

## REMÉNY VAGY HALÁL?

Az ember kapcsolata a jövővel és a múlttal legjellegzetesebb és legrejtélyesebb tulajdonságainak egyike. A jelennek él az összes többi élőlény, még akkor is, ha bizonyos értelemben előlegezi a jövőt(1). Velük ellentétben az ember nemcsak emlékezik, nemcsak megőrzi és felidézi, újra átéli a múltban tapasztalt dolgok mozzanatait, hanem képzeletében eltervezi a jövőt, előzetesen dönt a később bekövetkezendő eseményekről (2). A görög mitológiában az Epimétheusz, a „csupán utólag okuló”, „meggondolatlan” és Prométheusz, az „előre tudó” és „előre gondolkodó” név azt sugallja, hogy az ember sajátos létmódjához ugyanolyan mértékben hozzátartozik a jövő, mint a múlt és a jelen. Attól az „eltávolodástól” vagy „elfogulatlanságtól”, mellyel környezetével szemben viseltetik, a jövő iránti érzéke sem választható el. Képes arra, hogy a jelentől különböző, később beálló eseményként fogadja el a jövőt, mivel érdektelenül, a közvetlen környezet nyomása alól függetlenül tudja szemlélni a dolgokat, nem pedig csupán úgy, mint ösztöneinek lehetséges tárgyait. Végtelen nyitottsága — ebben gyökerezik tapasztalatainknak objektivitása — felnyitja szemét a jövő kategóriájára, a még nem jelenlevőre, a mostaniak után bekövetkezendőre — egyébként ugyanígy a múltra, a már nem jelenvalóra is.

### A jövő két arca

Az ember természetével ellenkezik, hogy pusztán a mának éljen. Sosem tudja teljesen elfojtani a jövő kérdését, érdeklődése alapján véve a jövőndőre összpontosul. S ez érthető is, hiszen magának kell megvalósítania egzisztenciáját, mesterséges világot alkotva maga körül, amely — legalábbis ideiglenesen — megélhetést nyújt neki. A jövőre irányuló törekvése készíti a kultúra világának építésére, melynek feltétele, hogy átfogóan tájékozódjék a világról. Tervei, a későbbi cselekvés idejét és módját meghatározó elgondolásai a dolgok szabályszerű összefüggéseinek az ismeretére épülnek; oly tudásra, mely sejteti, hogy a jelenlegi helyzet hová fog vezetni. Nem támaszthat azonban prófétai igényeket, mivel a dolgok mostani állásából — az emberi tudomány óriási eredményei ellenére — csupán a jövő elenyésző hányada következtethető ki egyértelműen. Nem a meteorológusok, hanem a valóság természetének rovására irandó az időjárás előrejelzések pontatlansága. A jövő lényegét az „új” fogalma határozza meg: az eddigiekhez többletként járuló, további, ez ideig nem ismert események és jelenségek, melyek gyakran meghiúsítják várakozásainkat, olykor pedig váratlan, szerencsés fordulattal ajándékozzák meg életünket. Erre a majdan bekövetkezendő kedvező fordulatra vár a remény. Kihegyezve: akkor fordulunk a reményhez, amikor elbúcsúzunk a számítástól. Álmainkban és látomásainkban azonban általában együttműködik valamiként a remény és a józan mérlegelés. A remény bizalmat ébreszt, életrevalóvá tesz, szárnyakat ad az ésszerű kalkulációnak, s egyre-másra új feladat elé állít. Ugyanakkor a jövő legalaposabb és legkörelyteltebb mérlegelése is becslés csupán, megközelítő eredményei sosem teljesen pontosak, úgyhogy továbbra sem veszi el szerepét a remény és a félelem.

A jövőnek varázslatos ereje van; valósággal megbabonázza elménket. Ragyogó képei arról győznek meg, hogy ezentúl minden másképp lesz. Minthogy ösztöneink sosem elégülnek ki végérvényesen, erőt vesz a fantázián is. A tudat alatti vágyálmokból táplálkozó ábrándok már a serdülés előtt fellépnek, és gyakran életünk végéig elkísérnek. Előreszaladnak a jövőbe, kárpótlást várva tőle mindazért, amit megtagad a jelen. A képzelőerő éppoly titkos rokonságban van az „újjal”, mint a jövő; vágyálmainkban és tervezgetéseinkben leli meg korlátlan uralmának a birodalmát. Voltaképpen képzeletünk zabolátlansága szüli az elbi-

zakodottságot is. A reménytől megifjodik az ember, az elbizakodott ellenben infantilis lesz; abban a képzelgésben él, hogy már elérte azt, ami még nincs itt. *Szent Ágoston* szerint *perversa securitas*, természetellenes biztonság az elbizakodottság (Sermones 87,8). A beteljesülés elferdült előlegezésével mértéktelen biztonságigényének enged az ember, hibásan mérve föl körülményeit. Ellenkező végletbe esik az, aki a kudarcot könyveli el úgy, mintha már bekövetkezett volna. A rossz tapasztalatok balsejtelmekkel gyötörnek és kétségbeesésbe hajszolnak. A reményvesztettség gyökere a hét főbűn egyike, az *acedia*, a jóra való restség, helyesebb fordításban a „világ szomorúsága”, a *tristitia saeculi*; erről írja *Szent Pál*, hogy a „halálba visz” (2Kor 7,10).

