeket, még akkor sem, ha vétek nélkül volnának. Lehet azonban a csoport feltámadását várni egy más, nem intézményes valóságát tekintő és nem földi megmaradást váró értelemben. A honfitársaival idegenben találkozó magyar nemegyszer megéli, megmosolyogja vagy megkönnyezi, hogy van bennünk valami közös vonás, ami nincs meg másokban. Isten természetes adottságainkon, történelmünk csiszoló munkáján át, vallásosságunk hagyományai segítségével oltott belénk képességeket, törekvéseket, bizonyos gondolkozásmódot, szóval életformát, mely egyesít bennünket és elválaszt a többiektől. Ez az életforma, mint minden létező valóság, Isten értékteljességének kisugárzása, mely kiegészíti a többi nép életformájában megtestesült istenhasonlatosságot, része Isten a világban tündöklő dicsőségének. Aligha van józan ember, aki azt tartaná, hogy azoknak a magatartásoknak összege, amiben a magyarok történetük egy bizonyos pillanatában élnek, mindenestül méltó

volna az Isten országba való bebocsájtásra. De az is túlzottan borulátó volna, aki azt állítaná, hogy a magyar emberben akkor teljesedik be Isten üdvözítő akarata, ha kivetkőzik nemzeti jellegéből és más népek módjára, vagy valami általános jellegtelen módon lesz emberebb emberré, szent emberré. Ésszerű dolog tehát feltételezni, hogy a « magyar szentekben » (azaz az Isten látására testben és lélekben felemelt magyar emberekben) nemcsak egyéni sajátosságuk marad az Isten dicsőségének az örökkévalóságra szánt megvalósulása, hanem a folyatékosságaitól megtisztult magyar jelleg is mint a Szentek Egyességének egyik, a többit kiegészítő formája fog megmaradni. Ebben az értelemben népünk, osztályunk, családunk stb. a krisztusi ember ideáljába szervesen beilleszkedő jellegére is kiterjeszthetjük a föltámadás várását.

V. AZ ÍTÉLET

« Az ember számára az a rendelkezés, hogy egyszer haljon meg, és utána ítéletben legyen része » (Zsid 9, 27): ez a mondat olyan igazságot mond ki, mely élénken jelen van a hivő közösség tudatában, és melyet a hagyományos homiletika és ikonográfia részletesen kiaknázott.

A téma lassan jegecesedett ki *Izrael történetszemléletéből.* (Az ítéletre vonatkozó szentírási tanítás egyik legjobb kifejtése *R. Pautrel* és *D. Mollat* cikke, « Jugement »: Dictionnaire de la Bible, Supplément, 4, 1321-1394.) A zsidó vallásosság egyik alapvető meggyőződése volt, hogy Isten a viszontagságokat használja fel arra, hogy az eltévelyedett népet visszavezesse a szövetséghez

való hűségre. Így alakult ki a négyütemű elbeszélés-séma, mely Izrael legrégebbi történeti hagyományai szokásos keretét képezi: Izrael vétkezik; Isten a természetes csapások, illetőleg az idegen népek ellenséges jelenléte révén meginti; Izrael megtér és irgalmat kér; Isten megbocsájt és újra megadja a békét (vö. pl. Bír 2,11-19). Ez a felfogás, melyet a Másodtörvény elméletileg is megfogalmaz (MTörv 27-28), a keresztény hagyományban is visszhangra talál: gondoljunk pl. arra, hogy hogyan értelmezte Zrinyi Miklós a « szigeti veszedelem » történelmi jelentőségét. A felfogásnak az az alapja, hogy Jahve bírája népének. « Én, az Úr, a te Istened, féltékeny isten vagyok; azoknak vétkét, akik gyűlölnek engem, megtorlom fiaikon, unokáikon és dédunokáikon. De ezerízig irgalmasságot gyakorlok azokkal, akik szeretnek és megtartják parancsaimat » (Kiv 20,5-6).

Isten nemcsak a választott nép egészét ítéli meg állandóan a történelmen keresztül; az isteni bíró szerepe, különösen a próféták teológiájában, két irányban is kitágul. Isten egyrészt a többi nemzetet is bünteti, illetőleg jutalmazza (Iz 24), másrészt az egyes ember sorsát is úgy alakítja, ahogy ki-ki megérdemli (Ez 18).

Az állandóan ítélő Isten szerepét a *próféták* (pl. Ózeás) a sokaság felett igazságosan bíráskodó vezér eljárásának a joghagyományban rögzített elemei segítségével szemléltették: a vádat és minden védekezés meghiúsulását követi az ítéletmondás és az ítélet végrehajtása. Isten ítélkező jelenléte az « Úr napjának » kategóriájában kozmikus arányú teofániává válik (pl. Szof 1; Óz 5). Minden nap az Úré, de különösen azokat a pillanatokat hívjuk « az Úr napjának », melyekben Isten megtapasztaltatja velünk, hogy törvényének megtartása a mi javunk, törvényének megszegése a mi bajunk. Ez nem utolsó sorban a nagy megpróbáltatások idején következik be (1Kir 8,44-51; 2Kir 19,3). Ha egy személy

vagy egy nép véglegesen szembefordul az Isten akaratával, akkor az Úr napján végleges sorsa mutatkozik meg (1Kir 9). A fogság előtt a « végső időkre » (Óz 3,6; Iz 2,2; Jer 23,20), ill. az « utolsó napokra » (Ez 38,26) való hivatkozás mégsem jelenti Istennek a történelem végét jelző végleges közbelépését, hanem csak a « végre is » kifejezéssel egyértelmű, mint mikor azt mondjuk, hogy aki a közlekedési szabályokat semmibe se veszi, előbb-utóbb, az idők folyamán, majd megkeserüli.

A *fogság utáni időkben* az üldözések légkörében megszületnek az ítélet apokaliptikus leírásai (Dán 12). Látva, hogy Isten a földön nem juttatja diadalra a jót és nem torolja meg a gonoszságot, a nép várakozása mindinkább a világ végén, a halál után megnyilvánuló igazságtétel felé fordul (Bölcs 4-6).

Krisztus Urunk igehirdetésében igen gyakori és sok formában jelenik meg az életet és történelmet lezáró ítélet képe, mint bizalomra és óvatos vigyázatra intő motívum (Mt 19,28-29; 24,29-31; 25,31-46; Mk 13,32-37; Lk 17,22-37). A szinoptikusok szerint az Úr Jézus felhasználja az apokaliptikus leírások formaelemeit, de módosítja, elmélyíti az ábrázolt valóság fogalmát.

A törvényhű ószövetségi zsidóság magára nézve elsősorban a szabadulást várta az ítélettől, ellenségei számára tartogatta a megtorló igazság gyakorlását. Jézus tanítványait figyelmezteti, hogy vigyázzanak, ne tegyék ki magukat a szigorú ítéletnek (Mt 5,26; 7,14; 18,34; 7, 22; Mk 10,23; Lk 12,59; 13,24). Az ószövetségben az Atyaisten a bíró; Jézus néhol megtartja ezt a szereposztást (Mt 10,32), de legtöbbször önmagát állítja az ítélet középpontjába, ő fog ítélni (Mt 7,23; 24,30; Mk 13,26; Lk 21,27), és az ítélet tárgya elsősorban az egyes személyeknek vele szemben tanusított magatartása lesz (Mt 10,32; Mk 8,38; Lk 9,26; 12,8). Az ószövetségi ítélet igen gyakran a törvény (külső) megtartását veszi

tekintetbe, Jézus elsősorban a belső megtérést (Mt 11, 20; 12,41; Lk 11,29-32), a beléje vetett hitet (Mt 8, 10-11; Mk 16,16; Lk 18,8), tehát a szív értékét (Mt 15, 19; 5,22.28.44) tekinti az ítélet tárgyának. A « régiek » számára az ítélet főleg a külső politikai katasztrófákban testesült meg, Krisztus Urunk két irányban is megváltoztatja ezt a gondolkozásmódot. Egyrészt az ítélet a jövendőben, a világ végén vár reánk (Mt 13,40), tehát olyan magatartást követel meg, ami csak a jövőben fenyegető veszéllyel szemben ésszerű (Mt 25.14; Mk 13, 23; Lk 12,35-40). Másrészt őbenne már itt van a mennyek országa, és így az ítéletet magára vonó döntés a jelen perc felelősségteljes feladata (Mt 4,17; Mk 1,15).

A *Szent-Pál-i levélgyűjtemény* hű marad az ítélet apokaliptikus díszleteihez: a harsonazúgás (1Tessz 4, 16), az ellenségeit szája lehelletével elsöprő Messiás (2Tessz 2,8), a lángoló tűz (Zsid 10,27) ebből a hagyományos kelléktárból kerültek ki. Teológiai szempontból jelentős, hogy ezekben a művekben az ítélet főként a teremtés és megváltás nagy művének befejezése. « A vég » akkor következik be, « ha majd minden alá lesz neki vetve, és maga a Fiú is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki, hogy Isten legyen minden mindenben » (1Kor 15,28). Az üdvözítő ugyan már keresztjén diadalmaskodott minden ellenállás fölött (Ef 1, 20-22; Kol 2,14), mégis, « azon a napon majd eljön, hogy Isten dicsőségét megmutassa szentjeiben és csodálatos hatalmát híveiben » (2Tessz 1,9-10). Az ítéletben tehát nem annyira az egyes embersorsok eldöntése a fontos, hanem inkább az üdvözítő akaratához hű Isten végzésének végleges megnyilvánulása (Róm 2,5).

Különösen a Rómaiakhoz írt levélben központi jelentőséget kap a kérdés, mi teszi az embert igazzá és felmentő ítéletre alkalmassá. Szent Pál ismétli a hagyományos igazságot, mely szerint Isten « kinek-kinek tet-

tei szerint fizet » (Róm 2,6-11), mely a szinoptikusoktól (Mt 16,27) az Apokalipszisig (Jel 2,23) jelen van az Újszövetségben is, és alapvető fontosságú az ítélet megértésére. De a törvény bálványozásával szemben hangsúlyozza, hogy Isten az élő hitet keresi Krisztus tanítványaiban. « Ha száddal vallod, hogy Jézus az Úr, és szívedben hiszed, hogy Isten feltámasztotta a halálból, üdvözülsz » (Róm 10,9). A jó tettek fontosak, mert az élő hit bennük nyilatkozik meg.

A *Szent János tanítását* közvetítő könyvekben (a negyedik evangéliumban, a Levelekben és a Jelenések könyvében) az ítélet fogalmának különös jelentősége van, ami már a « törvényszéki terminológia » bő használatában is megmutatkozik: az « ítélet », ill. « ítélni » szavak 31 esetben fordulnak elő, és folyvást visszatérnek a « tanúságtétel », a « bizonyítás », a « vádlás », a « szószóló » és « bíró » szavak. Szent János úgy mélyíti el az ítélet teológiáját, hogy látszólag ellentmondó állításokat helyez egymás mellé, és így vezet a szintézis, és ebben a fogalmak igazi értelmének feltárása felé.

Központi jelentőségű ez a szöveg: « Nem azért küldötte el Isten Fiát e világra, hogy elítélje a világot, hanem hogy üdvösséget szerezzen a világnak. Aki hisz benne, az nem esik ítélet alá, aki azonban nem hisz, már ítéletet vont magára, mert nem hitt az Isten egyszülött Fiában. Ez az ítélet: a világosság a világra jött, de az emberek jobban szerették a sötétséget, mint a világosságot, mert tetteik gonoszak voltak » (Jn 3,17-19).

Úgy tűnik, hogy az ítélet már most folyik, és ez az állítás ismételve megerősítésre talál: « Most van az ítélet a világon » (Jn 12,31), « a világ fejedelme ítélet alá esett » (Jn 16,11). Mármost, Szent János is minduntalan utal az « utolsó napra » (Jn 6,39.40.44.54; 11, 24; 12,48) és az ítéletet a szokásos kozmikus jelenségek segítségével írja le (Jel 11,15-19; 20,11-15). A két taní-

tás együttes értelme, hogy Krisztus jelen van a világban, és a vele szemben elfoglalt álláspont megkülönbözteti, szétválasztja a fény fiait és a sötétség gyermekeit, és a két csoportot különböző sorsra szánja, tehát megítéli. A jövendő ítélet voltaképpen csak nyilvánosságra hozza a jelen ítélet érvényét. Már most is Isten fiai vagy ellenségei vagyunk, az ítélet napján csak megnyilvánul az, amivé földi életünkben váltunk (1Jn 3,1-3). Jézussal való baráti viszonyunk már most megokolja hogy « örömmel és bizalommal várjuk az ítélet napját, mert amilyen ő, olyanok vagyunk mi is ezen a világon » (1Jn 4,17). Aki « Krisztusban marad », az bizalommal lehet iránta, hogy « eljövetelekor » nem kell szégyent vallva távoznia tőle (1Jn 2,28).

Ez az ítélet az Atya műve: Jézus nem ítélkezik, (Jn 8,15), csak tanúskodik az Atya előtt (Jn 5,23; 8,18); de azt is olvassuk, hogy « az Atya nem ítél el senkit, hanem egészen a Fiúra bízza az ítéletet » (Jn 5,22; vö. 5,27); sőt, « van annak bírája, aki elvet és nem fogadja el szavaimat, a tőlem hirdetett tanítás ítéli majd meg az utolsó napon » (Jn 12,48). Az Atya ítél, mert igazzá teszi az embert és magához fogadja azokat, akik befogadták a Fiút; Krisztus ítél, mert a vele való földi viszony csírája a vele való mennyei viszonynak; a tanítás ítél, mert az üdvösség vagy kárhozat attól függ, hogy elfogadtuk-e vagy sem.

A jelen földi élet Isten akaratából meghatározza az ember jövendő, másvilági sorsát. Ha azt mondjuk, hogy « Isten meg fog bennünket ítélni », antropomorf, drámai ábrázolással fejezzük ki, hogy Istennel szemben való állásfoglalásunk halálunk pillanatában végleges és megváltozhatatlan érvényre jut, és ennek jelentőségét mindörökre tapasztalni fogjuk.

A Szentatyák és a középkor teológiája igen gyakran visszatér az ítélet fogalmához, anélkül hogy kifejezetten a kutatás középpontjába helyezné. (Máig is igen jól használható *J. Rivière* összefoglaló bemutatása, « Jugement, Tradition patristique »: Dictionnaire de Théologie Catholique 8, 765-1804). Kétségbe nem vont alapbiztonság, hogy az egyes ember (és az emberiség) mai, ideiglenes állapota különbözik jövendő, végleges állapotától; hogy a két állapot összefügg, az első meghatározza a másikat; hogy az Atya, Krisztus által, a Szentlélekben, nemcsak a földi Krisztus-követést adományozza ingyen kegyelemmel választottjainak, hanem annak is oka, hogy a földi Krisztus-követés folyamatosságban legyen a mennyei Krisztus-közelséggel. Ennek az egységes meggyőződésnek a kifejtésében két áramlatot különböztethetünk meg. Az egyik arra hajlik, hogy az ítélet apokaliptikus leírását lehetőleg betűszerinti értelemben olvassa; a másik inkább tudat- és érzésvilágunkban a jövőben lejátszódó események szimbolikus leírását látja benne. A két áramlat közötti különbség szinte soha sem tudatos, nincs is köztük igazi éles elválasztó vonal, inkább mind a két irányzatban jelen levő meggondolások hangsúlyozásában különböznek. A hagyományos teológia nem tudott választani a két irányzat között, elsősorban mert a hermeneutika problematikája nem talált benne végleges megoldást.

Annál tanulságosabb a dogmafejlődés a jó tettek és a jutalom, a bűn és a büntetés között fennálló összefüggést illetőleg, ami alapvető fontosságú az « ítélet » megértésére. A teológiai kutatás ebben a pontban nehéz feladat előtt állott, amennyiben a Szentírás két tanítását kellett összeegyeztetnie.

