

Pécsi Tudományegyetem
Filozófia Doktori Iskola

Doktori Értekezés

Remény – Halál – Örök Élet

Szanyi Norbert

Konzulens:
Prof. Dr. Kovács Gusztáv
Pécsi Tudományegyetem, Pécs

Köszönet

Szeretném megköszönni Prof. Dr. Kovács Gusztáv professzor úrnak, hogy az elmúlt négy évben mindvégig támogatta munkámat. Hálás vagyok a számos konzultációért, valamint a hazai és nemzetközi tudományos életbe való bekapcsolódás lehetőségéért. Szintén köszönettel tartozom Dr. Boros János professzor úrnak, aki kezdettől támogatta tudományos célkitűzéseimet. Az általa vezetett PTE Filozófia Doktori Iskola ideális háttérrel biztosított az egyéni fejlődéshez és a filozófiai gondolkodás közösségi jellegének megtapasztalásához egyaránt.

Köszönöm szüleimnek és testvéremnek, hogy mindvégig mellettem álltak és sokszor erőn felül is támogattak tanulmányaim során. Hálával tartozom a Pécsi Egyházmegye volt és jelenlegi főpásztorának, Dr. Udvardy György érsek atyának és Felföldi László püspök atyának, hogy a szemináriumi tanulmányok mellett lehetőséget teremtettek a dolgozaton való munkához. Köszönettel tartozom a kismarosi Kafarnaum-ház szeminárium és az esztergomi szeminárium előljáróinak, tanárainak és növendéktársaimnak támogatásuk miatt.

Köszönettel tartozom Dr. Vakles Attila atyának, aki a felvidéki magyar közösség iránt elkötelezett vezetőként segítette magyarországi tanulmányaimat, mely a Szövetség a Közös Célokért Társulás ösztöndíj támogatása nélkül, nem valósulhatott volna meg.

Végül köszönöm minden jó szándékú embernek, aki bármilyen módon hozzájárult a disszertáció megszületéséhez.

Ajánlás

édesanyámnak, édesapámnak, testvéremnek

Tartalom

KÖSZÖNET	2
AJÁNLÁS	3
TARTALOM	4
BEVEZETÉS	6
1 A REMÉNY	9
1.1 A REMÉNY TERMÉSZETE	9
1.2 A REMÉNY ÉS A JÖVŐ KAPCSOLATA	13
1.3 A REMÉNY ESZMETÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTÉSE	18
1.3.1 Ókori szerzők	19
1.3.1.1 Platón pszichológiai megközelítése	20
1.3.1.2 Arisztotelész erénytani megközelítése	21
1.3.2 Bibliai reflexió és az ókeresztény kor	22
1.3.2.1 Ószövetség	23
1.3.2.2 Újszövetség	25
1.3.2.3 Az ókeresztény kor	27
1.3.2.4 A logosz mint kapcsolódási pont a teológia és a filozófia között	29
1.3.3 Középkor	33
1.3.4 Koraiújkori reményfogalom	35
1.3.5 Immanuel Kant remény felfogása	37
1.3.6 A remény a 19. század gondolkodóinál	39
1.3.7 A 20. század remény-megközelítései: Bloch és Moltmann	41
1.3.7.1 Ernst Bloch remény elve	42
1.3.7.2 A remény teológiája: Jürgen Moltmann	44
1.3.7.3 Joseph Ratzinger	47
1.4 A REMÉNY ALAPVETŐ ESZMEI MEGKÖZELÍTÉSEI	51
1.4.1 A remény mint az immanencia és transzcendencia közötti „híd”	51
1.4.2 Optimizmus és a remény	53
1.4.3 A remény szélsőséges megnyilvánulásai	56
1.4.3.1 Kétségbeesés	58
1.4.3.2 Vakmerőség	60
2 HALÁL ÉS A REMÉNY VISZONYA	62