Bár az ígéretes jövőben való bizakodás nélkülözhetetlen az embernek, az ókori görögök oktalanságnak tekintették, *Pandóra* átkos ajándékának tartották a reményt. *Hésziodosz* — nem teljesen vitathatatlan — elbeszélésében Zeusz egy bajokkal teli szelencével küldte az első nőt, *Pandorát* a Földre. Az emberi nem azelőtt ment volt a fáradozástól, a betegségektől és a haláltól. Amikor *Pandóra* felnyitotta az edény tetejét, mindenfelé szerteszédtek a bajok, szomorú gondokat okozva az embereknek. A helyes előrelátás, az *elpisz* azonban a dobozban maradt, mivel *Pandóra* elhamarkodottan rázárta fedelét. Nem kétséges tehát, hogy *Hésziodosz* a bajok közé sorolja a reményt (Opera 80,88). Hasonlóképpen vélekedik *Aiszkhülosz* is (Prometheus 248), *Platón* pedig kétséges és veszedelmes adománynak mondja. Aki sok igazságtalanságot fedez fel múltjában, az „féltelmek és szomorúságok között éli tovább életét” (*dzé meta kakész elpidosz*). Aki viszont semmi igazságtalanságot sem talál magában, azt az „öregeket dajkáló reménység kíséri” (Politeia 331 a). Bár a görög szellemtörténetben hovatovább érvényre jutott az *elpisz* pozitív értékelése, sosem vesztette el nyugtalanító mellékszöngéjét. Az előrelátás aggasztó adomány, mivel Tükhé, a szerencse isten-asszonya túlon túl hatalmas istennő, gyakran meghiúsítja az emberi vágyakat — írja *Pindaros* (Olympia 12,5). Ezért azt tanácsolja, hogy ne a távoliakat (*apeonta*) keressük, hanem a körülöttünk levőket (*epikhórea*), a lábunk előttieket (*para podosz*) (Pythia 3,20.22.60). A hellének a maradandót és állandót igyekeztek megelni, s nem a régieket felváltó újat. Ők is látták, hogy változik a világ, ám a megszokottól eltérőt szinte semmire sem becsülték a platóni ég örök ideáihoz és a változhatatlan kozmosz szilárd rendjéhez képest. A jövőben rejlő többletre a bibliai ígéretek mutatnak rá. Jahveh hűségével és mindenhatóságával a háttérükben bátorságot öntöttek az emberekbe, hogy ne rettegjenek a kiismerhetetlen jövőtől, reményre jogosították fel és a messze jövődöbe térítették őket, úgyhogy a *valószínűtlen* sem látszott többé *lehetetlennek*. Bebizonyult, hogy az is bekövetkezhet, amire még álmukban sem mertek gondolni: „Mikor az Úr hazavezette Sion foglyait, úgy tűnt, hogy álmodjuk az egészet” — éneklí a zsoldáros (Zs 126,1).

Hanem hogy végeredményben értelmes dolog-e a remény avagy önáltatás, azon dől el, hogy várhatunk-e valamit a halálon túl is? Csupán azzal a föl-tétellel helyeselhethetjük a jövőt, ha igent mondhatunk az időre, ha sosem kell csalatkoznunk benne, mert alapvetőleg nem pusztulást és elmúlást, hanem beteljesülést hordoz a méhében. Csakhogy a halál állandóan fenyegeti az embert, hogy egykor meghiúsul minden reménye; szüntelenül támadja, könyörtelenül kiforgatja értelméből a bizalmat. Ennek ellenére jellegzetesen emberi jelenség mind a remény, mind legkonokabb ellenfele, a halál. A halál sincs minden értelem híjával: magába gyűjti, összefoglalja az élet egészét, elmélyíti az életet és megszünteti komolytalan jellegét. Az élőlények közül egyedül az ember tud a végről, egyedül ő látja előre a halált. Ennek az a magyarázata, hogy nemcsak felfogja a jövőt, hanem tapasztalatai alapján vissza is tekinthet önmagára és jövőjére; úgy észlelheti magát, mint valami idegen lényt. Önmegfigyelése és mások halálának a megismerése nyomán kialakul benne saját halálának a bizonyossága. Ezért tűnik oktalanságnak a remény annak szemében, aki úgy véli, hogy a