Az egyik állítás azt hangoztatja, hogy Isten mindenkivel tettei szerint bánik (Mt 16,27; Róm 2,6; 14,10-12; Jel 2,23), azaz a jó tetteket megjutalmazza és a

rossz tetteket megbünteti « Isten nem hagy magából gúnyt űzni: amit az ember vet, azt aratja » (Gal 6,7-10). A jó tettek méltóvá teszik az embert az Isten országára (2Tessz 1,5), és ezért az örök élet a jó tettek jutalma, bére, díja (Mk 9,40; Lk 6,23; 1Kor 3,8; 9,24; Zsid 10,35; 2Jn 8,9), győzelmi koszorú, melyet az erkölcsi törvényt megtartó ember Istentől mint igazságos bírótól várhat (2Tim 4,8).

A második állítás azt mondja ki, hogy az örök élet « Isten kegyelmi ajándéka Jézus Krisztusban, a mi Urunkban » (Róm 6,23); az, amit ebben az életben Istenért elviselünk, nem méltó az eljövendő dicsőségre, mely majd megnyilvánul rajtunk (Róm 8,18). A keresztény, mikor az Isten akarata szerint töltött élet után Isten színe elé jut, nem mondhat mást, mint hogy « mihaszna szolgák vagyunk, hiszen csak kötelességünket teljesítettük » (Lk 17,19).

Szent Ágoston volt az első, aki kifejezetten foglalkozott a két állítás összeegyeztetésével. Róm 8,30-31 magyarázata során kifejti, hogy amint hálásak vagyunk Istennek azért, amit már megadott nekünk, úgy adósunknak tekinthetjük őt arra nézve, amit még várunk, hiszen megígérte nekünk, hogy részesít a saját életében. Sőt, még azt is mondhatjuk Istennek, « add meg, amit megígértél, mert én megtartottam, amit parancsoltál »- csak nem szabad elfelejtenünk, hogy Isten műveli bennünk saját törvényének megtartását, hogy jutalmat adhasson érte (Sermo 158, c.2: PL 38,863). A zsoltáros szavai, Isten « kegyelemmel és irgalommal koszorúz » (Zsolt 103,4), alkalmat adnak Szent Ágostonnak arra, hogy megalkossa sokat idézett kifejezését: Isten saját ajándékait koszorúzza meg bennünk, mert az ő kegyelme visz rá, hogy a helyest akarjuk és cselekedjük (Fil 2,13), és ez az Istentől előidézett szabad akarás és cselekvés a

jutalom alapja (« De gratia et libero arbitrio », c.9: PL 44,893).

Szent Tamás még jobban elmélyíti ezt a tanítást (STh 1-2, q.114, a.1-3). Nem ugyanabban az értelemben szerzünk érdemeket a jutalomra, mikor Istenről és mikor emberekről van szó. Emberi viszonylatban mi magunk szolgáltatunk valamit, ami méltó a fizetésre; Istennel szemben csak az ő ajándékaira hivatkozhatunk. Az emberi szolgáltatás és fizetés azonos értékűek lehetnek; de nincs olyan pusztán emberi tett, ami összehasonlítható volna a végtelen jutalommal, az Isten bírásával. Azért aki a bűn állapotában van, nem szerezhet igazi érdemeket az örök életre: csak annak az élete arányos legalább távolról az isteni jutalom nagyságával, akit a kegyelem Krisztus élő tagjává, Isten gyermekévé, az isteni természet részesévé tett. Végül az emberekkel szemben szolgáltathatunk valamit, ami nekik hasznos, és azért elvárhatjuk, hogy ők is hasznunkra legyenek; de Istennek nincs szüksége szolgálatunkra. Ezért nincsenek igazi jogaink Istennel szemben, nem követelhetünk tőle semmit, a jó tettek és az örök élet viszonya nem hasonlítható adás-vevéshez. Isten voltaképpen csak magának tartozik azzal, hogy hű maradjon elhatározásához, melyből kifolyólag kegyelmeket adott nekünk, hogy érdemeink által üdvözülhessünk; Isten magának tartozik azzal, hogy megtartsa ingyen irgalomból tett ígéreteit. Tehát Isten igazságos bíró, de az ő igazságossága csak analóg módon hasonlítható össze az emberek között érvényes igazságossággal, aminek a révén az igazságos ember egy másik személynek megadja, ami azt megilleti, ami annak kijár.

A *protestantizmus* fellépését követő évszázadokban az érdem mivoltára vonatkozó kutatás némileg megmerevedett. A hitújítók szerint (a « sola fides » elve abszolutizáló alkalmazása következtében) az emberi tet-

tek sohasem lehetnek alkalmasak az örök élet kiérdemlésére; a bűnös ember teljesen megromlott, nem tehet semmit, sem bűnei megbocsájtása előtt, sem azután, ami miatt jutalom illetné őt. Nézetük szerint Isten csak elítélheti az embert, ha nem tudja be neki hite révén Krisztus helyette elszenvedett halálát. Ezzel szemben a trentói zsinat egyháza nyomatékosan kihangsúlyozta, hogy a megigazult ember kiérdemelheti az örök életet (DB 809-810); a népies igehirdetés néha talán még túlzott is ennek az igazságnak magyarázatában, és az emberi bíró és az isteni bíró ítélete között fennálló hasonlóságot csaknem az azonosságig fokozta. Az utolsó évtizedekben ez a szélsőségekben való megmerevedés némileg feloldódott, és a keresztény élet krisztocentrikus felfogása megkönnyítette egy harmonikus szintézis kialakulását. A katolikus hagyományban való elmélyedés megvilágította az érdem és az igazság fogalmának analóg voltát: vö. pl. *W. D. Lynn*, « Christ's Redemptiv Merit, The Nature of its Causality » (Roma 1962); protestáns részről, az egyoldalúan polémikus magatartás feladása révén néhány gondolkodó a katolikus teológus számára is elfogadható módon fejti ki az örök életre vonatkozó érdem fogalmát: különösen *P. Y. Emery*, Taizé-i kálvinista szerzetesteológus könyvére, « Grâce de Dieu et responsabilité de l'homme » (Neuchâtel 1962) gondolunk. Ez a kutatás megmutatta, hogy a « jó tetteket » nem önmagukban, mint emberi szolgáltatást kell tekinteni, hanem mint a megfeszített Krisztus életében való részesedést; a « jutalom » nem akármilyen kielégülés megszerzése, hanem a feltámadt Jézus életében való részesülés. Az érdem és a jutalom között való viszony tehát voltaképpen Krisztushoz való viszonyunk földi és mennyei szakaszának folyamatosságával egyértelmű.

Mindez lehetővé teszi, hogy helyesen értelmezzük az ítélet szokásos képét.

Mindenek előtt az ítélet *szemléletes, érzékekkel tapasztalható elemeit* választhatjuk el, mint metaforikus kifejezésmódot, a kifejezett tartalomtól. Ezek a metaforák hasznosak, mert segítségükkel több elvont fogalmat mint egyetlen konkrét képzetet fogunk fel, de tévedés volna betűszerinti értelemben értelmezni őket. Az ítélet pusztán a szellem síkján, tehát az ismeret és az akarás kategóriáiban játszódik le, tehát nem látható és hallható történések sorozata. Az apokaliptikus leírások egyes részleteinek nem kell külön-külön szimbolikus értelmet tulajdonítani, azaz a leírás nem allegória. Sok részlet csupán az emberi ítélkezéssel való hasonlóságot emeli ki. Mikor pl. azt olvassuk, hogy « a törvényszék leült és felnyitották a könyveket » (Dán 7,10) ez csak azt jelenti, hogy az ítélet hatalommal, tekintéllyel, és a tényállás teljes ismeretében történik. Más metaforáknak teológiai jelentésük van. Az a körülmény, hogy az Emberfia « az ég felhőin » közeledik (Dán 7,13; Mk 14, 62), az ítélő Messiás isteni méltóságát érteti meg.

Az ítélet leírásának *jogi kategóriái* már nemcsak metaforikus értelműek, de nem is azonos, univok értelemben alkalmazzuk őket az isteni ítéletre. Az analógia alapja, hogy a jutalom és a büntetés teljesen megfelel a jótettek és a bűnök adottságának, és Isten akaratán alapulnak. Az analógia azonban nem egyformaság. Az emberi ítéletben szükség van arra, hogy a bíró különös, meghatározott módon gyakorolt eljárással jogokat és kötelezettségeket hozzon létre. Erre az isteni ítéletben nincsen szükség.

Elsőnek azt kell antropomorf közlési formának minősíteni, hogy Isten ítélőszéke előtt vádlók, védők, tanúk lépnek fel, a vádlottak tagadják a nekik betudott vétket, és Isten indokolja ítéletét. Isten szeme előtt az

egész történelem mint örök jelen áll, tehát az ilyen perrendtartásnak nincs szerepe nála. Az ítélet egyetlen, oszthatatlan és mégis teljes isteni tett, mely a tényeket látja, értéküket felbecsüli, az igazságtevésre vonatkozó követelményeiket akarja és életbe lépteti. Mikor a Szentírás ezt a tettet dialógikus eljárás módjára mutatja be, elsősorban azt tanítja, hogy Isten ítéletében kimagasló módon megvalósulnak az igazságosság követelményei, melyeket az emberi igazságszolgáltatás több tényező közreműködésével igyekszik elérni; másodsorban felhívja a figyelmet, hogy aki Isten színe előtt áll, Istenben az isteni ítélet tartalmát, helyes voltát és következményeit is látja és (ha gyűlölettel is) elfogadja.

Az egyes jótettek és bűnök figyelembevételét sem kell úgy értenünk, mintha Isten az egyes jó és rossz tetteket egyedi történetiségükben, elszigetelten nézné, és számuk és súlyuk szerint összegezné. Tudjuk, hogy ha egy bűnös megtér, Isten « nem emlékszik többé gonoszságaira » (Ez 18,22), és hogy ha egy igaz nem működik közre az állhatatosság nagy kegyelmével (vö. DB 806) és elbukik, Isten « nem emlékszik többé az igazságra, melyet tettekre váltott », és későbbi vétke miatt kárhoztató ítélettel taszítja el magától (uo. 24). Az ítélet tehát azt az állapotot tekinti, melyben az ember Isten elé lép. Ez nem jelenti azt, hogy az előző tettek nincsenek tekintetbe véve. Az ember minden pillanatban olyan, amilyenné magát tettei révén faragta, a múlt mindig nyomot hagy a jelenen; amit most teszek, az csak úgy érthető, ha múlt tetteimmel hasonlítom össze, hiszen jelen állásfoglalásom előbbi magatartásomra épít, vagy azt rombolja le. Ha ezt az igazságot apokaliptikus metaforák segítségével akarjuk kifejezni, azt mondhatjuk, hogy a mi mostani állapotunk könyv, melyet előző tetteinkkel írtunk, mérleg, melynek serpenyőiben benne van mind az a jó és rossz, amit műveltünk.

Az emberi ítélet hatására a jók és a rosszak szétválnak. A halál után már nincs szükség arra, hogy Isten új és kifejezett közbelépéssel előidézze ezt a szétválasztást, mert hiszen a jók és a gonoszok önmagukban véve különböznek egymástól; Szent János azt mondaná, mint a fény és a sötétség. Még arra sincs szükség, hogy Isten külön kinyilatkoztatással nyilvánosságra hozza ezt a különbséget. A földi életben a külső látszat eltakarta az igazakat és a bűnösöket elválasztó űrt. Az igazságot fedő látszat azonban testi létformánk következménye. A testiség nélkül élő emberi én olyannak látszik, amilyen valójában, és az Istennel való egyesülés beteljesedésére méltó ember máris elvált a magát az isteni egységből kizáró embertől.

A halál után még csak arra sincsen szükség, hogy egy külső tekintély új külön közbelépéssel határozza meg, milyen legyen az egyes emberek végleges sorsa, mert hiszen Isten ellentmondana önmagának, ha eltaszítaná magától azt, aki elfogadta kegyelmi meghívását és fiúi szívvel adja át magát neki; Isten nem tudja odaajándékozni magát az olyan embernek, aki mindvégig nyakasan visszautasította az Istennel való egységet, és nem akar tudni Istenről.

A hagyományos felfogás az ítéletet bizonyos időpontban bekövetkező, bizonyos időtartamot betöltő, érzékekkel is észlelhető eseménynek tekintette, mely figyelembe veszi az előzményeket, de melynek tartalmát nem lehet előre látni, és mely teremtő szabadsággal határozza meg azt, ami utána következik. Ebben a feltevésben nehézséget keltett, hogy az ítélet egyrészt a világtörténelem végpontját jelenti, másrészt már a halál pillanatában minden ember számára megszabja végleges sorsát. A nehézséget a teológia úgy oldotta meg, hogy két ítéletet különböztetett meg. A « *külön ítélet* » az

egyes ember életét zárja le; az « *utolsó ítélet* » kozmikus, általános érvényű és nyilvános megvalósítása az igazság követelményének.

Ebben a fejezetben, a Szentírás és a hagyomány fényében, némi módosítást ajánlottunk az ítéletnek régebbi magyarázatára vonatkozóan. Nézetünk szerint Isten mindig megítéli az embert, amennyiben életünk minden egyes pillanatban tárgya Isten helyeslő, illetőleg rosszaló tekintetének. Ez az ítélet a földi élet tartama alatt változik, amennyiben mi változhatunk, és rejtve marad, amennyiben nem tudjuk csalhatatlan biztonsággal, vajon a kegyelemben élünk-e vagy sem. A halál pillanatában azonban Isten ítélete módosíthatatlanná válik, és az ember előtt is feltárul. Amint a földi életben voltunk a világ számára, azaz közvetlenül tapasztaltuk az érzékelhető valóságot, úgy a halál percétől kezdve « jelen leszünk Istennek », amennyiben bizonyos közvetlen tapasztalatunk lesz az isteni valóságról (vö. 2Kor 5,6-9), ami természetesen nem szükségképpen azonos a boldogító Isten-látással. Aki pedig közvetlenül találkozik Istennel, az megtapasztalja, hogyan ítéli meg Isten az életét. Amint aztán az egyes ember a többi a halált túlélő emberi énnel és közösséggel kapcsolatba jut, a feltámadásban mindenki előtt feltárul végleges valóságunk, és magunk is ráébredünk arra, hogy milyen mindenki más végleges valósága.

Az ítélet tehát a mi életünk, ahogy Istennek kedve telik benne vagy nem telik benne kedve, ahogy Isten kegyelméből szabad elhatározásaink gyümölcseképpen egyre módosul, ahogy a halálban Isten akaratából, de természetszerűen és önként, végső jövendő állapotunkba torkollik, és itt a feltámadásban az egész világ előtt nyilvánvalóvá válik. A « külön ítélet » és az « utolsó ítélet » tanítása két drámai jelenetbe sűríti ennek az előttünk kibontakozó valóságnak két jellegzetességét.

Az egyik az, hogy Isten végzése következtében végérvényes, és mint ilyet fogjuk megismerni. A másik, hogy életművünk az egész teremtés sikerült vagy veszendőbe ment része, Isten mint ilyet látja, és mint ilyen lesz számunkra és az egész világmindenség számára nyilvánvaló.

VI. AZ ÜDVÖSSÉG

Az « üdvözöllek » kifejezés jelentése: « kívánom, hogy « üdvöz-légy », azaz legyen üdvben részed. Csakhogy az « üdv » szó a magyar nyelvben kizárólag vallási értelemben használatos, és ez sajnos azt jelenti, hogy a legtöbb ember semmit sem ért rajta. Nyelvhasználatunkban inkább a « jó » jelző különböző összetételeivel fejezzük ki azt, amit eredetileg az « üdvösség » jelentett. Annak van « üdvben » része, aki minden kívánatos « javat » birtokol, tehát minden szempontból « jól-lakott », « jó-módú »; aki minden képességét csorbítatlanul és csonkítatlan módon kifejlesztve « jó-létre » jutott; aki harmónikusan beilleszkedett egy « jól-eső » környezetbe; aki mindennek tudatában maradéktalanul « jól-érzi » magát; és aki nemcsak véletlenül került ebbe az állapotba, hanem akit mint « jóra való » embert mindez meg is illet.