2.1	REMÉNY ÉS A HALÁL	62
2.2	A HALÁL KONCEPCIÓI	67
2.3	VISSZAFORDÍTHATATLAN HALÁL.....	73
2.4	FENOMENOLÓGIAI ASPEKTUS.....	79
2.5	BOROS LÁSZLÓ „VÉGSŐ DÖNTÉS” HIPOTÉZISE	81
3	REMÉNY ÉS AZ ÖRÖK ÉLET KÉRDÉSE	83
3.1	AZ ÖRÖK ÉLET ÉS A HALÁL VISZONYA	83
3.2	WEISSMAHR BÉLA: A LÉLEK HALHATATLANSÁGA	90
3.2.1	<i>Test és a lélek</i>	90
3.2.1.1	Mi a lélek - mi nem a test.....	91
3.2.1.2	Lélek és az anyag.....	92
3.2.2	<i>Halhatatlanság</i>	94
3.3	HALÁL UTÁNI IDŐ. TEST FELTÁMADÁSA	98
3.3.1	<i>Gisbert Greshake: Feltámadás a halálban</i>	103
3.3.1.1	A test feltámadása.....	106
3.3.1.2	Összegzés.....	111
3.3.2	<i>Joseph Ratzinger: Dialogikus halhatatlanság</i>	112
3.3.2.1	A lélek halhatatlansága? Az ember halhatatlansága.....	114
3.3.2.2	A test feltámadása.....	115
3.3.2.3	A halál utáni állapotok	117
3.3.2.4	Összegzés.....	119
	ZÁRSZÓ.....	120
	IRODALOM.....	127
	RÖVIDÍTÉSEK ÉS TOVÁBBI IRODALOM.....	133
	A BIBLIAI KÖNYVEK RÖVIDÍTÉSE	135

Bevezetés

Jean-Paul Sartre számára elég volt néhány szó ahhoz, hogy a huszadik századi ember reménytelenségét összefoglalja. Zárt tárgyalás (1944) című drámájában hangzik el a sokat idézett mondattöredék: „*a pokol - az a többiek*”.¹ Az egzisztencialista író ebben a néhány szóban összegezi a reményvesztett ember sajátos helyzetét. Későbbi fejezetekben kiderül, hogy a fenti gondolkodás valójában tévút, hiszen az emberi egzisztencia számára elengedhetetlen a saját magával, az embertársaival és legvégül az Istennel folytatott párbeszéd. Az emberi egzisztencia hármas iránya a dolgozat három kulcsfogalmához is szorosan kapcsolódik: a reményhez, halálhoz és örök élethez egyaránt. Joseph Ratzinger, a későbbi XVI. Benedek pápa, ezt a következőképpen fogalmazza meg Végidő című eszkatológiai írásában: „*Az örök élet nem elszigeteli az embert, hanem kivezeti őt az elszigeteltségből a valódi egységbe testvéreivel és Isten egész teremtésével.*”² Ennek az ellentétét Dante Alighieri ragadja meg Az isteni színjáték című művében, ahol a középpontba állítja a magányt, egoizmust és a lemondást. Ennek következményeképpen olvashatjuk a pokol kapuján a mű talán legismertebb mondatát: „*Ki itt belépsz, hagyj fel minden reménnyel.*”³

Az általam vizsgált három fogalom (remény, halál, örök élet) kapcsolatának természetét nehéz meghatározni. Bizonyos, hogy első pillantásra komoly ellentét feszül köztük. A bibliai hagyományra alapozva az előbbi három fogalmat legjobban a következő idézet foglalja össze: „*Tanácsoddal vezetsz, s aztán dicsőségre emelsz. Hiszen kim van az égben, és miben lelném a földön kedvemet rajtad kívül? – (remény) - Érje bár testemet, szívemet enyészet, - (halál) - szívem Istene s osztályrészem mindörökké az Isten. (örök élet).*” (Zsolt 73, 24-26)

A három fogalom közötti összefüggés megértésében segíthet, ha feltételezzük, hogy az ember végső soron az örök életet reméli, amely a halál által valósul meg. A halált ebben az esetben nem negatívumként, vagy rosszként kell értelmezzük, hanem szükségszerű átmenetként. Ezen a ponton már érzékelhető a filozófiai és a teológiai halálkoncepciók közötti feszültség, melynek kifejtésére és feloldására kísérletet teszek dolgozatomban.

¹ SARTRE Jean-Paul, *Drámák I* (Budapest: Európa, 1975), 133.

² RATZINGER Joseph, *Végidő: a halál és az örök élet kérdései* (Budapest: Jel, 2017), 169–170.