halál végérvényesen pontot tesz az élet végére. Miért várja bizakodva a jövőt, ha a sírjához viszi csak egyre közelebb? *Epikurosz* tanácsát kellene megfogadnia, hogy teljesen hiábavaló a halállal foglalkozni, „minthogy ameddig létezőnk, a halál még nincs jelen, mikor pedig a halál megérkezik, mi nem vagyunk többé”. Ez lenne talán a realista világlátás? Lehetséges-e, szabad-e kitéssékelni életünkben a halál tudatát? Elmenekülhetünk előle a hétköznapi sűrűségbe-forgásába, megkísérelhetjük, hogy lázas tevékenységbe, a hatalom vagy bármi más élvezetbe fojtsuk — hanem véglegesen nem hessegethetjük el magunktól. Bármekkora jelentősége van is a halálnak, mégiscsak elszakítja az életünk értelmét adó kapcsolatokat. Egyes-egyedül az örülhet könnyed gondtalansággal a mai napnak, aki bizonyos a jövője felől. Éppúgy hozzátartozik az emberhez, hogy a halálon túl is reméljen, mint ahogy hozzátartozik, hogy előre látja az elmúlást. Nyitottsága, mely arra készíti, hogy felkutassa rendeltetését — az állatok gond nélkül élnek végig életüket —, kikerülhetetlenül mellénekezi a kérdést: mi van a halál után? Rendeltetésének és sorsának lezáratlansága, végtelen nyitottsága ugyanúgy föltételezi a halál utáni élet gondolatát, akár csak a világot mindenestül meghaladó vis-à-vis létezését. Isten, akire megföllebbezhetetlenül rá van utalva rendeltetésének kutatásakor, nemcsak a keresés lehetőségét szavatolja, hanem e rendeltetés végérvényes kiteljesedését is(3).

Bárhogyan forgassuk is a kérdést, nem érthetjük meg önnön létünk végtelen nyitottságát anélkül, hogy ne gondoljunk fennmaradásunkra a halál után is. Nem mindegy azonban, hogy miképpen tesszük. Aki arra a belátásra jutott, hogy az igazán mindent eldöntő kérdés a halál utáni élet lehetősége, annak számot kell adnia is gondolatairól, hacsak nem menekül az önálló ítéletalkotás felelőssége elől a semmire sem kötelező ábrándképek világába. Mit értsünk mármost a halál utáni fennmaradásról? Kivétel nélkül valamennyi válasz sajátossága, hogy példázatok és hasonlatok segítségével beszél az elképzelhetőség határán túli *valóságról*. Az efféle eljárás mód vitathatatlan, jogos, tudományos szempontból nem kifogásolható. „Az a tény, hogy a vallások minden időben képekben, hasonlatokban és paradoxonokban fejezik ki magukat, csak annyit jelent, hogy nem lehet más eszközzel megragadni azt a realitást, amelyre vonatkoznak. De ez nem jelenti azt, hogy nem valódi realitás” — írja *W. Heisenberg*(4). Majd megemlíti, hogy az egyik legezektábbnak mondott tudomány, a fizika is rákényszerül bizonyos esetekben a hasonlatok és paradoxonok alkalmazására: „A kvantumelmélet segítségével ugyanis nagyon széles területen érvényesülő rendezett folyamatok törvényszerűségeit tudjuk absztrakt, matematikai nyelven megfogalmazni. Amikor azonban a rendezett folyamatokat mindennapi nyelven próbáljuk értelmezni, szükségképpen parabolák, a látszólagos ellentmondások és paradox megállapításoktól terhes komplementer fogalmak talajára csusszanunk” (5). Amikor a halál utáni életről beszélünk, nyilvánvalóan rengeteg múlik azon, hogy példázataink és hasonlataink hűségesen fejezik-e ki azokat a tapasztalatokat, melyeknek létüket köszönik, hogy tárgyilagos utalások-e az ember végtelen rendeltetésére, melyet mindenki kutat. A kérdés csupán az, hogy mily kritérium alapján ismerhető fel a helyes fogalmazás, hogy a halál utáni életről kialakult sokféle elképzelés közül melyiket kell választanunk? A válasz önként kínálkozik: minden bizonnyal azt, amely összhangban van antropológiai alapélményünkkel.

Az európai hagyománytörténetben kiváltképpen két gondolkör hatására alakult ki a halál utáni élet eszméje. Az egyik a lélek halhatatlanságának görög fogalma, a másik a holtak feltámadásának bibliai hite. Melyikük illik antropológiai kiindulásunkhoz, az ember végtelen nyitottságához?