Nincs ember, aki közömbös tudna maradni ezzel az értékteljességgel szemben, sőt, minden igyekvésünkkel feléje törekszünk, bár tudjuk, hogy ebben az életben « utópia », mert soha sehol meg nem valósul maradéktalan és végleges módon. Székhelye a « mennyország »: a szó eredetileg eget jelentett, de jelenleg egészen elvesztette kozmográfiai értelmét, és csak állapotot jelent, elvonatkoztatva attól, hogy helyhez lehet-e kötni a tér kategóriájában.

A hit azt tanítja, hogy ez a mennyei üdvösség *elérhető*, de nehéz küzdelem árán elérhető valóság; hogy *Istennel* való viszonyunk vetülete; hogy a *túl*-világra tartozik, amennyiben csak a halál után tárul fel; és hogy a *más*-világon található, amennyiben bár csak a tapasztalásunk alapján formált kategóriákban beszélhetünk róla, de ezeket a kategóriákat csak analóg módon alkalmazhatjuk rá, mert a jelen életben megismert értékek egészen más módon valósulnak meg benne.

Az Isten szava gyakran beszél a mennyei üdvösségről, de nem írja le, és főleg nem a pontos és elvont fogalmak nyelvén írja le. Inkább buzdít bennünket, hogy küzdjünk érte; megmutatja, hogy milyen úton kell feléje haladnunk; korhol, ha téves irányban keressük; imát ad ajkunkra, amivel mennyei Atyánkkal beszélhetünk róla. Mindebben az emberi gyengeséghez alkalmazkodik a kinyilatkoztató Lélek, és egyrészt fokozatosan tárja fel az üdvösség reményét, másrészt csaknem mindig szimbolikus nyelven, régi korok gondolatformáiban szól hozzánk. A teológia feladata, hogy az értelmi elemzés szabatos fogalmaival is elemezze az üdvösség fogalmát, ami ennek a buzdító, korholó, élménykö zlő, költői, népies és régies beszédnek mélyén rejlik.

A « Biblikus Teológiai Szótár » C. Lesquivit és P. Grelot tollából « Üdvösség » címmel kitünő összefoglalást ad a Szentírás kifejezett tanításáról; itt rendszertani áttekintést igyekezünk közölni, amiben csak megvilágító példaképpen utalunk egy-egy szentírási idézetre.

Az üdvösség szerzője

A kinyilatkoztatás elsősorban azt hangsúlyozza, hogy Isten és csak Isten az, akinél a külső-belső javak teljességét kereshetjük. « Te, Uram, te magad vagy a mi atyánk, régtől fogva szabadítónk a te neved » (Iz

63,16). Senki más nem üdvözíthet, se a bálványok (Óz 11,7; 13,3), se az emberek (Jer 17,5). A teremtmények, melyek segítséget ígérnek bajainkban, « hívságok », azaz megtévesztő látszatmegoldást nyújtanak.

Az is igaz azonban, hogy *az ember* felelős a maga üdvösségéért, és ebben az értelemben is a maga szerencséjének a kovácsa (MTörv 30,15-18). Mégsem mondhatjuk, hogy önmagunkat üdvözítjük, mintha Istentől függetlenül, vagy Istennel együtt, mi szereznénk meg magunknak az üdvösséget, vagy mintha Istent kényszerítenénk erkölcsös életünkkel arra, hogy megjutalmazzon szolgálatunkért. Isten ingyen kegyelme ígérte meg, hogy parancsainak megtartása az üdvösségre vezet bennünket, de az erkölcsi törvény megtartása is Isten adománya; bár rajtunk áll, hogy ne utasítsuk el Isten ingyen adományát, mégis Istentől kell kérnünk, hogy kövessük szavát, neki kell hálát adnunk, ha helyesen éltünk (vö. pl. Ez 36,16-36).

A hit nyelve főként *Krisztus Urunkat* hívja « üdvözítőnek » (Jn 4,42). Már a Jézus név is azt jelenti, hogy « Jahve üdvözít », mert hiszen ő szabadítja meg népét a gonosztól (Mt 1,21; Lk 2,11). Jézus természetesen nem lép az üdvözítő Atya helyébe, hanem éppen az Atya üdvözít bennünket azáltal, hogy elküldötte hozzánk fiát, hogy a világnak üdvösséget szerezzen (Jn 3, 16-17), azaz hogy megtérítse a világot és bocsássa meg vétkét (Jn 5,31). Az üdvözül, aki élő hittel elmerül Krisztus Urunk életébe, tehát valóságban « megkeresztelkedik » benne (Mk 16,16): Krisztus Urunk tehát « biztonságos utunk » az üdvözítő Atyához (Ef 3,11-19).

Üdvösség mint menekvés

Izrael történetének legrégebbi rétegeitől fogva alapvető tapasztalat volt, hogy a nép és az egyén viszontagságok között, további csapások veszélyében él. Ez az

elnyomott, szegény, ellenséges támadásoktól és természetes csapásoktól félő nép abban látta üdvét, hogy Isten megmenti a bajból, és megóvja a reá leselkedő veszélyekből. A héber szógyökök, melyeket « üdvösségnek » fordítunk, (pl. jaša), a görög « sotería » és a latin « salus » kifejezés, világosan utalnak erre a negatív, sötét háttérre, melyből kiragadja választottjait az üdvözítő Isten, éppen azért a magyar fordításokban ezt a kulcsfogalmat hol az üdvösség, hol a menekvés, a megváltás, a szabadulás szóval szokás lefordítani.

Mitől ment meg az üdvözítő Isten?

A honfoglaló zsidóság az Egyiptomból való szabadulásban látta a minden bajtól való szabadulás példáját (MTörv 26,6-9); később ezt a csodálatos menekedést a Babilonból való visszatérésben ismerte fel újra (Iz 11, 16). A külső bajok szimbóluma az elnyomó és fosztogató ellenség lett, a belsőké a betegség és a halál; mind a kettőnek a gyökere a bűn. Isten minden rossztól, bűntől, haláltól, ellenségtől megmenti azokat, akik bizalommal fordulnak feléje, mert hiszen hű és irgalmas Isten. A bajok, melyeket hatalmas karja elsöpör, úgy összefonódnak, hogy gyakran nem is tudjuk, milyen viszontagság vagy sorscsapás az, amiről a szent írók beszélnek (pl. Zsolt 31).

A tapasztalat lassanként tanítja meg Isten népét arra, hogy ezen a világon sohase lehet minden bajtól megszabadulni, de még az se elégítené ki az emberi szív igényeit, ha minden közvetlen, megtapasztalt bajtól megmenekedhetne, ezért az ember földi megváltása mindig részleges, átmeneti megoldás marad, és annyiban kívánatos, amennyiben kezdete és biztató jelképe az igazi nagy szabadulásnak, az örök üdvösségnek.

A « megment » (sōzō) igét az Újszövetség hol a betegségből való felgyógyulásra és a feltámadásra (Lk 8, 48), hol a bűn megbocsátására (Lk 8,48), hol a halál

révén és a halál után elérendő üdvösségre (Lk 9,24) alkalmazza; néha lehetetlen megállapítani, hogy a testi, vagy a lelki rossztól való menekülésre gondolt a szent író (pl. Jak 5,15). A menekvés különböző szintjei között való különbség nemcsak azért halványodik el, mert mindnek mélyén Isten hatalmas és irgalmas közbelépése rejlik, de azért is, mert a fölszínes, részleges, de a mi érzelemvilágunkra erősebben ható földi szabadulások előképei és biztosítékai a végleges, teljes, minden bajból való szabadulásnak, a mennyei üdvösségnek (vö. Lk 5,24).

Bár csak a halál szabadít meg a földi viszontagságoktól, mégis, a Krisztusba oltott ember már ez életben « meg van váltva », megszabadult bajból, amennyiben ugyanazok a csapások, melyek minden embert sújtanak, számára, akiben az Isten Lelke működik, alkalommá válnak, hogy teljesen elkészüljön a reá váró boldogság befogadására. Ebben az értelemben Krisztus máris « megmentett » bennünket (1Kor 1,18; 2Kor 2,15), a hit által megszabadított bennünket a halálfélelem rabságából (Zsid 2,15), a bennünk fölgerjesztett szeretet révén kiragadott az elidegenültség és elszigeteltség állapotából (Tit 3,3-4; Ef 2,12-18), és főleg kegyelme erejével kiszabadított a bűn hatalmából (Róm 7,21). A keresztény földi élete paradox létforma, mert bár alá van vetve minden szenvedésnek, mégis ezeknek a szenvedéseknek számára új jelentőségük van; « akik bensőnkben hordozzuk a lélek csíráit, sóhajtozunk, és várjuk a fogadott fiúságot, testünk megváltását, mert megváltásunk még reménybeli » (Róm 8,23-24).

Miben áll az üdvösség?

Az üdvösségről szóló kinyilatkoztatás elsősorban nem tárgyi eseményeket, folyamatokat, állapotokat hoz tudomásunkra, hanem személyes sorsunkat mutatja be: aki

hű marad az Istenhez, ahhoz Isten is hű lesz, megszabadítja szorongattatásaiból és minden vágya beteljesedéséhez vezeti. Hogy mi módon fog ez bekövetkezni, az másodlagos kérdés, és nem adatott meg nekünk, hogy megtudjuk.

A kinyilatkoztatás felhasználja azoknak a helyzeteknek fogalmát, melyekben az emberi boldogságvágy némi kielégülést talál. Az ókori kelet szegény pásztora, földművese nem tudott szebb dolgot képzelni, mint hogy egy gazdag ember asztalánál egyék és igyék, kies üde díszkertben sétálhasson, elrejtett kincsre bukkanjon... Az Isten szava azért azt ígéri nekünk, hogy bebocsát bennünket a mennyei lakomára, (Lk 22,30), befogad a paradicsomba (Lk 23,43), kincsünkké válik (Mt 13,44). A szegény ember vágyálma az volt, hogy megdicséri a gazdája, vetélytársai fölé emeli, úgy hogy magára vonja mindenkinek a tekintetét: az üdvösségben, mondja a Szentírás, Isten jó én hű szolgának ismeri el az igaz embert (Mt 25,21), trónra ültetve ítélkeztet vele a többiek felett (Lk 22,30), úgy hogy ragyogni fog, mint a nap (Mt 13,43). Mindez semmit sem mond az üdvösség lényege felől, nem mondja meg, hogy milyen az emberen kívül álló objektív tényezők képezik az üdvösséges állapot feltételeit vagy okát, csak azt fejezi ki, hogy a helyesen megélt élet halálontúli boldogító folytatása során az emberi én Isten hűséges és irgalmas befolyása révén a hűs italhoz érő szomjas ember, a dús lakomára hívott éhező, a meggyógyult beteg kielégüléséhez hasonló szubjektív helyzetbe jut. A Szentírás nemegyszer egy mondatban olyan javak birtokát ígéri az üdvözülteknek, melyek a valóságban kizárják egymást: a mondat csak úgy lehet igaz, ha az ígért javakat mint boldogító erők, befolyások szimbólumát értelmezzük. Gondoljunk pl. a Jelenések könyvének látomására: az üdvözültek fehér ruhába öltözve Isten trónja előtt állnak, éjjel-nappal a

templomban szolgálnak, a Bárány legelteti és élő vizek forrásához vezeti őket, Isten letöröl szemükből minden könnyet (Jel 7,13-17)...

Az emberi képzelet hajlik arra, hogy a halálon túl sejtett boldogságot a tapasztalatból ismert dolgok, anyagi tárgyak birtokának mennyiségi és minőségi fokozásával igyekszik elgondolni. A kinyilatkoztatás nem bátorítja ezt a kísérletet, mert ismételten emlékeztet bennünket arra, hogy a túlvilág életfeltételei gyökeresen különböznek az evilági élményektől: akik feltámadnak, « nem nősülnek és férjhez sem mennek, hanem úgy élnek, mint az angyalok az égben » (Mk 12,25); de meg elgondolhatatlan is volna, hogy egy teremtmény birtoka vég nélküli örömmel tudja eltölteni az embert, és ne torkolljon unalomba, csömörbe. A Biblia az üdvösséget valóban mint Krisztussal való egyesülést (Fil 1,23), mint Istennel való együttlétet (1Tessz 4,15) írja le. A Mennyei Jeruzsálemben nincs nap és hold, mert az Isten dicsősége ragyogja be (Jel 21,23), vagyis az üdvözültnek az Istennel való egyesülés miatt voltaképpen már nincs is szüksége más, teremtett javakra...

Kétféleképpen is tudatosíthatjuk magunkban, hogy miért teljesen elegendő a boldogsághoz Isten bírása. Az egyik szempont arra figyelmeztet, hogy Isten a lét és érték teljessége, tehát nincs semmi, amit becsülhetnék, szerethetnék, és ne volna meg magasabb fokon az Istenben. A másik szempont arra hívja fel figyelmünket, hogy Isten az önmagával való találkozásra teremtett bennünket, képemásait; tehát az Isten objektív tökéletessége éppen az az érték, amit öntudatlanul mindenütt és mindenben keresek, rajta kívül mindig hiába keresek, benne teljesen megtalálok.

Isten boldogító bírását mint Isten-látást fogjuk fel; hogyan is lehetne « birtokolni » az Istent máshogy, mint az ismerettel? « Az az örök élet, hogy ismerjenek

téged, az egyedül igaz Istent, és akit küldtél Jézus Krisztust » (Jn 17,3), tanítja az Úr Szent János szerint. A Krisztusba öltözött ember Jézus arcába tekintve már itt a földön felismeri az Atyát; ez a hiten alapuló ismeret már itt a földön mély békességet tud adni; de a másvilágon ennek az ismeretnek merőben új szintre való emelése minden tapasztaláson felül való öröm forrása. Szent Pál (1Kor 13,8-12) a szeretetről szóló himnusz befejezésében fejti ki a mostani és a jövendő Isten-ismeret különbséget. « Ma még csak tükörben, homályosan látunk, akkor majd színről-színre. Most még csak töredékes a tudásom, akkor majd úgy ismerek mindent, ahogy most engem ismernek ». Szent János szerint, mikor Isten az üdvösségben feltárja magát előttünk, « hozzá hasonlóak leszünk, mert látni fogjuk, ahogy van » (1Jn 3,2). Ez a mondat két irányban is megvilágítja az Isten látásának fogalmát. Egyrészt azt mondja, hogy az Isten színről színre való látása nem érzéki benyomások vagy fogalmi gondolkozás alapján jön létre, hiszen ezek mindig teremtményeken keresztül, azaz teremtmény módjára mutatnák az isteni valóságot, nem « úgy, ahogy van »; másrészt rámutat arra, hogy az Istent úgy ismerni meg, ahogy van, isteni élmény, tehát csak akkor lehet benne részünk, ha hasonlókká válunk az Istenhez.

Az egyház nagy jelentőséget tulajdonított az Isten boldogító színelátásáról szóló tanításnak. A pápák avignoni tartózkodása idejében (1331-1336) formálódott a fogalommeghatározás, mely máig alapvető a teológiai gondolkozásban: azok, akik Krisztus Urunk erejéből és Krisztus életében való részesedés által teljes hűséggel valósították meg az Istennel való szövetség minden követelményét, minden teremtmény közvetítése nélkül, tehát közvetlenül, elfedő korlátozás nélkül, tehát világosan, nemcsak más tapasztalt valóságokkal való hasonlóság alapján, hanem önmagában, tehát « úgy, ahogy

van », megtapasztalják az Isten lényegének teljes valóságát, és ez a közvetlen, a valóságot átlátó tapasztalat boldogsággal tölti el őket. Idézzük XIII. Benedek pápának utánozhatatlanul tömör latin szövegét: « ... diffinimus quod ...animae... vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur... » (DB 530).

Természetfölötti látás

Mi történik, mikor valaki Isten színről színre való látására jut? Nem Isten változik meg, nem valami külső akadály omlik le, hanem a megismerő személy alakul át, ő válik látóvá. Ennek az átalakulásnak a szükségességét fejezi ki a János-evangélium, mikor kijelenti, hogy aki nem születik újra, nem megy be a mennyek országába (Jn 3,5).

Az újjászületés szükségessége mutatja, hogy az üdvösség új *élet*; üdvözülni annyit jelent, mint bemenni az életbe (Mk 7,43-45), elnyerni az örök életet (Mk 10, 17; vö. Jn 10,10.28; 12,25; 17,2). Az élet olyan létforma, mely önmagát feladatként birtokolja; a szellem élete (nyilvánvalóan erről van itt szó és nem alsóbbrendű életformákról) abban áll, hogy a személy maga valósítja meg tulajdon tökéletességét, amennyiben a külvilággal szemben tudatosan és szabadon állást foglal. Krisztus új életet ad azoknak, akik tanítványaivá válnak, mert egy « új teremtés » által (vö. 2Kor 5,17; Gal 6,15) erőt ad nekik, hogy új módon éljék meg istenképmási mivoltukat.

« Az Isten örök életet adott nekünk, és ez az élet az ő fiában van. Aki magáénak mondja a Fiút, annak van élete; aki nem mondhatja magáénak az Isten Fiát, annak nincs élete. Ezeket azért írtam nektek, hogy meg-

tudjátok: nektek, akik hisztek az Isten Fia nevében, örök életetek van » (1Jn 5,11-13). Szent Jánosnak ez a mondata egyben mondja ki az « új élet » misztériumára vonatkozó keresztény tanítást.

Annak van új élete, aki « magáénak mondja a Fiút », azaz hisz Krisztusban: természetesen nem csak arról a « hatástalan és meddő » ismeretről van szó (vö. 2Pt 1, 8), amivel akár a gonosz lélek is tudja, hogy ki Jézus (Jak 2,17), hanem « élő hitről », olyan ismeretről, mely akaratunkat és érzésvilágunkat is mérvadó módon befolyásolja, annyira, hogy a feltámadt Krisztust Urunknak és Mesterünknek fogadjuk el, és életének dinamizmusába belépve vele együtt teljes fiúi bizalommal és engedelmességgel forduljunk az Atyához, testvéri szolgálatkészséggel forduljunk az emberekhez.

Mármost, ez a Krisztushoz való csatlakozás szabad emberi elhatározás gyümölcse ugyan, de mégis egyben Isten kegyelmi ajándéka is (Róm 6,23). Csak az jön Krisztushoz hittel, akit az Atya vonz (Jn 6,44), akinek az Atya megadja, hogy jöjjön (Jn 6,65); csak az mondja ki egész szívvel, hogy Krisztus az ő Ura, akiben a Szentlélek működik (1Kor 12,3); ha valaki Jézus hangsúlyozásával tudja őszintén atyjának nevezni az Istent, abban voltaképpen a Szentlélek mondja ki az « Abba », Atya szót (Róm 8,16; Gal 4,6-7). A Szentlélekre való hivatkozás fontos tanulságot rejt magában. Mikor valaki Krisztus tanítványává válik, ez nemcsak külső alkalom egy élményre, nemcsak átmeneti gerjedelem, hanem új élet, amennyiben Jézus Lelke költözik belénk, és marad bennünk (Jn 14,17): ezért van, hogy akik befogadják Krisztust, azoknak hatalmat ad, hogy Isten gyermekei legyenek: « azoknak, akik hisznek benne, akik nem a vérnek vagy a testnek a vágyából, s nem is a férfi akaratából, hanem Istenből születtek » (Jn 1,12-13). Krisztus követése azért új élet tehát, mert egy új életalap,

egy új lélek birtoka folytán merőben új tevékenységre, magatartásra tesz képessé.

Ez az új élet nem egyszerű fokozati módosulása a közönséges emberi életnek. Hogy valaki e gyötrelmekkel teljes mindenség teremtőjében és törvényhozó urában atyját ismeri fel, a keresztrefeszített zsidó prófétában élő megváltó istenfiút imád, az a Szentháromság belső öntudatában, kiáradó szeretetében részesül, tehát, ahogy az Újszövetség mondja, « részese lesz az isteni természetnek » (2Pét 1,4). A Szentatyák, különösen a keleti egyház nagy tanítói, ebből a megállapításból kiindulva építették ki a keresztény ember megistenülésére vonatkozó dogmatikus tanítást, mely aztán, különösen a XIX.sz. második felében, a római iskola és Scheeben tollán keresztül, a « természetfölötti » fogalmához vezetett.

A Szentlélek, aki bennünk lakik, lélek, életelv, új élet és új lét forrása; jelenléte olyan létsíkra emeli az embert, ami nemcsak fokozati, hanem minőségi újság az előbbi létmóddal összehasonlítva, újság, amit a puszta emberi természet nemcsak nem tudna elérni, de még csak kívánni, sőt még csak elgondolni sem képes. A századforduló jellegzetes újskolasztikus formulája szerint, a természetfölötti élet nem összetevője, nem műve és nem igénye a pusztán emberi életnek, tehát sem « constitutive », sem « consecutive », sem « exegetive » nem tartozik az emberi természethez.

Mikor János apostol imént idézett szövegében « örök életnek » mondja a bennünk lakó krisztusi újságot (1Jn 5,11-13), azt tanítja, hogy a természetfölötti élet, melyben itt a földön részünk van, ugyanaz a valóság, mely az örökkévalóságban üdvösségünket fogja alkotni. Most csak a hit tanít bennünket arra, hogy a hit, a remény, az Isten és a felebarát szeretete, isteni életnek megnyilatkozásai. A halál után egész fényességében mutatkozik

meg majd az, ami már most vagyunk, amennyiben a már most bennünk lakó Lélek nyilvánvalóan emberfölötti magatartást fakaszt majd belőlünk. « Isten gyermekeinek hívnak bennünket, és azok is vagyunk. Azért nem ismer bennünket a világ, mert őt se ismeri. Szeretteim, most Isten gyermekei vagyunk, de még nem nyilvánult meg, hogy mik leszünk. Azt tudjuk, hogy ha megjelenik, hozzá leszünk hasonlók, mert látni fogjuk, amint van » (1Jn 3,1-2). A természetfeletti életnek földi és mennyei szakasza úgy különbözik egymástól, mint a természetes emberi élet gyermekkori és felnőtt szakasza. A csecsemőben megvan az emberi élet, de még nem mutatkozik. « Gyermekkoromban úgy beszéltem, mint a gyerek, úgy gondolkoztam, mint a gyerek, úgy ítéltem, mint a gyerek. De amikor elértem a férfikort, elhagytam a gyerek szokásait. Ma még csak tükörben, homályosan látunk, akkor majd színről színre. Most még csak töredékes a tudásom, akkor majd úgy ismerek mindent, ahogy most engem ismer » (az Isten) (1Kor 13,11-12).

Szent Pál ebben a mondatban elsősorban az Isten-ismeret módjában jelöli meg az üdvösség sajátos jellegét: az üdvözült már nemcsak hisz, hanem lát is. De valóban természetfeletti, tehát nemcsak az emberi természet erőit, hanem a magára hagyott értelmes és szabad személy igényeit is felülmúló dolog, Istent közvetlenül, tulajdon valóságában megismerni? Kielégül az emberi szív szomjúsága az olyan megismerésben, mely csak mások tanúbizonysága alapján, a teremtmények tükrében szemléli az Istent? Századunk közepén magasszínvonalú vita folyt erről a kérdésről, melyben jelentős teológusok (H. de Lubac, K. Rahner, H. U. von Balthasar) vettek részt, és mely XII. Piusz pápának alkalmat adott arra, hogy a « Humani generis » kezdetű körlevélben kijelentse: megrontja a természetfeletti rend ingye-

nes voltának igazságát, aki azt tartja, hogy ellentmondó dolog, hogy egy értelemmel bíró teremtmény ne legyen Isten boldogító látására rendelve és híva (DB 2318). Nézetünk szerint a vita ma sincs teljesen eldöntve, mégis, nem látjuk, hogyan lehetne kitérni a következő négy állítás elfogadása elől: (1) Minden értelmes lény elidegeníthetetlenül (bár természetesen nemegyszer öntudatlanul) törekszik arra, hogy Istent közvetlenül, tehát az érzéki megismerés közvetítése nélkül és az emberi tanúbizonyság szaván túl is megismerje. (2) Ez a közvetlen Isten-megismerés abban is állhat, hogy Isten a testiségből kivetkőzött emberi énnel közvetlenül közli, benne kimondja, vele megérezteti tulajdon valóságát, valami olyan módon, amit a skolasztika a « species impressa » kategóriájában gondolt el; ez a közvetlen Isten-ismeret nem szükségképpen természetfeletti. (3) Ettől az ismerettől különbözik az az Isten-látás, melyben Isten úgy mutatja meg magát, ahogy van, teremtett fogalmak közvetítése nélkül, úgy, ahogy ő maga ismeri meg magát: ez az utóbbi ismeret természetfeletti, és nagyon is elgondolható, hogy Isten értelmes személyeket teremt anélkül, hogy ilyen isteni ismeretre rendelné őket. (4) A mai világrendben azonban, melyben Isten minden teremtett személyt tulajdon természetfeletti színelátására rendelt, meg nem nyughatik a szívünk, amíg nem látjuk át Isten atyai szeretet-misztériumának ragyogását, de ez az igény már nem a puszta emberi természetnek, hanem a kegyelem által felemelt természetnek a gyümölcse.

Több, mint látás

Szavaink mindig tökéletlenül fejezik ki Isten misztériumát, mert voltaképpen az érzéki tapasztalásból erednek, és csak bizonyos hasonlóság szerint, nem azonos

értelemben alkalmazhatók a természetfölötti valóságra; azért minden állításhoz hozzá lehet tenni egy helyesbítő tagadást, mely megszabja, milyen értelemben nem szabatosak a kifejezéseink. Így van ez az üdvösségről való megállapításainkra vonatkozóan is.

Az Isten színről színre való látásáról nemegyszer úgy beszélünk, mintha azért volna teljes boldogság forrása, mert benne az egész igazság érthetővé válik, vagy mert benne a szépség teljessége tárul a szemlélő elé. Ez a beszédmód igazat mond. Isten valósága végső létalapja az esetleges dolgok eredetének, mivoltának és változásaik folyamának, azért aki Isten lényegét látja, az benne azt is átlátja és megérti, ami a teremtett világban történik. Isten minden érték teljessége, benne megvan mindaz, ami kihívja tetszésünket, tehát amit szépnek mondunk: a görög bölcselet és nyomában a Szentatyák teológiája szívesen elidőzött a *kaléō -kalós* szójátékban.

De ez a beszédmód félreértésre is ad alkalmat. Először is sohasem szabad úgy felfogni Isten boldogító önkitárulását, mintha a Létteljesség az emberi tudásvágy kielégülésének eszközévé, szemléltető tanszerré, vagy gyönyörködtető látványossággá válnék. Isten sohase tárgy, amit az ember birtokolhatna és használhatna arra, hogy elérjen valami kívánatos szubjektív állapotot. Másodszor, az ember nemcsak tudásra szomjas és szépségre éhes látszerv, az emberi pszíché sok elemi erejű szükségletet, törekvést, igényt foglal magába, melyeknek kielégülése nem foglalható az igazság és szépség értékkategóriájába.

Közelebb jutunk a boldogságnak a megértéséhez, melyben hitünk szerint Krisztus holtig hű tanítványainak részük lesz, ha az Isten-látást nem mint egy végtelenül értékes *tárgy* birtokbavevését fogjuk fel, hanem mint végtelenül értékes *találkozás* közvetítését.

Nem szoktunk találkozásról beszélni, mikor két tárgy összekoccan, vagy mikor egy hirtelen fékező villamosban az egyik utas a másikra esik. A találkozás sajátos élmény, melyben két személy kölcsönösen mint személyes lényt veszi észre egymást, személyes állásfoglalásra hívja fel egymást, és állást is foglal egymással szemben. Ez a találkozás különböző lehet, mind tartalma szerint (egyaránt lejátszódhatik a rokonszenv vagy az ellenszenv jegyében), mind intenzitása szerint (állhat abban is, hogy két pillantás futólag keresztezi egymást, és abban is, hogy két személy örök szerelmet vagy boszszút esküszik). De jellegzetes tünete a találkozásnak, hogy ketten nemcsak harmadik személyben beszélnek egymásról (« az ott... »), hanem második személyben megszólítják egymást (« te! ») sőt, első személyben jelölik meg együttesüket (« mi »). A találkozás teljessége abban áll, hogy a két személy kölcsönösen egymásnak ajándékozza magát, mint a másikhoz tartozót, elfogadja egymást mint magához tartozót, és a két « én » egységét mint egy új közös alanyt éli meg.

Minden embert vonz az ilyen találkozás; a barátság, a szerelem, a hűség éppen azért jelent mindenki számára értéket, mert az ilyen találkozásnak magasfokú megnyilatkozásai. De ha valaki olyan végtelen erővel és szeretettel fordul felénk, hogy átalakít, míg minden fenntartás nélkül magáénak fogadhat el bennünket; ha valaki olyan tökéletes módon azonos minden értékkel és olyan mértékben feltárul elénk értékteljessége, hogy maradék nélkül magunkénak fogadhatjuk el; ha ez a kölcsönös önátadás annyira áthatja énünket, hogy lehetetlenné válik, hogy bármilyen szempontból csökkenjen, kiüresedjék, elhomályosuljon: akkor ez a találkozás üdvösséget jelent.

Ezen a földön senki sincs, aki teljesen, maradéktalanul « magáévá tenné, » elfogadná személyiségünket,

viselkedésünket: még az édesanya is fájdalmasan érzi a szükségességét hogy megbocsássa, mentegesse fia gyengéit. Isten teljesen befogadja az üdvözülteket, egyrészt mert szeretete fáradhatatlan és minden emberi szeretetnél erősebb, másrészt mert belső kegyelme által egyre alakít, tisztít, fejleszt, míg legalább a túlvilágon teljesen kedve nem telhet bennünk.

De olyan ember sincs ezen a földön, akinek a személyiségével, magatartásával mi tudnánk magunkat egészen, fenntartás nélkül azonosítani. A kritikátlan rajongás csak addig tart, amíg bizonyos távlatból látjuk csodálatunk tárgyát, közvetlen közelből mindenkiben felfedezünk valami bosszantó kis gyengeséget, és akinek nincs gyengéje, azt éppen azért érezzük nyomasztónak. Istennel éppen fordított tapasztalatot szerzett az emberiség: borzadunk tőle, amíg messziről nézzük, de akik közelről tapasztalják meg elbűvölő szépségét és jóságát, minden szempontból rajongó és csodáló örömmel tárulnak eléje. Az Isten színről színre való látása csak vonzó értéket fedez fel abban, akivel életútunk végén találkozunk.

A földi találkozások mélyén mindig ott rejlik az elválás lehetőségének fullánkja: nem csak a szeretett személlyel való kapcsolat van az elidegenülés veszélyének kitéve, a kölcsönös fenntartás is csíra, mely közömbösségen és idegenkedésen keresztül gyűlöletig fejlődhet. Az Istennel való viszony végső tökéletessége, éppen mert nincs szüksége esetleges közvetítőkre és mert nincs benne fenntartás, nem érhet véget: örök tartama nem egyszerű meghosszabbítása annak, ami rövid is lehetne, ráadás, hanem lényegének követelménye.

Az Isten színről színre való látása tehát azért « üdvözít », mert egy minden szempontból felülmúlhatatlanul tökéletes személyes találkozásnak közvetítője.

Mikor XII. Benedek pápa azt tanította, hogy az üdvözültek látják az Isten lényegét (DB 530), nem azt akarta mondani, hogy *csak* a lényeget látják, és a három isteni személy léte, eredete, viszonya rejtve marad előttük. A Lényeget nem is lehet teljesen látni anélkül, hogy benne meg ne mutatkozzék a vonatkozások és eredetek rendje, mert a háromsági lét nem valami esetleges járulék, hanem magának az isteni tökéletességnek elidegeníthetetlen követelménye. A színről színre való Látás éppen azért természetfölötti életműködés, mert a Szentháromság életébe hatol be, tehát olyan magasságba emelkedik, ahová semmiféle teremtmény nem tudna tulajdon erejével eljutni. Az üdvözült nemcsak mint teremtőt, mint törvényhozót és bírót, mint a teremtett értékek teljességét magában hordozó Legfőbb Lényt látja Istent, hanem közvetlenül megtapasztalja, hogyan ered az Atya megismerő tevékenységéből a Fiú, az Atya és a Fiú egymás iránt való szeretetéből a Szentlélek.