### **A görög modell**

A halhatatlanság eszméje a test és a lélek gyökeres megkülönböztetésén alapszik. A testet elpusztítja a halál, a lélek pedig megszabadulva földi bilincseitől visszatér örök isteni életébe. Ebben a felfogásban szemléletmódost nincs helye a re-

ménynek. Aki ezen a meggyőződésen van, az nem vár semmit a jövőtől, nem reméli azt, ami még nincs itt, mivel bizonyos abban, hogy már most van valami, halhatatlan az emberben, a lelke. A görög észjárás csak az emberi létezés romolhatatlan magvának, a léleknek képében tudta feltételezni a halálon túli életet, mivel megbocsáthatatlan könnyelműségnek tartotta volna a jövőtől várni ily túláradó beteljesülést. E lélekfogalom bírálataira vall tehát, ha valaki a halálon túli reménység megnyilvánulásaként fogja fel. Akinek ez a véleménye, az a lélek halhatatlansága mellett felsorakoztatott érveket nem bizonyítékoknak tekinti, hanem jelzéseknek és utalásoknak, melyekben kifejeződik a halhatatlanság vágya. A modern filozófia mindenesetre ezen a véleményen van, bár a lélek halhatatlansága majdhogynem a múlt század közepéig megcáfolhatatlannak tűnt, annak ellenére, hogy Duns Scotus, korának legélesebb elméjű teológus-filozófusa már a XIII. században rácsafolt a platóni érvekre; felfedte, hogy a lélek örök élete nem mutatható ki merőben filozófiai úton (Oxoniensia IV,43,2 no 16-31)

Platón a Phaidón című dialógusban fejt ki legrészletesebben tanítását. A lélek azért éli túl a test felbomlását, mert nemcsak az élet párja, hanem az a képesség is, mellyel megismerjük az ideákat. A lélek tulajdonképpeni lényege az ember megismerő szelleme, s ez az ideákkal rokon valóság (Phaidón 79). Az ideák anyagtalan, örök, igazi valóságok, melyek nem bomolhatnak föl, nem eshetnek szét (Phaidón 78). A lélek korábbi, isteni életéből emlékezik vissza rájuk, mikor még nem volt testhez és érzéki szemlélethez kötve (Phaidón 82). Mivel emlékképei által magukból az örök eszmékből részesül, hozzájuk hasonlóan ő maga is halhatatlan és romolhatatlan. „Eszerint az ember halandó része a halál közeledtekor, úgy látszik, meghal, halhatatlan része ellenben változatlanul és el nem enyészve távozik el” (Phaidón 107). Az érvelés veleje, hogy a lélek azért halhatatlan, mert a szellemi megismerés által az ideák romolhatatlan létéből részesül, sosem aratott osztatlan sikert. Többek között azért nem, mert az ideák létezését már Platón tanítványa, Arisztotelész kétségbe vonta. Ugyanakkor szilárdan élt tovább a közmeggyőződés, hogy az emberi onreflexióban tapasztalt lélek a testtől különböző, önálló, anyagtalan, szellemi valóság — bármily szorosan tartozzék is a testhez. Úgy látszott, hogy szelleme révén az anyagi világtól nemcsak különböző, hanem attól teljesen idegen szellemi világhoz is tartozik az ember. Megint más kérdés, hogy e meggyőződés módszeres filozófiai okfejtés eredménye-e, vagy inkább a halál utáni élet reményének megnyilvánulása. Feltehetően ebben az utóbbi értelemben definiálta 1513-ban az V. lateráni zsinat a szellemi lélek halhatatlanságát (DS 1440). A természetfölötti hit tárgya elsősorban nem metafizikai spekuláció, hanem Isten kijelentése. A kinyilatkoztatás pedig azt tanítja, hogy nem az ember ereje, hanem Isten mindenhatósága kerekedik fölül a halálon: a győztes erő nem a halhatatlan lélekben rejlik, hanem Isten elhatározásában, hogy az ember éljen, és az Ő hűségében, mellyel beváltja ígérését — írja G. Greshake (6).

A filozófiához visszatérve nem hunyhatunk szemt afölött, hogy a modern antropológia egyre több ellenvetéssel hozakodik elő a platóni nézetekkel szemben. Mindinkább tért hódít Arisztotelész (7) — és Aquinói Szent Tamás — tanítása, mely szerint a lélek a test megvalósultsága, aktualizálódása, a test viszont a lélek sajátos lehetősége, potencialitása. Arisztotelész szellemes hasonlattal világítja meg gondolatát. Azt mondja, hogy ha a szem önálló élőlény volna, akkor a látás aktusa, illetve a látóképeség volna a szem „lelke” (De anima II,1 412 b). Eppen ezért a mai antropológusok nem annyira a lélek halhatatlanságában, mint inkább az ember világra nyitottságában fedezik fel megkülönböztető sajátosságát. Az emberi és állati „viselkedés” kutatói tudatosan eltekintenek a testiség és szellemiség szembeállításától (8). Valamennyi viselkedésmód tartalmaz olyan vonásokat, melyeket régebben testi és szellemi tényezőkre vezettek vissza. Napjainkban viszont meglehetősen idegenkednek az efféle szétválasztástól. Valaképpen Platón gondolalából indulnak ki: minden megkülönböztetés, a testé és a