Mármost, ez a megismerés, ez a szeretet, mint tökéletesen intenzív, semmiféle akadályba nem ütköző és teljesen viszonzott találkozás, lényegénél fogva tökéletes boldogság, azért beszél a Liturgia is « boldog Szentháromságról ». Az üdvözült nemcsak « kívülről » tanúja ennek az örömteli bensőségben megélt létnek, hanem belülről is részt vesz benne, különben nem « találkoznék » igazán a boldog Istennel. Ezt a részvételt jobban el tudjuk gondolni, ha számon tartjuk, hogy Krisztus Urunk az üdvözülés egész folyamatában közvetítőnk az Atyához, az ő révén van utunk a Szentlélekben az Atyához (Ef 2,18). Teljes félreértése volna Krisztus Urunkkal való kapcsolatunknak, ha azt gondolnánk, hogy az üdvösség küszöbén búcsút veszünk tőle és egyedül lépünk az Atya dicsőségébe: az Atyával való egység éppen a Krisztussal való egység teljessége. Mivel Krisz-

tus tagjai vagyunk, az Üdvözítő belénk árasztja Lelkét, és ebben a szentháromsági szeretetben tudunk az Atyához krisztusi, fiúi önátadással fordulni, és tudjuk ezt a maradéktalanul viszonzott önátadást mint boldogságot megélni. Más szóval, Jézus emberségével való kapcsolatunk miatt Jézus istensége közli velünk szentháromsági szerepét, és (amint a II. Vatikáni Zsinat E. Mersch szavaival mondja) « fiak leszünk a Fiúban » (Gaudium et spes, 22.). Ez a szentháromsági « szerep » nem külső viselkedés csupán, mint a dramaturgiában vagy mint a szociológiában, hanem az egész lénynek tökéletes sarkítása a Fiú által, a Szentlélekben, az Atya felé. A Szentháromságban az aktív vonatkozások alkotják a személyeket. A Szentháromság első személye azért Atya, mert « nemzi » a Fiút és « leheli » a Szentlelket; a második személy Fiú és Ige, amennyiben az Atyától születik és a Szentlelket küldi; a harmadik Szentlélek, mert az Atyától és a Fiútól származik. Azért az üdvözült is, mikor Krisztus által a Szentháromság belső életébe merül, a Fiúval való azonosulása, a Szentlelket előidéző szeretettel való egysége, az Atya iránti fiúi lelkülete átalakítják személyiségét, úgyhogy most már megnyilvánul benne az istenfiúság, ami a keresztségtől a feltámadásig csak csírában, csupán a hitből ismert tökéletlen állapotban valósult meg.

Az üdvösségnek ez a szentháromsági jellege két fontos tanulságot állít szemünk elé.

Az első az üdvösség értékére vonatkozik. Sok ember nem tudja megérteni, miért enged meg Isten annyi gyötrelmet ebben az életben, csak azért, hogy a másvilágon valami jutalommal vigasztaljon meg. Aki belátta, hogy az üdvösség a Szentháromság életében való részesülés, ami már itt a földön elkezdődik a megfeszített Krisztus követésében, de a föltámadás után teljesedik be a megdicsőült Krisztussal való egységben, megsejti, hol van

ennek az örök nehézségnek a megoldása. Az üdvösség nemcsak « valami jutalom », hanem egész lényünknek isteni kibontakozása, ami előtt minden más érték elhalványodik: « ennek az életnek a szenvedései nem mérhetők az eljövendő dicsőséghez, amely majd megnyilvánul rajtunk » (Róm 8,18). A megpróbáltatások pedig nem önkényesen választott próbák, hanem az emberi lélektan igényei szerint megfelelő alkalmak, hogy mikor minden teremtett érték veszélyben forog, Krisztus tanítványa mintegy ki legyen híva arra, hogy Istent minden fölött szeresse, benne minden fölött bízzon.

Az üdvösség szentháromsági szemléletének második tanulsága azt érteti meg velünk, hogy az Isten színe látása nem szakítja el az üdvözültet az emberektől. Természetesen megesik, hogy valaki itt a földön annyira összpontosítja érzelmi életét egy személyre, hogy minden mással szemben érzéktelen lesz. De az ilyen szerelem sekélyes, önző vonzalom, a szeretett személyt kizárólagosan birtokolt tárgynak tekinti. Az igazi szeretet belép a szeretett személy belső dinamizmusába, és vele együtt szereti mindazokat, akik annak kedvesek. Fokozott mértékben így van ez a mennybeli, Istennel való találkozásban. Isten szeretet (1Jn 4,8), és az üdvözültek, akik azonosultak Isten belső életével, vele együtt szeretik minden gyermekét. Így az üdvösség nem fagyasztja érzéketlen monáddá az embert, hanem éppen ellenkezőleg az isteni szeretet szervévé teszi. Az üdvözült ember a Szentek Egyességének tagja lesz: a többi üdvözülttel együtt örül az Istennek, és az Istennel együtt akarja, segíti a földi vándorlásban botorkáló emberek üdvösségét.

Veszélyes út

A világmindenség fejlődésen át jutott el mai állapotára, azon át növekszik jövendő teljessége felé. Ez a fejlődés az állandó kockázat jegyében folyik le. A természet számtalan lehetőséget, csírát, magvat termel ki; ezek közül csak néhány fogamzik meg, a többinek pusztulás a sorsa. Az emberi személy és az emberi közösség fejlődése történelem, és a történelem még gyökeresebben veszélyben kiteljesedő folyamat. A külső és belső körülmények kihívják az embert; ha megállja a helyét a válságban, emberebb emberré válik, ha pedig csődöt mond, akkor elkorcsosul, elpusztul. A különböző kultúrák úgy fogamzottak meg, hogy egy-egy társadalom válságba sodródott, az élet nem folyhatott tovább a megszokott keretek között; amelyik társadalom a belső-külső szervezettség felsőbb fokára tudta vinni életét, az az új kultúrformában túlélte a válságot, amelyik nem volt képes új életformát találni, az elsatnyult, kipusztult. Az egyes ember úgy válik érett egyéniséggé, hogy élete válságát feldolgozza magának, értelmet ad neki: aki erre nem képes, az meghasonlik magával, neurózis áldozata lesz.

Csak természetes dolog, hogy az üdvösség is válságon át, a kudarc veszélyében valósul meg. Az üdvösség lényege találkozás, egyesülés, barátság a személyes Istennel. De a barátság sohasem szükségképpeni adottság, hanem mindig szabad önátadás, melyben egy személy szabadon elfogadja a másik személy szabad önfelajánlását. A szabadon megvalósuló találkozás pedig lényegénél fogva ki van téve a veszélynek, hogy a személy nem képes kilépni magából, önzésének sáncai közé zárkózva nem meri magát a másikra bízni. Amikor Isten felkínálja teremtményének a magával való boldogító egyesülést, ez az ajánlat mindig a kockázat jegyében folyik le. A

teremtmény fájdalmas válságban választ az önmagának való élés kis előnye és az Isten-szolgálat végtelen és végleges nagy nyeresége között. Amikor Isten meglátogatja az embert és belső szavával hitre, szövetségre, barátságra hívja, ez nemcsak örvendetes, hanem (átmenetileg, de valósággal) fájdalmas élmény is. Ha a magyar ember azt mondja, hogy « meglátogatott az Isten », rendesen éppen ezt a fájdalmas oldalt hangsúlyozza. Azért az üdvösségre való konkrét hívás, a gyógyító és új életet adó kegyelem jelenléte, fájdalmas « megpróbáltatás », amiben bennfoglalt a « kísértés », hogy a kegyelemben részesülő ember visszautasítsa a kegyelmet. Az üdvözítő Istennel való találkozás nagy áldás, de ez az áldás átokká válhat az ember szabad visszautasítása révén: a búcsúbeszéd, amit a Másodtörvény Mózes ajkára ad (MTörv 27,30), minden « üdvösséges » esemény és élmény természetét tárja elénk. A « kísértés », « próba », « látogatás », « megpróbáltatás » szentírási tematikája sokszorosan emlékezetünkbe vési az üdvösségnek ezt a kockázatos jellegét (vö. « Biblikus Teológiai Szótár », 843-846.1101-1109).

« Kedveseim, ti mindig engedelmesek voltatok, félve-remegve munkáljátok hát üdvösségteket! » (Fil 2,12). Szent Pál nem meddő érzelmi szorongást, hanem az üdvösség útján leselkedő veszéllyel szemben való tevékeny felelősségtudatot ajánl híveinek.

Az üdvösség olyan, mint a cserépedényben hordozott kincs (2Kor 4,7); a jelen élet olyan, mint a ragadozó vadakat rejtő éjszaka (Róm 13,11 s.). A veszély az ember ösztönéletének gerjedelmeiben (Jak 1,14; Ef 6, 12), a Sátán kísértésében (1Pét 5,8; Ef 6,12), a félrevezető emberi szóban (Csel 20,28-31) settenkedik körülöttünk. A keresztény ember óvatos előrelátással igyekszik elkerülni, hogy el ne veszítse a reá váró üdvösséget. Úgy viselkedik, mint a lámpását élesztő virrasztó

(Mt 25,1-8; Lk 12,36). A « virrasztás » azonban nem marad a pusztán emberi igyekvés szintjén, az ember nem képes a maga erejéből elkerülni az üdvösség elvesztésének veszélyét: Istenhez kell fordulnia, a virrasztást imádság tölti be (Mt 26,41), a virrasztónak az Istenadta kegyelmi adományok fegyverzetét kell felöltenie (Ef 6,13-18).

Ahol komoly veszély van, ott fennáll a kudarc lehetősége. Ha mindannyiunknak virrasztva, imádkozva, félve kell igyekeznünk üdvösségünket biztosítani, akkor mindannyiunk számára lehetséges az üdvösség elvesztése.

Ez a lehetőség, a « kárhozat », jelen fejezetünk tárgya.

A kárhozat evangéliuma?

A Szentírás szerint a kinyilatkoztatás « Isten evangéliuma » (Róm 1,1; 15,16; 1Tesz 2,8k; 1Pét 4,17), és « Krisztus evangéliuma » (Mk 1,1; 1,14; Róm 1,9; 15,19; 15,29; 1Kor 9,12; 2Kor 2,12; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Fil 1,5; 1,27; 1Tesz 3,2), mert Isten szavát fejezi ki, Istenről beszél, és Istenhez vezet, Krisztus Urunk által. A kinyilatkoztatás « az Isten országának evangéliuma » is (Mt 4,23; 9,35), mert a mennyek országának jelenlétét hirdeti meg, és annak részesévé teszi azt, aki hittel olvassa. A kinyilatkoztatás « a kegyelem evangéliuma » (Csel 20,24), « az üdvösség evangéliuma » (Ef 1,13), « a dicsőség evangéliuma » (2Kor 4, 4; 2Tim 1,11), mert a kegyelem, az üdvösség és a dicsőség az Istentől hozzánk intézett szónak tárgya és célja. De a Szentírás sohasem mondja, hogy Isten szava a kárhozat, a kudarc, a pokol evangéliuma, és nem is mondhatja, mert hiszen ellentmondás volna azt állítani, hogy az örök halál, a szenvedés és a minden értéktől való elidegenülés « örömhír » a veszélyben élő emberek számára.

Ez nem jelenti, hogy a Szentírás nem beszél, sőt nem beszél gyakran az üdvösség elvesztésének lehetőségéről. Krisztus Urunk figyelmeztet arra, hogy a kárhozat olyan veszély, amit minden áron el kell kerülnünk (Mt 5,29-30). Mindenkinek figyelmébe ajánlja, hogy « kegyetlen büntetésben » lesz része annak, aki nem várja az ő eljövetelét, és hogy azok, akikre sokat bízott, még többet kell hogy tegyenek, mint a többiek, hogy ezt a sorsot elkerüljék (Lk 12,41-48). De ez a fenyegetés nem önmagában nyugszik, hanem az ígéretek visszája. A « Krisztusban való maradás » mivoltának és értékének ismeretéhez tartozik, hogy tudjuk: aki nem marad benne, « azt kivetik mint a szőlővesszőt és elszárad, összeszedik, tűzre vetik és elég » (Jn 15,6). Az üdvösség kioltathatatlan vágyának meghiúsulása nem önmagában tárgya tehát a kinyilatkoztatásnak, hanem az örömhír fényességének sötét háttere, a nagy reménység értelmező függvénye.

Aki tudja, hogy az üdvösség elérése feltételektől függ, jobban megérti, ki az Isten, aki, igaz, mindenkinek az üdvösségét akarja, de mint a földön élt kegyelmi élet folytatását akarja, és más úton nem adja meg, mert hiszen « nem hagy magából gúnyt űzni » (Gal 6, 7): ha valaki elutasítja magától a kegyelmi adományt, annak « rettenetes dolog az élő Isten kezébe jutni » (Zsid 10,26-31).

A kárhozat lehetősége megérteti velünk, milyen értelemben « üdvözítő » Krisztus Urunk, aki által az Atya « megment bennünket a haragtól » (Róm 5,9), és kiragad bennünket a sötétség hatalmából, és helyt ad szeretett Fiának országában » (Kol 1,13).

Végül a « romlás » képzete erőt ad arra, hogy igyekezzünk a szűk kapun bemenni és a keskeny úton járni (Mt 7,13-14), felbátorít, hogy ne attól féljünk, ami csak a testet öli meg, hanem attól, ami az egész személyt romlásba taszítja (Mt 10,28; vö. Mt 16,24-27).

A kárhozat lehetőségének ismerete hozzátartozik tehát az üdvösség teljes és helyes ismeretéhez, és szükséges arra, hogy egész szívvel keressük az üdvösséget. A romlás gondolata azonban csak akkor tudja betölteni ezt a gondviselésszerű szerepet, ha nem marad elvont, zavaros, homályos eszme, hanem világos körvonalakat kap. Ezért (és nem valami elferdült kíváncsiság folytán) tesszük hát fel a kérdést: miben áll a kudarc, ami életutunkon mint valódi lehetőség leselkedik?

A nagy kudarc

Szent Pál leírja a bűn állapotát, melyből Krisztus Urunk kimentette levele olvasóit. « Egykor Krisztus nélkül éltetek, kívül álltatok Izrael közösségén, a szövetségből és az ígéretekből idegenként kizárva, remény híján és Isten nélkül éltetek a világban » (Ef 2,12). Ez a leírás biztos vezető a kárhozat vizsgálatában, mert hiszen a kárhozat éppen a bűn *teljes* uralma az emberi személy felett, azzal a különbséggel, hogy a bűn, melyből itt a földön mindig meg lehet szabadulni, a halál után orvosolhatatlan bajjá válik és míg a földön csak átmenetileg furdalja a lelkiismeretet, a halál után egész elviselhetetlen gyalázatával nyilatkozik meg, és gyötri azt, aki életformájául választotta (vö. Bölcs 2-5).

(1) A kárhozott « *Krisztus nélkül* » él, tehát nincs közössége a minden érték, a béke, élet és fény közvetítőjével. Az Újszövetség ismételten kijelenti, hogy az Üdvözítő eltaszítja magától a halálig megátalkodott bűnöst (Mt 25,41; Mt 7,23; Mt 25,12). Ez az elvetés természetesen nem önkényes szeszélyből folyik, hanem a bűnös állapotának elkerülhetetlen következménye. Aki egész életével megtagadta az Üdvözítőt, azt Krisztus, akiben nincsen hazugság, kénytelen nem magához

tartozónak nyilvánítani, tehát « megtagadni » (Mt 10,32; Lk 12,8-9; 2Tim 2,12). Aki földi élete napjaiban nem halt meg Krisztussal, az testi halála után nem élhet, nem támadhat fel, nem uralkodhatik vele (vö. Róm 6, 5-11; 8,10-17; Ef 2,5-6). Az ilyen ember véglegesen meg van fosztva attól, ami után az egész természet sóhajtva vajúdva vágyakozik (vö. Róm 8,20-23).

(2) Aki életében a maga hajlamát az Isten akarata elé helyezte, *kívül áll*, pontosabban: idegenné vált, elidegenedett, *Izrael közösségétől*. Az « elidegenül » ige (« apallotrióō », a hegeli és marxi « Entfremdung » fogalom gyökere) nem ellenszenvre utal, hanem ontológiai állapot keletkezését jelenti, mely szabad elhatározás következménye, de meghaladja a szabad elhatározások létrendjét, és azt fejezi ki, hogy az ember megfosztja magát bizonyos kívánatos és szükséges közösségi vonatkozásoktól. Az « Izrael » név valószínű jelentése: az, amin Isten uralkodik: itt nem Jákob személyéről van szó, nem is fiainak népi közösségéről, hanem az « igazi Izraelről », azaz Krisztus tanítványainak csoportjáról (vö. Gal 6,16; Róm 9,6). Aki holtig megátalkodik a bűnben, az végképp kizárja magát abból az egységből, rendből, harmóniából, mely az Isten akaratának föltétlen elfogadásán alapszik, és melyben az emberi lét egységet, jelentőséget, érvényt talál, melyben az üdvözítő Isten közli magát teremtményével. Amikor a dolgok az isteni jelenlét fényében valódi jelentőségükkel nyilatkoznak meg előttünk, az Isten fiainak közösségétől való elidegenülés szörnyű száműzésnek fog tűnni. Ha a régi világ földbirtokosa egy éjjeli mulatáson eljátszotta mindenét, és kijózanult fejjel hazatérve végigmegy azon, ami az előző napon még az övé volt, a birtok, az ősi kastély, a meghitt szobák, a szülei képe égeti a lelkét, mert ebben a környezetben mint otthonában élhette

volna az életét, most pedig saját hibájából jövevény lett ott, ahova létének minden gyökere köti. Így gyötri a kárhozottat a világmindenség, mert a mindenség alaptörvényének, az Isten akaratának elvetésével magát a világmindenség közösségén kívül helyezte.

(3) Szent Pál idézett szövege szerint a megátalkodott bűnös főként « átheos », *Istentől megfosztott* teremtmény. Ez a helyre nem hozható « istentelenség » nem azt jelenti, hogy a bűnös nem függ az Istentől, hiszen a teremtményi létnek lényege, hogy egész valósága az Istennel való vonatkozásban bontakozik ki. Még azt sem jelenti, hogy a bűnében kimúlt bűnös nem éli meg Istenhez való viszonyát, nincs tudatában Istentől való függésének: a halál minden ember számára, megkülönböztetés nélkül, Istennel való találkozást, istenközelséget jelent (vö. 2Kor 5,6-9). A bűnös valami számunkra elgondolhatatlan módon megtapasztalja, hogy Istennel áll szemben, de ez az Isten nem az « ő Istene », nem az, amit élete céljául választott, nem az, aki tetszéssel tekintene reá és magához tartozónak mondaná. Az Isten, akiről a kárhozott nem tudja elfordítani a tekintetét, az az Isten, akit ő nem akart élete középpontjává tenni, akit megtagadott, akit elutasított, és aki éppen ezért nem áraszthatja reá irgalmának megnyilatkozását, mert hiszen Isten tiszteletben tartja képmása szabadságát, és nem erőszakolja reá akarata ellenére adományait. A kárhozott számára Isten nem az irgalomnak, hanem a haragnak az Istene.

A « haragvó Isten » biblikus témáját megint csak meg kell tisztítanunk a hozzá tapadó antropomorf félreértésektől. Isten nem indulatos, nem ingerült, nem akarja senkinek a romlását, egyenlő jósággal vonz mindenkit a maga tökéletességében való részesedésre, egyenlő tetszéssel gyönyörködik mindenben, ami elfogadja az

isteni értékteljesség kiáradását. Isten teljes és végképpeni « haragja » nem azt jelenti, hogy Isten változik, benne « még árnyéka sincs a változásnak » (Jak 1,17), hanem hogy az ember foglal el olyan helyet, amiben immár lehetetlenné vált a puszta léten túlmenő, életközösséget jelentő, Istennel való hasonlóság, és így a kárhozott magát zárja ki az isteni jóindulat erőteréből; ez pedig a földi látszat-megoldások szertefoszlása után, a mennyek országában, az önkifejlődés megbénulását, minden java elvesztését, a környezetbe való beilleszkedés lehetetlenségét, tehát az emberi lét teljes kudarcát vonja maga után.

(4) Szent Pál szövegének utolsó eleme a *jövőre vonatkozó kilátást* tárja elénk. A bűnös ki van zárva az ígéretekből, « remény nélkül » él. Aki élete végéig megátalkodik a bűnben, nem remélhet változást, nem engesztelődhet ki többé Istennel, még a megsemmisülésbe sem menekedhet sorsa elől. Ez a meggyőződés, mely lassanként alakult ki az Ószövetségben, az Újszövetségben állandó tanítás tárgya: a kárhozat « örökkévaló », « örökkön örökké » tart: ez az állítás egyképpen visszatér a szinoptikusokban (pl. Mt 25,41), a Szent Pál nevét viselő levelekben (pl. 2Tessz 1,9) és a Szent János-i iratokban (Jel 14,41). Nemcsak hosszú tartamot kifejezni akaró retorikus túlzásról van szó, mert a Biblia egyenesen kizárja a kárhozat végét, amennyiben « olthatatlan tűzről » beszél, és kimondja, hogy a kárhozottak « férge el nem pusztul és tűzük ki nem alszik » (pl. Mk 9,45-48). Az egyház állandóan ismétli ezt a tanítást (vö. pl. DB 16.39.40.429), és mikor Origenész hatása alatt felvetődött a gondolat, hogy a Szentírás tanítása talán nem zárja ki azt a platonikus rendszernek megfelelő elméletet, mely szerint Isten egy bizonyos igen messzi időpontban « helyreállítja » a világmindenségnek

a bűn és büntetés által megháborgatott rendjét, és minden teremtményt kiengesztel magával (« apokatasztazisz »), az egész egyház az igaz hit szabályául fogadta el az 543-i konstantinápolyi zsinat tanítását, mely Origenész feltevését elítélte (DB 211; itt elvonatkoztatunk a kérdéstől, mennyiben hagyta jóvá ezeket a zsinati kánonokat már Vigilius pápa).

Nehéz megérteni, hogy miért nincs orvosság a megátalkodott bűnös kudarcára. A keresztény gondolkodás három irányban kereste a örök kárhozat megértését. Az első a bűn és bünhődés viszonyosságát veszi alapul. A világegyetem rendje megköveteli, hogy a végtelen erkölcsi rosszat végtelen fizikai rossz torolja meg, törölje el; de a végtelenül jó Istennek való ellenállás végtelenül rossz; tehát méltányos, hogy a bűnt követő kárhozatnak vég nélküli tartama legyen. — Meggyőzőbb egy másik meggondolás, mely az üdvösség krisztusi jellegéből indul ki. A jelen világrendben csak úgy juthatunk az üdvösségre, hogy Krisztussal egyesülve a halálban, vele győzünk a feltámadásban is; mármosta, aki halálig kitart a bűnben, visszautasítja a lehetőséget hogy Krisztus halálába merüljön; tehát számára egyszer s mindenkorra ki van zárva a lehetőség, hogy eljusson az üdvösségre. — Egy harmadik megfontolás a választáson alapuló szabad elhatározás lélektanára épül. Ez életben, az emberi személy mindig meg tudja változtatni elhatározásait, aszerint hogy hol az egyik, hol a másik megoldás mellett szóló értékeket veszi figyelembe. De mikor a személy kilép az anyagiság kereteiből, már nem az egyes elvont részletértékeket fontolgatja, egyiket a másik után, hanem egyszerre az egész értékrendszer teljességével találja magát szemben. Ezért az az értékítélet, mellyel valaki átlépi az örökkévalóság küszöbét, megfellebbezhetetlenül meghatározza személyiségét mindörökre: a túlvilágon nincs mód a megtérésre.

Ezek a fejtegetések, melyeket itt nagyon röviden összefoglaltunk, önmagukban senkit sem győznének meg a kárhozat örök tartamára vonatkozólag; de ha a kinyilatkoztatás alapján elfogadjuk az örök kárhozat lehetőségét, a felvázolt érvek megértetik velünk, hogy az üdvösség végleges elvesztése nem egy ingerült demiurg szeszélyén alapszik, hanem Isten saját teremtő elhatározásához való hűségének követelménye.

« *A pokol* »

A kis gyereket nem ijeszti meg a fenyegetés, hogy ha nem tanul meg írni-olvasni, felnőtt korában nem fog álláshoz jutni, mert nem érzi szükségét annak, hogy álláshoz jusson. A földi életben a legtöbb embert kevéssé aggasztja az a veszély, hogy nem jut el az Isten látására, mert nem vonzza az Istennel való találkozás. Márpedig szükségünk van arra, hogy észrevegyük: a kárhozat lehetősége igen nagy bajjal fenyeget bennünket. Hogy ezt megértesse a halandó emberrel, a Szentírás, és még inkább az egyház hagyományos igehirdetése, olyan gondolatformákban tárja elénk a kárhozat veszélyét, melyek már most is elrettentően hatnak érzelemvilágunkra. Aki végleg ellenáll Isten akaratának, az egy meghatározott helyen, pl. a föld mélyében, sötétben, a fájdalomtól sírva és fogát csikorgatva szenved (Mt 8,12; Lk 13,28), férgek marják (Iz 66,24; Mk 9,49), és főleg tűz gyötri (Mt 3,10; 5,22; 18,8; 13,42; 25,41; Mk 9, 44.49; Lk 16,24; Jel 10,27; Jel 21,8). Ezeknek az elképzelhető elemeknek az összességét nevezzük « pokolnak ».

Ezzel a leírással szemben először is azt kell megállapítanunk, hogy a kárhozat nem hely, hanem állapot: a bűnben meghalt ember helyzete nem azért kétségbeejtő, mert bizonyos helyre van száműzve, hanem azért

nevezzük pokolnak helyét, mert ő maga magában hordozza a poklát.

A sötétség, a férgek stb. szemléletes kifejezései egy önmagában nem szemléletes állapotnak, és nem valószínű, hogy az Istentől való elszakadás állapotától különböző valóságokat jelentenek. A közelmúltban elterjedt felfogástól eltérően elfogadhatóbbnak látszik, hogy a tűz fogalmát is szimbolikus értelemben magyarázzuk. Az ókori és a középkori ember a tüzet tökéletes, igen ritka halmazállapotú elemnek tartotta, és könnyen el tudta képzelni, hogy Isten fenntartja és a kárhozottak környezetévé teszi az anyagvilágnak ezt a legtisztább részét. Aki tudja, hogy a tűz oxidációs folyamat, nemigen tudja elgondolni, hogy Isten csudás módon mindörökre meghosszabbítja a kárhozottak gyötrelmére. Arra a kérdésre, hogy akkor miért beszél a Szentírás olyan gyakran tűzről a kárhozat leírása alkalmával, míg másképpen nem használja mint a szenvedés szimbólumát, talán Zsid 12,29-re lehet hivatkozni: « a mi Istenünk emésztő tűz ». A tűz a Bibliában nemegyszer mint az Isten jelenlétének szimbóluma szerepel, és a kárhozatnak éppen az a lényege, hogy az Isten jelenléte megmutatja, milyen rettenetes dolog Istennek ellenállni, Istent eltaszítani, nélküle létezni.

Az Istentől való megfosztottság különböző módon kínozhatja a különböző embereket, aszerint, hogy menynyire szabad elhatározásukból ered. A hagyomány beszél a « limbus »-ról, tehát a pokol szegélyéről: ez a kifejezés azt az állapotot jelöli meg, melyben az istenfiúság hiánya nem a személy szabad választásának gyümölcse; ebben az esetben a « kárhozat » objektív értelemben nagy veszteség, nagy hiány, mely azonban nem fakaszt szubjektív fájdalmat.

Mit kell tartanunk arról a felfogásról, mely szerint a pokol reális lehetőség mindenki számára, de talán

senki se jutott oda és nem is fog soha senki oda jutni? El kell ismernünk, hogy a kinyilatkoztatás csak a kárhozat lehetőségéről, és nem tényéről beszél. Nézetünk szerint nem volna azonban valóságos veszély a kárhozat, ha senki soha el nem kárhozott volna. Ha egy ösvényen évezredek óta millió és millió ember gyakra nagyon vigyázatlanul járt, és soha senkinek nem esett baja, az ösvény fölé okos ember nem helyezné el a « vigyázat, életveszélyes » intelmet. Ha azok a hidegvérű, megátalkodott gazemberek, akikről a történelem beszél, mind üdvözültek, akkor az Üdvözítőnek nem lett volna oka arra, hogy lelkére kösse az ajkán csüggő tanítványoknak: « Vigyázzatok! » « Nektek mondom, mindenkinek mondom: legyetek éberek! » (Mk 13,33.37).

VIII. A HALÁL ÉS A FÖLTÁMADÁS KÖZÖTT

A jó halál

A keresztény közösségek imaéletében otthonos a « jó halál » kegyelméért való könyörgés.

Jó halált ér, aki az élet utolsó pillanatában Krisztussal egységben él, azaz a Szentlélek hatása alatt megosztja Krisztus Urunk feltétlen fiúi bizalmát és engedelmességét az Atya iránt: más szóval, jól hal meg az, aki a kegyelem állapotában, nem a halálos bűn állapotában lép az isteni Bíró színe elé.

Még jobb halála van annak, aki egészen megvalósította magában Krisztus követését. Teljesen tanítvánnyá lett az, aki egyrészt olyan tökéletesen átadja magát az isteni Mester vezetésének, hogy nemcsak nem akár semmit, ami ellenkeznék az Atya akaratával, de nem tűr magában semmi olyan akarást, amit ne éltetne, serkentene az Atya akaratával való egység, másrészt nemcsak

nem egyezik bele teljes felelősséggel az Atya akaratától való eltérésbe, de még többé-kevésbé öntudatlan és akaratlan módon se keresi javát az Istennel való egységen kívül. Ezt az állapotot a minden bocsánatos bűntől mentes, egészen tiszta istenszeretetben találjuk meg.

Mivel aligha tudja valaki olyan tökéletesen élni Krisztus követését, hogy ne volna valami bűne, tökéletlensége, amitől szabadulhatna és szabadulnia kellene, rendesen azt nevezzük jó halálnak, amelyben Krisztus tanítványának alkalma van arra, hogy az Isten szavát hallgatva, az egyház szentségei segítségével, még egyszer bocsánatot nyerjen minden fogyatékosságára. Az ilyen halálban a hivő nemcsak passzív alanya a halálnak, mely « megtörténik vele », hanem tudatosan és szabadon elviseli, elfogadja, megéli a tulajdon halálát, ezzel magába ötvözi hitének minden követelményét, és így már megkezdi a feltámadás életteljességét. Elsősorban K. Rahner dolgozta ki a halálnak ezt a teológiáját (vö. K. Rahner, H. Vorgrimler, Teológiai kisszótár, Budapest 1980, 247-255.)