léleké is, föltételez valami átfogóbb egységet mint a megosztás lehetőségének a föltételét. Mindenesetre, iparkodnak megmagyarázni, hogy miként alakul ki a jellegzetesen *emberi* viselkedés nyomán a benső világ, a lélek tapasztalata. A. Gehlen (9) szerint „a hangtalan gondolkodás belső világa” csupán a nyelvvel rendelkező élőlényben, az emberben különül el a külsőtől. A nyelv viszont a belső világ kiformalódásának előfeltételeként az ember és a világ *testi* kapcsolatának eredményeként fejlődik ki. A belső és a külső világ megkülönböztetése nem elsődleges, hanem levezetett; az emberre, és egyesegyedül az emberre jellemző testi viselkedés következménye. W. Pannenberg (10) a müncheni egyetem (protestáns) dogmatika professzora arra következtet az imént mondottakból, hogy mind az önmagában fennálló lélek, mind a lélektől különböző eleven test merő absztrakció. Csupán az élő, a világgal kapcsolatban álló emberi egység konkrét realitás. Úgy véli, hogy a közelmúlt kutatásai teljesen kihúzzák a talajt a lélek halhatatlanságának gondolata alól. Ha nincs önálló lélek, mely lényegileg különbözik a testtől és önálló létezőként állhat vele szemben, akkor véleménye szerint fölösleges minden spekuláció a halhatatlanságról. A kérdés azonban korántsem ily egyszerű, mert abból a megfigyelésből, hogy a lélek mindenestül rá van utalva a testre, a test pedig a lélekre, nem következik logikai szükségszerűséggel sem teljes azonosságuk, sem pedig az, hogy a lélek pusztá elvonatkoztatás. W. Pannenberg voltaképpen ugyanabba a hibába esik, mint Aquinói Szent Tamás platonizáló ellenfelei, akik azért idézték az inkvizíció elé, mert megítélésük szerint a Szent Tamás-i antropológiában nem maradt hely a halhatatlan lélek számára.

Ha nem győznek is meg a neves teológus érvei arról, hogy az újabb antropológiai felismerések megcáfolták a lélek szellemiségét és halhatatlanságát, aligha becsülhetjük túl azt a *szemléletbeli változást*, amit előidéztek. Az emberi lélekről alkotott legtöbb elképzelés, mely Hegelig bezárólag magától értetődött az újkori filozófiában is, beláthatatlan távolságra került napjaink gondolkodásától.

## A test feltámadása

Az új antropológia azonban nemcsak felbomlasztotta a lélek metafizikai fogalmát; nemcsak rombol, hanem épít is. Úgy írja le az embert, mint jövőre irányuló lényt, akinek embervoltához (és nemcsak lelkéhez) tartozik a kérdés: van-e élet a halál után. Ennek az antropológiának egyik legnagyobb érdeme, hogy közel másfélszáz év múltán visszaállította a gondolkodás világában a halálón túlterjedő remény becsületét. Az ember nyitottsága az istenkérdésen kívül a halál utáni élet kérdését is magában hordozza. Nincs semmi ezen a világon, ami hiánytalanul kielégítené végtelen rendeltetését, túlkerdez mindenem, ami csak a szeme elé kerül — a halálon is. Ennek az érdeklődésnek megnyilvánulása a platóni metafizika, annak ellenére, hogy nem fogalmazta meg kielégítően a halálon túlterjedő reményt. A görög gondolkodás nem tudott mit kezdeni a jövővel, a bekövetkezendők helyett a meglevőre és maradandóra irányult figyelme, bár — amint később visszatérünk rá — ez sem elhanyagolható szempont. Az a felfogás viszont, hogy az ember egy része változatlanul vészeli át a halál pusztító erejét, nehezen fogadható el, mivel nem csupán a test hal meg; a halál az egész embert érinti. Aki azt vallja, hogy az elmúlás után a pusztá lélek tovább él Istennél, nem veszi elég komolyan sem a halált, sem a halálon aratott isteni győzelmet. A halál súlyát azonban feltétlenül tisztelőben kell tartania minden spekulációnak, mely igényt támaszt arra, hogy ésszerűnek ismerje el korunk embere.