Azonban, ha a látszat nem csal, nagyon kevés embernek van része ilyen « jó halálban ». Az emberiség legnagyobb része keresztség nélkül, az Ige hallása nélkül, a szabad elhatározásra alkalmassá tevő érettség nélkül, és mindenesetre a szükséges összeszedettségre való alkalom nélkül hagyja el a földi életet. Nem egy hittudós azt gondolja, hogy ez ellentétben áll az Atya üdvözítő akaratával, és összeegyeztethetetlen Krisztus Urunk megváltó tettének hatékonyságával; ezért azt állítják, hogy a halál pillanatában mindenkinek alkalma nyílik még egyszer szabadon és véglegesen állást foglalni Istennel szemben. Ez a végső állásfoglalás a földi élethez tartoznék, amennyiben az állásfoglaló még a « történelemben » élne, felelős volna tettéért és tette által alakítaná saját személyiségét; de bizonyos mértékben a

túlvilág fénye ragyogná már be az utolsó pillanatot, amennyiben az érzéki tapasztalás már nem akadályozná az embert abban, hogy az igazán fontos dolgokra gondoljon, és Isten valóságának egy kezdeti tapasztalása széthasítaná már a megtévesztő látszatok fátylát. A végleges állásfoglalást valószínűnek tartó teológusok szerint nem lehetlen, hogy egy pillanat mind a jelen, mind a jövő élet része legyen, mint ahogy a határpont, mely egy vonal két szakaszát elválasztja, az első szakasz utolsó pontja és a következő szakasz első pontja. Ezek a gondolkodók azt hangoztatják, hogy elméletük nincs ellentétben azzal az alapvető keresztény igazsággal, mely szerint Isten a földi életben végbevitt tetteink szerint (és nem a halál pillanatában elfoglalt álláspontunk szerint) ítél meg bennünket, mert egész életünk minden tette és eseménye építi az utolsó állásfoglalást, úgyhogy az olyan ember, aki egész életében állhatatosan és áldozatosan kereste Isten akaratát, magától érthetően fogja Istent az utolsó pillanatban is keresni (bár elméletben ellene is fordulhatna), és az, aki életében hideg megátalkodottsággal « hátat fordított annak, aki szólította », életével szinte lehetetlenné teszi, hogy az utolsó pillanatban lerombolja önzésének bástyáit, és kihasználja az üdvösség utolsó esélyét.

A halál pillanatában megtörténő végső állásfoglalás elmélete teológiai feltevés, melyet a kinyilatkoztatott igazságok valószínűleg nem zárnak ki, és talán még ajánlanak is; a mellette szóló érveket pl. Boros László fejtette ki meleg lelkesedéssel, « Mysterium mortis, Der Mensch in der letzten Entscheidung » c. könyvében (Olten-Freiburg, 1962). Mivel csak feltevésről van szó, hibáznánk, ha igehirdetésünkben és életünkben nagy jelentőséget tulajdonítanánk neki.

Gondoljuk el: meghal egy derék ember, aki őszintén igyekezett Isten parancsai szerint leélni az életét, tehát nem követett el tudva és akarva halálos bűnt, vagy ha megtette, töredelmesen megbánta és meggyónta a vétkét; másrészt azonban senki se mondotta volna szentnek, mert volt sok hibája, gyengéje, és ezek ellen nemigen küzdött. Mikor Isten színe-látására jut, nyilván megváltozik a lelki állapota. Ha ragaszkodna rendetlen hajlamaihoz, ha tovább is önmagáért kívánná földi jólétét, kielégülését, a sikert és a hatalmat, akkor az Istennel való találkozás nem is tudná egészen boldoggá tenni, mert hiányozna neki valami abból, amit kíván. De lehetetlen is, hogy abban az alapjában véve tévedésen alapuló értékrendszerben maradjon, mert hiszen Istenben megérti, milyen csalfa, « hiú » javak voltak azok, amiket Istennel együtt, Isten mellett (bár nem Isten ellen) keresett. De nemcsak most fordul egész lélekkel és minden erejével Isten felé, hanem kívánja, vajha az életében is következetesebben megvalósította volna Isten és a felebarát szeretetének minden belső követelményét: nem volna őszinte az Istenhez való hasonulása, ha nem örülne annak, hogy lényegében hű maradt az Atyához, és ha nem rosszallná, hogy olyan fenntartásokkal teljes, következetlen és hiányos volt a hűsége. Ez a maga-rosszalása nyilván fájdalmas élmény. Ha az édesanyánk sírja felett fáj, hogy nem voltunk jobb fia, leánya, akkor bizonyára sokkal inkább fáj a magunk sírja felett, hogy nem voltunk jobb gyermekei a mennyei Atyának. Csakhogy a hozzátartozóinkkal szemben elkövetett mulasztások miatt érzett fájdalom alapjában véve meddő, terméketlen vívódás, mert immár nem tehetjük jóvá, amit elkövettünk velük szemben. Máshogy van ez az Istennel való viszonyunkban. A mennyei Atya halálunk után is várja, hogy maradék

nélkül belesimuljunk érzelem világába, akaratába, és éppen a fájdalmas rosszalás az, amivel a mi derék, de gyarló halottunk jóvá teszi hibáit, és eléri az Istennel való teljes összhangot. A túlvilágról helyesen gondolkodó hívők régtől fogva megsejtették ezt a halál után sokak számára elkerülhetetlen tisztító szenvedést, és igyekeztek kedves halottaikat a kegyelem trónja elé kísérni, hogy a fájdalmas tisztulás könnyebb, rövidebb, kevésbé gyötrő legyen.

A Biblia leírta és jóváhagyta ezt a magatartást, a makkabeusi háborúk egyik epizódja alkalmával. Az odollámi csata után az elesett zsidók ruhája alatt amuletteket találtak, amelyeknek a viselése nem volt éppen bálványimádás, de babonás szokás volt, amit a Törvény tiltott. Bajtársaik « imádkozni kezdtek, és könyörögtek, hogy az elkövetett bűnök teljes bocsánatot nyerjenek ». Aztán a vezér nagy pénzösszeget küldött Jeruzsálembe, hogy mutassanak be engesztelő áldozatot a holtakért, « hogy megszabaduljanak bűneiktől ». A szent író szerint ez az eljárás mutatja, hogy Júdás, a vezér, hitt abban, hogy a holtak új életre kelnek, és ez az élet különböző lesz tetteik szerint: « hitt az elesettek föltámadásában », és « arról is meg volt győződve, hogy akik jámborságban halnak meg, azokra nagy jutalom vár ». A kinyilatkoztatás jóváhagyja Júdás meggyőződését (« ez szent és jámbor gondolat volt »), és dicséri magatartását, mellyel segíteni akart a harcosokon, akik életveszélynek tették ki magukat az Isten törvényéért, de bizonyos botlásokat nem volt erejük elkerülni: « szépen és nemesen viselkedett », mondja a Szentírás (2Makk 12,40-45).

A keleti egyház gondolkodása nem haladta meg ezt a reflexiós fokot. A nyugati egyház, melyet mindig vonzottak a jogi gondolatformák, a « bocsánatos bűnök » és a tisztulás fájdalma között a bűn és bűnhődés kap-

csolatát domborította ki, és a halál utáni szenvedésben Istentől bűneink miatt méltán reánk mért büntetést látott, és a végső tisztulás folyamatát igyekezett elképzelhető kategóriákban kifejezni.

Krisztus Urunk azt tanította, hogy ha valaki nem engedékeny ellenfelével míg úton van vele, az átadja őt a bírónak, a bíró pedig a poroszlónak, és tömlöcbe kerül: « Bizony mondom neked, nem szabadulsz ki, amíg az utolsó fillért is meg nem fizeted » (Mt 5,25-26). A nyugati Szentatyák e felett a szöveg felett elmélkedve, a halál utáni tisztulás állapotát egy tömlöc analógiájával írták le, és tisztító*helyről* beszéltek.

Szent Pál leírja, mi történik azzal a hithirdetővel, aki hatástalan, nem egészen valódi tanítással akarja építeni az egyházat: « Maga ugyan megmenekül, de csak mintegy tűz által » (1Kor 3,15). A Szentatyák általánosították ezt az ítéletet mindenkire, aki akarja ugyan követni a Mestert, de nem egészen közvetkezetesen követi, és a tűz képét a fájdalmas tisztulásának állapotára alkalmazták: így keletkezett a « tisztító*tűz* » fogalma.

Ha a kegyelem állapotában meghalt gyarló ember « addig » marad a tömlöcben, « amíg » meg nem fizetett mulasztásaiért, a tisztító szenvedésnek tartama van, és a tartam mértéke a mi világunkban az idő. A hivők hajlottak arra, hogy feltegyék a kérdést, hány napig, hétig, évig kell egy-egy léleknek a tisztítótűzben maradnia.

A beszédmód, mely a fájdalmas tisztulást a tér, az idő és a testi szenvedés kategóriáiban teszi elképzelhetővé, helyes és bizonyos fokig szükséges, mert nem tudjuk elriasztó veszélynek érezni azt az állapotot, ami sehol sincs, semeddig se tart, és « csak egy kis szégyenkezésben » áll. Az átalakulás, mellyel Isten gyermeke földi hajlamait elhagyva egészen « felölti Krisztust », olyan elrettentő szenvedés, mintha tűzzel égetnék ki

belőle a salakot. Másrészt azonban tévedés volna ezeket a kategóriákat a szó szoros értelmében és nem analóg módon értelmezni. A tisztulás valóságos állapot, de a tisztuló lelkek nem meghatározott helyen várják az Istennel való végleges és teljes egyesülést. Tulajdon lanyhaságunknak tudata égetni fog bennünket, de ennek a szenvedésnek semmi köze sincsen a környezet hőmérsékletéhez. Ez a folyamat többé-kevésbé hosszú lesz, erkölcsi értékünk szerint, de mivel semmi kapcsolata sem lesz a világmindenség anyagi mozgásával, éppolyan lehetetlen lesz napokkal vagy évekkel mérni, mint ahogy nincs értelme annak, hogy egy súly hosszúságáról beszéljünk, hiszen kizárólag pszichológiai tartamról lehet szó, ami már itt a földön is különbözik a fizikai tartamtól: már most is megesik, hogy egy beteg éjszakája nagyon hosszú, míg egy kellemes beszélgetésben valósággal « repül az idő ».

A keleti egyház nem követte ezt a gondolatmenetet, mert attól tartott, hogy az Origenész tanítása szerint való « ideiglenes pokol » fogalmát vezeti be a hit magyarázatába. A nyugati egyház kezdetben hajlott arra, hogy a keleti kereszténytől is megkövetelje a tisztulás térbeli, időbeli és anyagi okoknak tulajdonított magyarázatát (DB 456.570/ s), de a két egyház úniós párbeszéde folytán feladta ezt a követelményt, és már az 1439-es firenzei zsinaton megelégedett azzal, hogy a keletiek világosan kimondják, hogy a lanyhák « haláluk után megtisztító gyötrelmekkel tisztulnak » (« eorum animas poenis purgatoriis purgari », DB 693).

Az egyház tanítóhivatala a trentói zsinaton mondotta ki az utolsó szót a halál utáni tisztulásról. « Ez az általános zsinat kimondotta, hogy van tisztulás (purgatorium esse), és hogy a benne tartott lelkeket segíti a hívek közbenjárása, kivált pedig a szentmiseáldozat. A szent zsinat meghagyja a püspököknek, hogy igyekezze-

nek gondoskodni arról, hogy a keresztény hivők higgyék, tartsák, tanítsák és mindenütt hirdessék a tisztulásról szóló egészséges tanítást, melyet a Szentatyák és a szent zsinatok reánk hagytak. Tartsák távol a nyilvánosság előtt tartott, különösen az egyszerű hivekhez intézett beszédekből a kényesebb kérdéseket, melyek nem szolgálják az épülést (1Tim 1,4), és melyek nem gyarapítják a buzgó életet. Ne tűrjék, hogy valaki bizonytalan, tévesnek látszó tanításokat terjesszen vagy tárgyaljon. Tiltsák el a furcsa, babonás állításokat, vagy ami nyerészkedési vágyra enged gondolni, hiszen csak botránkoztatnák a hivőket és kárukra válnának » (DB 983). Ennek az előírásnak el kellene riasztania attól, hogy kétes magánkinyilatkoztatások vagy látomások hírét terjesszük a tisztítótűz kínjairól.

Az üdvözültek türelmes várakozása

Az Jelenések könyve szerint, a boldogultak lelke az üdvtörténet jelen szakaszában « az oltár alatt » kap helyet, már hordja a győztesek fehér öltözetét, de várakozik arra, hogy Isten igazságot tegyen a világon; egy darabig még türelemmel kell lenniük, míg teljes lesz a választottak száma (Jel 6,9-11). Ezt a tanítást a II.sz.-tól kezdve nem egy gondolkodó úgy értelmezte, hogy a szentek haláluk után már boldogok ugyan, de még várniuk kell, hogy a rájuk váró javak teljes birtokába jussanak. Volt, aki azt gondolta, hogy az utolsó ítéletig még nem jutnak Isten látására, csak Krisztus emberségével vannak egyesülve, sőt még olyan is volt, aki valami álomszerű, a zsidó « seol » árnyai életéhez hasonló létet tulajdonított nekik. Ilyen áramlatok még egy avignoni pápa, XXII. János két szentbeszédében is kifejezésre jutottak (1331).

Minél világosabban kibontakozott a léleknek mint önálló szellemi valóságnak ismerete, annál világosabban kitűnt ennek a felfogásnak tarthatatlan volta. Mi tartaná vissza az Atyát attól, hogy magához ölelje azokat a « lelkeket », kik a Szentlélekben Fia szívével hívják őt Atyjuknak? XXII. János pápa utódja, XII. Benedek, helyesbítette elődjének magánvéleményképpen kifejezett felfogását, és 1336-ban mint hittételt jelentette ki, hogy a szentek, akiknek már nincs tisztulásra szükségük, haláluk után tüstént Isten teljes, közvetlen, boldogító színelátására jutnak (DB 530).

De akkor hogyan kell elgondolnunk az örök életnek az Istennel való boldogító találkozás és a feltámadás közötti szakaszát? Nem egy mai teológus (mint pl. R. Troisfontaines) hajlik arra, hogy azonosítsa a halál és a föltámadás pillanatát. Szerintük az emberi én nem válik testetlen lélekké, hanem tüstént a halál után kapcsolatba jut nemcsak az Istennel hanem az egész teremtett mindenséggel, és ez csak « test », a térben összpontosított energiák révén lehetséges. A feltámadás tehát « egyidejű » lenne a halál pillanatával is, meg a világmindenség végső átalakulásával is: ez nem jelent ellentmondást, mert az elhunytak nem az anyagi történések szerint mérhető tartamban, tehát nem « időben » élnek. Ahogy több körben futó ember egyenlő joggal állíthatja, hogy egy vonalban van egy a kör középpontjában mozdulatlanul álló személlyel, úgy az anyagi világ minden eseménye « egyidejű » az időn kívül, csak pszichológiai tartam szerint mérhető történésekkel.

Az egyház tanítóhivatala nem bátorítja ezt a felfogást. Ha a holtak máris föltámadtak, akkor helyzetük nem különbözik a Szűzanya állapotától, akit Isten testben és lélekben a mennybe vitt: márpedig az egyház Szűz Mária mennybevitelét különleges kiváltságnak tekinti, ahogy azt XII. Piusz Pápa « Fulgens corona » kez-

detü enciklikájában kijelentette (AAS 45, 1953, 581-582). Ezért a Hittani Kongregáció 1979. máj. 17-én közzétett « levelével » határozottan kedvez annak a magyarázatnak, mely az Isten-látás és a test föltámadása között bizonyos tartamot tételez fel. E szerint a tanítás szerint a szentek boldogsága lényegében már közvetlenül a halál után megvan, de még inkább kiteljesedik a föltámadásban, valahogy úgy, mint mikor valaki váratlanul nagy gazdagság birtokába jut, és máris örül neki, bár csak később vásárolja meg mindazt, amit megkívánt magának.

Megjegyezzük, hogy aki elfogadja a test feltámadásának azt a magyarázatát, melyet e munka IV. fejezetében mint lehetséges elméletet ajánlottunk, több közvetítő elméletet dolgozhat ki az emberi énnek a világmindenséggel való fokozatos kapcsolatára nézve. Az üdvözültek a mi világunk szempontjából nem « támadtak fel », hiszen nyilván nem léphetnek velünk olyan közvetlen kapcsolatba, mint Krisztus Urunk tanítványaival húsvét után, ez azonban nem jelenti, hogy egymással nincsenek kapcsolatban, amit emberi lényekben (akik nem angyalok) nem tudunk bizonyos fokú « testiség » nélkül elgondolni.

Közbenjárás

Mikor az egyház az üdvözültek mai helyzetéről beszél, erősebben hangsúlyozza hozzánk való viszonyukat, mint életük körülményeit: mi közbenjárhatunk a tisztuló lelkekért, és az Isten színelátására jutott szentek közbenjárnak érettünk. Ez a kettős tanítás az ószövetségi zsidóság utolsó nagy vallási megújulása idején öltött testet a Kr.e.II. században, mikor a Szeleukida királyok ellen vívott szabadságharc folytán a törvényhű zsidók lelkisége erősebben hangsúlyozta a túlvilági jö-

vendő fontosságát. Az üldözött zsidóság bátorságra kapott, mikor arra gondolt, hogy halottai vele vannak: Oniász főpap « kitárja kezét és imádkozik a zsidók egész közösségéért », és Jeremiás próféta « sokat imádkozik a népért és az egész szent városért » (2Makk 15,11-16); másrészt a földön élők is igyekeztek segítségére lenni azoknak, akiknek még a fájdalmas tisztulás volt a sorsuk (2Makk 12,40-45). Az apostoli egyház átvette ezt a szokást, a legrégebbi liturgiák is bevezették a szentek segítségül hívását és az elhunytakért való imádságot, és a Szentatyák a III. századtól kezdve elméletben is igazolták jogosultságát. A XVI.sz.-ban a protestantizmus, mely a Makkabeus-könyveket nem sorolta a Szentlélektől sugallott iratok közé, nemcsak a szentek tiszteletével és a tisztítótűzben szenvedő lelkek segítésével összefüggő visszaéléseket ostorozta, hanem magát a kettős közbenjárást is a Szentírástól idegen gondolatnak mondotta, mert hiszen a protestáns kegyelemtan szerint az ember semmit sem tehet sem a tulajdon üdvösségének, sem a mások üdvösségének elérésére, hanem csak a bízó hit révén menekszik meg; ebben az egyháztörténelmi válságban a trentói zsinat maga is sürgeti a visszaélések kiküszöbölését, de nyomatékosan védelmébe veszi a kettős közbenjárás érvényét, és tanácsolja használatát (DB 983-988).

A szentek közbenjárására és a tisztuló lelkekért való közbenjárásra vonatkozó tanítás alapja Szent Pál szava: « Krisztus Jézus, aki meghalt, sőt föl is támadt, az Isten jobbján közbenjár értünk » (Róm 8,34). « Van szószólónk az Atyánál, Jézus Krisztus, az igaz » (1Ján 2,1). Mi azonban, a megdicsőült egyház, a tisztuló egyház és a földön vándorló egyház tagjai, Krisztus teste vagyunk, és egyenként tagjai. Krisztus titokszerű teste részt vesz Fejének közbenjárásában, részt kap az egyetlen közvetítő Krisztus üdvözítő működésében. Mivel nem válunk

el a Főtől, nem lehetünk közömbösök az egész test érdekeit illetőleg. « Ha szenved az egyik tag, valamennyi együtt szenved vele, és ha tiszteletben van része az egyik tagnak, mindegyik örül vele » (1Kor 12,26). Ellenkeznék a tagoknak a megdicsőült Krisztussal való egységével (vö. Róm 6,5; 2Tim 2,11), ha nem könyörögnénk a többiekért; ellenkeznék Krisztussal való egységünkkel, ha közbenjárásunk hatástalan volna, hiszen írva van: « igen hathatós az igaz ember buzgó könyörgése » (Jak 5,16). Tehát a szentek segítenek bennünket, mi segítjük egymást és a tisztuló lelkeket.

Könnyű dolog nevetségessé tenni a szentek közbenjárására vonatkozó tanítást, a túlvilággal való kapcsolatunkat antropomorf módon a földi közbenjárásokkal azonos módon írva le. Világos dolog, hogy nem kell rábeszélni egyik-másik szentet arra, hogy « tegyenek lépéseket » értünk, és befolyásukkal megváltoztassák Isten reánk vonatkozó rendelkezését; a mi közbenjárásunk se növeli Isten üdvözítő akaratát a tisztuló lelkekre nézve. Imánk nem a szenteket és Istent befolyásolja, hanem magunkat helyez a szentek egységének erőterébe. Isten nem elszigetelt egyéneket szentel meg és üdvözít, hanem népet teremt magának, és a hivők közösségének egységében menti meg az egyeseket (« Lumen gentium », 9.sz.). Isten segíteni akar rajtunk, de üdvözítő kegyelme teljességének feltétele a Gondviselés tervében velünk összekapcsolt teremtmények közreműködése. Ha fizikai folyamatot akarnánk a közbenjárás hatékonyságának magyarázatára használni, nem a villamos áram fejlesztésére kellene gondolnunk, hanem inkább egy meglevő elektromos áram bekapcsolásáról beszélhetnénk. Azért a szentek közbenjárásában nem is olyan fontos, melyik szenthez fordulunk, sőt még az sem, hogy valóban élt-e az a szent, akit kérünk, vagy csak legendás alak, mert hiszen imánkkal mindig Istent hívjuk segít-

ségül az egyház földöntúli egységében. Azon sem érdemes tünődni, hogyan segít közbenjárásunk elhunyt barátainkon. Talán könnyebben, természetesebb, kevésbé fájó módon simulnak be egészen Isten akaratába? Vagy talán haláluk pillanatában segített rajtuk az Úr akkor még a jövendőhöz tartozó, de Isten előtt mindig jelenlevő könyörgésünkre való tekintettel?

BEFEJEZÉSÜL

Népi vallásosságunk egyik legkiválóbb búvára megjegyzi, hogy a magyar nép « elfogadja a vallás egyháza által adott rendeltetését, azonban kevésbé érzékeli és követi a hivatalos vallásszemlélet túlvilágra irányultságát, az esetleg kilátásba helyezett, sőt kiérdemelt örökkévalóság mennyei örömeit ».

Ha ez így van, akkor hivatásunk, hogy nagy szeretettel és tisztelettel igyekezzünk segíteni « feleinket », hogy felismerjék és megérezzék, hogy az élet az túlvilági jövendő fényében kapja meg egész kiengesztelő és vigasztaló értelmét. De ezt nem holmi « hivatalos szemlélet » kedvéért tesszük, hanem azért, mert maga a mi Urunk Jézus Krisztus ébreszti, serkenti bennünk a végső jövendő várását.

« Nézd, hamarosan eljövök. Boldog, aki megszívleli ennek a könyvnek prófétai szavait » (Jel 22,7).

De hiába jelentgetné már magát az idők végén eljövendő megváltó Jézus, ha az egyház lelke, a Szentlélek, nem felelne szívünkben a közeledő Üdvözítő szavára, nem hívná jövetelét. « A lélek és a menyasszony hív: Jöjj el! Aki hallja, hívjon: Jöjj el! » (Jel 22,17).

A várakozás tudománya, az eszkatológia, csak azt tudja megmutatni, hogy ésszerű dolog a hivőben a vára-

kozás magatartása. Az eszkatologikus lelkület, a minden bizonnyal kilátásba helyezett sőt kiérdemelt örökkévalóság mennyei örömének előíze, a kegyelem adománya. Azért ennek a kis könyvnek utolsó szava legyen az Újszövetség záró mondata:

« Urunk, Jézus kegyelme legyen minden szenttel. Amen. » (Jel 22,21).

TARTALOMJEGYZÉK

I. A várakozás mint emberi magatartás . 5

II. A várakozás mint keresztény magatartás . 14

III. A várakozás tudománya . 30

IV. A holtak föltámadása . 43

V. Az ítélet . 58

VI. Az üdvösség . 72

VII. A kárhozat 91

VIII. A halál és a föltámadás között . . 102

Befejezésül . 114

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

Szerkesztőbizottság:

Alszeghy Zoltán (Róma) - Nagy Ferenc (Hamilton) -
Szabó Ferenc (Róma) - Weissmahr Béla (München)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

1. Alszeghy Zoltán SJ, Bevezetés a teológiába
2. Weissmahr Béla SJ, Bevezetés az ismeretelméletbe
3. Hardy Gilbert O.Cist., Vallásbölcseleti bevezetés
4. Horváth Tibor SJ, A kinyilatkoztatás teológiája
5. Horváth Tibor SJ, A kinyilatkoztatás kritikája
6. Farkasfalvy Dénes O.Cist., Bevezetés a szentírástudományba
7. Szabó Ferenc SJ, Mai teológusok 1 (H. de Lubac-Y. Congar)
8. Szabó Ferenc SJ, Mai teológusok 2 (Karl Rahner)

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

1. Weissmahr Béla SJ, Isten léte és mivolta
2. Mehrle Tamás OP, Egy az Isten
3. Nemeshegyi Péter SJ, A Szentháromság
4-5. Kereszty Rókus O.Cist., Krisztus
6. Alszeghy Zoltán SJ, A kezdetek teológiája

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

1. Gánóczy Sándor, Az Egyház
2. Mihályi Gilbert O.Praem., Az Egyház liturgikus élete
3. Őrsy László SJ, Egyházjog és teológia
4. Babos István SJ, Szentségek - keresztség, bérmálás
5. Nemeshegyi Péter SJ, Az Eukarisztia

6. Alszeghy Zoltán SJ, A gyónás
7. Babos István SJ, A betegek kenete
8. Nemeshegyi Péter SJ, Isten népének szolgái
9. Alszeghy Zoltán SJ, A házasság
10. Békés Gellért OSB, Ökumenizmus

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

1. Nemesszeghy Ervin SJ, Az anyagi világ
2. Benkő Antal SJ, Bevezetés a valláslélektanba
3. Szentmártoni Mihály SJ, A személyi érettség felé
4. Juhász László SJ, Bölcseleti embertan
5. Nemeshegyi Péter SJ, Jó az Isten
6. Varga Andor SJ, Az erkölcsi élet alapjai
7. Varga Andor SJ, Élet és erkölcs
8. Farkasfalvy Dénes O. Cist., A lelki élet teológiája
9. Alszeghy Zoltán SJ, Az ember jövője

TKK/KIEGÉSZÍTŐ FÜZETEK

1. Alszeghy Z. és mások, Kereszténység és közösség

AZ EDDIG MEGJELENT FÜZETEK SZERZŐI

ALSZEGHY ZOLTÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Pápai Gergely Egyetemen: I/1 *Bevezetés a teológiába*; II/6 *A kezdetek teológiája*; III/7 *A gyónás*; IV/9 *Az ember jövője.*

R.P. Zoltán Alszeghy
Piazza della Pilotta, 4.
I - 00187 Roma
Italia

BABOS ISTVÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Fordham Egyetemen: III/5 *A szentségek általában, keresztség és bérmálás*; III/8 *A betegek kenete.*

Rev. Stephen Babos
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

BÉKÉS GELLÉRT, bencés, teológiaprofesszor a Pápai Szent Anzelm Egyetemen: III/11 *Ökemenizmus.*

R.P. Gerardo Békés
Piazza Cavalieri di Malta, 5
I - 00153 Roma
Italia

BENKŐ ANTAL, jezsuita, pszichológus és lelkiségi író: IV/a *Bevezetés a vallászlélektanba.*

R.P. Antal Benkő
Kaufmanngasse 2.
A-9010 Klangenfurt
Austria

FARKASFALVY DÉNES, cisztercita, teológus és matematikus, egyetemi tanár és középiskolai igazgató: I/6 *Bevezetés a szentírástudományba*; IV/8 *A lelki élet teológiája.*

HARDY GILBERT, cisztercita, a bölcseleti tanszék vezetője a dallasi katolikus egyetemen: I/3 *Vallásbölcseleti bevezetés.*

KERESZTY RÓKUS, ciszterci, teológiaprofesszor a dallasi katolikus egyetemen: II/4-5 *Krisztus.*

A három ciszterci atya címe:

Route 2, Box 1
Irving, Texas 75062
U.S.A.

GÁNÓCZY SÁNDOR, tanszékvezető dogmatikatanár a Würzburgi Egyetemen: III/1 *Az Egyház.*

Prof. Dr. A. Gánóczy
Simon-Brue-Strasse 11b
D-8700 Würzburg

HORVÁTH TIBOR, jezsuita, professzor a Torontói Teológiai Főiskolán: I/4 *A kinyilatkoztatás teológiája*; I/5 *A kinyilatkoztatás kritikája.*

Rev. Tibor Horváth
Regis College
15 St. Mary Street
Toronto, Ont. M4Y 2R5
Canada

JUHÁSZ LÁSZLÓ, jezsuita, filozófiaprofesszor a buffalói Canisius College-ban: IV/3 *Bölcseleti embertan.*

Rev. Ladislas F. Juhasz
2001 Main St.
Buffalo, N.Y. 14208
U.S.A.

MEHRLE TAMÁS, domonkos, teológiaprofesszor a Fribourg-i Katolikus Egyetemen: II/2 *Egy az Isten.*

R.P. Thomas Mehrle
Place Georges Python 1.
CH - 1700 Fribourg
Svájc — Suisse

MIHÁLYI GILBERT, premontrei, a magyarok lelkipásztora Chicagóban: III/3 *Az Egyház liturgikus élete.*

Rev. Gilbert Mihalyi
2015 W. Augusta Blvd.
Chicago, Illinois 60622
U.S.A.

NEMESHEGYI PÉTER, jezsuita, a Sophia Egyetem teológiai karának dékánja és professzora: II/3 *A Szentháromság*; III/6 *Az Eukarisztia*; III/9 *Isten népének szolgái.*

Rev. Peter Nemeshegyi
2-191 Sekimachi, Nerima-ku
Tokyo (177)
Japan

ŐRSY LÁSZLÓ, jezsuita, kánonjogprofesszor az Amerikai Katolikus Egyetemen: III/4 *Egyházjog és teológia.*

Rev. Ladislas Őrsy
Catholic University, Curley Hall, Box 63
Washington, D.C. 20064
U.S.A.

SZABÓ FERENC, jezsuita, a Vatikáni Rádió magyar osztályának vezetője: I/7 *Mai teológusok 1*; I/8 *Mai teológusok 2.*

R.P. Ferenc Szabó
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma
Italia

SZENTMÁRTONI MIHÁLY, jezsuita, pszichológus: IV/2b *A személyi érettség felé.*

R.P. Mihály Szentmártoni
Palmotičeva 33
Yu - 41001 Zagreb. p.p. 699
Jugoslavia

VARGA ANDOR, jezsuita, filozófiaprofesszor a Fordham Egyetemen: IV/6a *Az erkölcsi élet alapjai*; IV/6b *Élet és erkölcs.*

Rev. Andrew C. Varga
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

WEISSMAHR BÉLA, filozófiaprofesszor a jezsuiták müncheni bölcseleti fakultásán: I/2 *Bevezetés az ismeretelméletbe*; II/1 *Isten léte és mivolta.*

R.P. Bela Weissmahr
D-8000 München 22
Kaulbachstrasse 31a

A Teológia Kiskönyvtár a következő
címen rendelhető meg:

Ritz S. - Szabó F.
Via della Pilotta, 25
I-00187 ROMA

ALSZEGHY ZOLTÁN SJ

1915-ben Budapesten született; 1933-ben a Jézus Társaságba lépett; 1939 óta Rómában él; 1946 óta a Gergely Egyetemen dogmatikát tanít.

A negyvenes és ötvenes esztendőkben a középkori teológiatörténet volt tanulmányainak tárgya (*Grundformen der Liebe,* 1947; *Nova creatura,* 1957). A hatvanas esztendőktől kezdve Maurizio Flick S.J. közreműködésével írt teológiai tankönyveket (*Il creatore* [3] 1964; *Il vangelo della grazia* [2] 1966; *Fondamenti di una antropologia teologica* [2] 1973; *Il sacramento della riconciliazione* 1976) és módszertani tanulmányokat (*Lo sviluppo del dogma cattolico* [2] 1969; *Metodologia per una teologia dello sviluppo* [2] 1975; *L'uomo nella teologia* [2] 1972; *Come si fa la teologia* 1974). Főműveik *Il peccato originale* ([2] 1974), és *Il mistero della croce* (1978).

Könyveit több nyelvre lefordították. Magyar nyelven jelent meg: *A katolikus dogma fejlődése* (1976), valamint a TKK négy füzete.