A holtak feltámadásának eszméjét minden bizonnyal északi szomszédaitól, Ugaritból vették át a zsidók(11), majd átszármasztatták a kereszténységnek és az iszlámnak. A Bibliikus Teológiai Szótár(12) hangsúlyozza, hogy a föltámadás

bibliai fogalma össze nem hasonlítható a halhatatlanság görög eszméjével, mely szerint — mint említettük — az ember lelke természeténél fogva romolhatatlan. amikor a halál megszabadítja testi bilincseitől, belép az isteni halhatatlanságba. A Biblia szerint az emberi személy — jelenlegi, bukott állapotában — teljességgel a halál hatalmába kerül: a lélek a *seol*, az alvilág foglya lesz, a test pedig elporlad a sírban. Ez azonban átmeneti állapot csupán. Isten irgalmából újból életre támad az ember, úgy, ahogyan felkel a földről ahová lefeküdt, ahogyan felébred az álomból, melyben elmerült. Nem kétséges, hogy ez a fel-fogás sokkal jobban megfelel a jelenkori antropológiai szemléletnek, mint a metafizikai halhatatlanság. A halál utáni életet igazában csak valamiféle testi formában tudjuk elgondolni, helyénvaló tehát, hogy az álomból való felébredés hasonlatosságára feltámadásnak, illetve életre kelesnek mondjuk. A német idealizmus túlzásaival szemben kivált protestáns teológusok hangsúlyozzák a halál radikális jellegét, és ezen azt értik, hogy a jelenlegi bűnös emberből semmi sem éli túl az elmúlást, bár a halál sem teheti semmissé az ember végtelen ráutaltságát az isteni vis-à-vis-ra (13). Egyrészt vannak tehát olyan utalások és jelzések, melyek a halál ideiglenességét sejtetik, másrészt a bukott embernek nincs lehetősége arra, hogy úrrá legyen a pusztuláson és megvalósítsa rendeltetését. A megoldást a keresztény remény nyújtja. A feltámadás a mindenható Isten műve, s ilyenképpen teljességgel a remény tárgya. E reményjellegre figyelmeztet Jézus, amikor azt mondja a feltámadottakról, hogy „úgy élnek mint az angyalok a mennyben” (Mk 12,25). Azt kívánja kiemelni, hogy a jelen körülmények ismeretéből nem állapítható meg minden kétséget kizáró módon a jövő. Ezért írja *Szent Pál*, hogy „nem halunk meg ugyan mindannyian, de mindnyájan elváltozunk” (1Kor 15,51). Nyomatékosan kijelenti, hogy a halál a jelenlegi életforma beveződése: „test és vér nem örökölheti Isten országát, sem a romlandóság a romolhatatlanságot” (1Kor 15,50). Ezzel magyarázandó, hogy csak tükörben, homályosan ismerjük az elkövetkezendő életet, hogy nem tudjuk a lényegét pontosan tükröző szavakkal leírni vagy szemléltetni. Azt viszont már kifejtettük, hogy a hasonlatok és példázatok használatából semmiképpen sem következik, hogy nem igaz az a valóság, amire rámutatnak. Aki viszont pozitivista előítélete miatt, vagy valami más tudományos babonából kifolyólag nem meri megfogalmazni reményét, abban elhomályosul az egyik legemberibb vonás, a belemerészkedés a végtelen ismeretlenbe. Mindössze az számít, hogy reménységünk képei az ember egész, tehát testi létét is megragadják-e, mivel „ennek a romlandó testnek” kell felöltönie a romlatlanságot, „ennek a halandónak a halhatatlanságot” (1Kor 15,33). Ha reménységünk képei nem volnának *semmiféle* kapcsolatban valóságos életünkkel, akkor nem lennének többek hiú illúziónál. Ha viszont nem vennék figyelembe a halál komolyságát, minden jelenvaló elmúlását, akkor nem az eszkatologikus remény képei, hanem az apokaliptika rémképei lennének. A keresztények mindenekelőtt azt akarják kimondani a feltámadással, hogy az ember nem önerejéből, nem az elpusztíthatatlan lélek jogcímén, hanem Isten ajándékaként nyeri el a beteljesülést.

Szembeszökő, hogy a keresztény remény további mozzanatai is mily meglepő összhangban vannak modern emberfelfogásunkkal. A feltámadás hitünk szerint nem individuális történet, nem a testetlen, egyéni lélek átmenetele az örökkévalóságba, hanem az egyén és közösség kölcsönös kiteljesedésének a folyamata. A bibliai remény a személy teljes helyreállítását ígéri, a személy viszont csak a többivel együtt, velük kapcsolatban teljes. A keresztény remény tökéletesen egybevág az ember egyik legfontosabb dimenziójával, a társadalmisággal. De nemcsak ezzel. A feltámadás eszmekörébe belefér az antropológia további alapkategóriája, az ember világi léte is. Létünk nem pontszerű, hanem bizonyos területen vagy mezőn oszlik el, a világ meghatározott övezetén. Ha bízunk abban, hogy az elmúlás nem végpusztulás, hogy elhunytunk után új élettel ajándékoz meg Isten, hogy ez az élet nem csupán a tisztán szellemi alanyra terjed

ki, hanem az egész konkrét személyiségre, akkor remélhetjük, hogy személyiségünk kiteljesedésével és átváltozásával együtt jár a teremtett világ megújulása is. A holtak feltámadását szorosan összekapcsolja a Szentírás a régi világ elmúlásának és az új világ teremtésének az ígéréteivel. A jövőben bizakodóknak ki kell tartaniuk az új ég és az új föld eljöveteleig (Iz 65,17; 66,22), a világ újjáteremtéséig, amikor Isten beváltja valamennyi ígéréteit (Jel 21-22).

Mélysegesen elgondolkoztató, hogy a modern antropológia emberképe a feltámadás bibliai reményének közvetlen közelében helyezkedik el. A felvilágosodás óta majdhogynem gyermekded dolognak tartották a gondolkodók a testi feltámadást, mivel kizárólag természetfeletti tekintély kezekedett róla, és erre — módszeréhez híven — nem támaszkodhatott a filozófia. A remény nem fért el az „ésszerű vallás” keretei között, a lélek halhatatlansága ellenben tudományos igazságnak számított. „A tudás emberének rendeltetéséről” szóló harmadik előadásában ezeket mondja *J. G. Fichte*: „Amit halálnak neveznek nem zúzhatja össze művem; mert művemnek be kell fejeződnie, de sosem érheti el beteljesülését az időben, következesképpen létezesemet nem határozza meg az idő, s én örökkévaló vagyok. Mikor vállaltam ama nagy feladatot, egyúttal az örökkévalóságot is magamhoz ragadtam. Merészen cmelem fejemet a fenyegető sziklacsúcsok, a morajló vízesés és a tűztengerben úszó, mennydörgő felhők felé, és ezt mondom: örök vagyok, és dacolok hatalmatokkal! Szakadjon rám minden, Föld és Ég, kavarodjatok össze vad tülekedésben, s ti valamennyien elemek, tajtékozatok és őnjongjetelek, s a vad harcban öröljétek fel utolsó napfényben lebegő szemecskéjét is annak a testnek, melyet sajátomnak mondok; egyedül akaratom lebeg majd merészen és hidegvérűen szilárd tervével a világmindenség romjai fölött; mert megragadtam rendeltetésem, s az túlél titeket; rendeltetésem örök; és én éppoly örökkévaló vagyok”(14). Minden bizonnyal igaza van *W. Pannenbergn*nek(15) abban, hogy nekünk, ma élőknek éppen a halhatatlanság ilyen és hasonló téveszméinek a felszámolása nyitja meg a feltámadás józan reményéhez vivő utat. Még akkor is, ha a feltámadás szó földi hasonlata, képe csupán a jelenben el nem képzelhető jövőnek — mindenesetre oly szimbólum, mely nemcsak stílusában illik tökéletesen emberképünkhöz, hanem egyenesen pótolhatatlan is, feltéve, hogy meg akarjuk érteni az embert, aki végtelen nyitottsága folytán szükségképpen fürkészi a jövőt.

Végül, de nem utolsósorban azt kell még megemlítenünk, hogy a holtak feltámadása a hívő kereszténynek mérhetetlenül többet jelent az általános emberi vágyat tükröző hasonlatnál. Bármily titokzatos is a jövő, melyre utal, mégis szilárd bizodalunk tárgya. A kinyilatkoztatás történetében bekövetkezett döntő fordulat következtében Isten kiterjesztette ígéréteit az emberiség legmélyebb vágyát kifejező képre is. Azóta ez a kép, helyesebben a valóság, amit jelez, Isten ígéréteinek kellős közepén foglal helyet. Eleinte nem így volt. Az Ószövetség hangsúlyozza, hogy a halál az emberek közös sorsa, hogy aki porból vétetett, az szükségképpen visszatér a porba (Gen 3,19; Jób 17,16; Zs 22,16; 30,10), ahol nincs többé remény, sem megismerés; Istennel is megszakad a kapcsolat (Zs 88,6), és nincs visszatérés (Jób 16,21). Ily vigasztalan és sivár távlatot mutat az elmúlás az embernek azon napon, mikor „meg kell térnie atyáihoz”(16). Az Ószövetség szemlélete hosszú időn át megmaradt ezen a szinten. Amikor összeütközött az egyiptomi vallással és a görög metafizikával, ezek hatására sem volt hajlandó lebecsülni vagy megvetni a földi életet; nem fordította tekintetét a képzeletbeli halhatatlanság felé — jegyzi meg a *Biblikus Teológiai Szótár* (17). Túrelmesen kívánta, míg a kinyilatkoztató Isten a maga sajátos módszereivel világította meg a másvilág misztériumát. A babiloni fogság után kezdik megérteni a zsidók, hogy Isten nemcsak a népnek, nemcsak a kollektívumoknak tett ígéretet az üdvösségre, hanem az egyes embereknek, az egyéneknek is (18). Ez az ígéretről bátorította a zsidó vértanúkat a hellenista korban megpróbáltatásaik közepette: elvehetik testi életüket, az az Isten, aki teremtette, fel is támasztja

őket (2Makk 7,9-22; 14,46). A Makkabeusok idejétől kezdve mindinkább tudatosul és a zsidóság közkincsévé válik a feltámadás reménye. Még ha idegenből kölcsönözték is a képet, azért vették át, mert felismerték, hogy egységes egésszé rendezi Istenük valamennyi ígéretét. Kinek állna hatalmában, hogy minden vérékozást felülmúlóan megújítson mindeneket, ha nem Jahveknak, aki hatalmas tettekben és csodálatos eseményekben mutatja meg nekik dicsőségét, nyilvánította ki számukra lényegét? Az Izrael történetét át meg átszövő nagyszerű isteni művek legelseje a világ teremtése: ugyanez a teremtő erő kelti majd életre a meghaltakat is. Még ha emberi vágykép és elképzelés volt is azelőtt a feltámadás, miután Isten maga tesz rá ígéretet, a rendíthetetlen remény végső célja. A feltámadás reménye egybehangzik Isten mindenhatóságával, melyet szuverén, senkitől és semmitől sem függő szeretetén kívül nem határoz meg semmi. A Teremtő bizalomra szólítja föl az embert a kezdet kezdetén (Gen 2,7), s erre a bizalomra hivatkozik a Megváltó fellépése legelején. Jézus megkísértése arra figyelmeztet, hogy hasonló választás elé kerül kivétel nélkül mindenki: döntenie kell arról, hogy visszautasít-e minden urat az Egyetlenen kívül, akinek bölcsesége, mindenhatósága és szeretete föltétlen bizalmat érdemel (Mt 6,24-34).

E bizalom és remény többé már nem kétes kimenetelű jövő, hanem bizonyos értelemben jelen a hívő keresztény életében, miután életre kelt Jézus, az „elsőszülött a halottak közül”. A keresztény remény szilárd alapzata Jézus feltámadása, Jézusnak az a realitása, mellyel újra találkozhat tanítványai halála után, ami hatalmába kerítette őket, s aminek kifejezésére nem akadt nyelvünkben jobb szó e megsejtető, hasonlatszerű fordulatnál; feltámadt halottaiból. Jézus megújult valósága, ami megmutatkozott tanítványainak húsvét napján, nekünk ugyanolyan felfoghatatlan, mint nekik, a mi nyelvünkben ugyanúgy nincs rá jobb szó, amint az övékében sem volt. Ugyanazzal a hasonlattal írjuk körül, melynek segítségével apostolai beszéltek róla: olyan, mint a felébredés az álomból — egy teljesen más, megújult életre. Akik életközösségben vannak Jézussal, már most megbizonyosodnak arról, hogy részük van ebben az új valóságban, mely megnyilvánul a Feltámadásban, és amelyre irányul minden emberi vágy — még ha esetenként nem fogalmazódik is meg kellő világossággal. Aki pedig szóba is foglalja a feltámadás reményét, az tudatosan ragadja meg rendeltetését, a halálon is túlérő nyitottságot, mely kivétel nélkül minden egyes ember sajátja.

**Irodalom:** (1) D. Katz: Mensch und Tier, Studien zur vergleichenden Psychologie, Zürich, 1943. — D. Katz: Animals and Men, New York 1937. — (2) Ph. Lersch: Aufbau der Person, München 1956. 373. o. — (3) W. Pannenberg: Was ist der Mensch? Göttingen 1976. 33. o. — (4) W. Heisenberg: A rész és az egész, Budapest 1975. 120. o. — (5) I. m. 279. o. — (6) G. Greshake: Mérésleg 13 (1977) 362. o. — (7) H. G. Gadamer, P. Vogler: Psychologische Anthropologie, Stuttgart 1973. 3-14, 386-412. o. — (8) P. Overhage: Der Affe in dir, Frankfurt 1972. 356. o. — (9) A. Gehlen: Az ember, Budapest 1976. 370. o. — (10) W. Pannenberg: I. m. 36. o. — (11) C. H. Gordon: Ugaritic Manual, Róma 1954. — M. Dahood: Psalms I-III, Garden City 1966, 1968, 1970. — (12) Biblikus Teológiai Szótár, Róma 1974. 362. o. — (13) W. Pannenberg: I. m. 37. o. — J. Feiner, M. Löhrer: Mysterium Salutis, Zürich 1976. 5. k. 876-881. o. — (14) Fichtes Werke, Berlin 1971. VI. 322-323. o. — vö.: J. G. Fichte: Az erkölcsbolcsélet rendszere. Budapest 1976. 46-47. o. — (15) W. Pannenberg: I. m. 39. o. — (16) Biblikus Teológiai Szótár, Róma 1974. 442. o. — (17) I. m. 442-443. o. — (18) I. m. 364. o.