³ DANTE Alighieri, *Dante isteni színjáték* (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1986) Harmadik ének: A Pokol kapuja.

Ennek megfelelően a legtöbbet használt alapfogalmakat próbalom megvilágítani, amelyeket a későbbi fejezetekben részletesen is kifejtek.

(1) *Remény*: Az első fejezet középpontjában a remény fogalma áll. Az első két alfejezetben a remény természetét és a jövővel való kapcsolatát vizsgálom. Arra keresem a választ, hogy miképpen függ össze a remény filozófiai és a teológiai jellege, amelyek kölcsönösen kiegészítik egymást. A remény mindig a jövő irányában orientált és olyasmire irányul, amit az ember még nem birtokol. A remény beteljesülése egyben a remény megszűnése is.

A következő alfejezetben egy történeti áttekintés található. A filozófiatörténet nagy korszakainak legjelentősebb szerzőinek írásain keresztül teszek kísérletet annak bemutatására, hogy a remény fogalmával kapcsolatos hangsúlyok miképpen változtak a nyugati gondolkodás kezdeteitől. Mivel a remény fogalma nemcsak a filozófiai, hanem a vallási gondolkodásnak is kiemelt tárgya, ezért a zsidó-keresztény gondolkodás alapját jelentő, a bölcsélet számára is relevanciával bíró bibliai szövegek reflexiója is itt kapott helyet a dolgozatban.

Végül kísérletet teszek a remény különböző típusainak megkülönböztetésére, amelynek az immanens és transzcendens jelleg közötti megkülönböztetés képezi alapját. Egyszersmind elhatárolom a reménytől az optimizmust, a két fogalom radikális értelmezéseinek szembeállításán keresztül.

(2) *Halál és a remény viszonya*: Dolgozatom második fő témája a halál. Ha elképzelünk egy időbeli horizontot, akkor a halált a remény (emberi élet) és az örök élet között találhatjuk meg. Ebből a szempontból a halálra úgy kell tekintenünk, mint olyanra, amely meghaladja az ember közvetlen tapasztalatát. Bár a halált legbiztosabb valóságként határozhatjuk meg az ember életében, annak radikálisan egyedi volta tesz mégis nehezzé minden vele kapcsolatos beszédet. A fejezetet Boros László végső-döntés-hipotézisének bemutatásával zárom, mely sikerrel kapcsolja össze a halállal kapcsolatos teológiai gondolkodást és filozófiai reflexiót.

(3) *Remény és az örök élet kérdése*: Bár az örök élet fogalma első pillantásra teológiai jellegű, az emberi tapasztalat és értelmi megfontolás határait feszegető jellege miatt, filozófiai újragondolására is szükség van. Ezen a ponton teszek kísérletet a lélek halhatatlanságával kapcsolatos filozófiai érvek áttekintésére is. A keresztény hit a görög filozófiával való találkozásával egy teljesen új antropológiát hozott létre azzal, hogy az egész embert, a testet és a lelket egységben tekintette a feltámadás tárgyának, ezzel pedig szembehelyezkedett a kettő dualista felfogásával, mely csak a lelket tekintette

halhatatlannak. A feltámadás gondolata antropológiai és kozmológiai fordulatot is jelent, hiszen az egyszerre immanens és transzcendens valóság, mely minden egyes ember sorsát meghatározza: „(...) aki az Úr Jézust feltámasztotta, minket is fel fog támasztani Jézussal, és veletek együtt elébe állít.” (2Kor 4, 14).

Doktori tanulmányaim kezdetén az ember halál-felé-való léte és a halálban meghozott autonóm döntése állt kutatásaim középpontjában. A kutatás előrehaladtával azonban a remény vált a dolgozat központi fogalmává, mely bővülést és összpontosulást jelentett egyszerre. A halál és a halál utáni élet filozófiai koncepcióinak vizsgálata során jutottam arra a következtetésre, hogy azok csak a remény fogalmának fényében értelmezhetőek. A három fogalom elválaszthatatlan egymástól, hiszen összekapcsolja őket a boldogságra való törekvés, mely egyszerre ölt immanens és transzcendens formát. Míg az előbbi részleges, sohasem teljesen szabad és állandóan a halál fenyegetése alatt létezik, utóbbi az emberi szabadság megvalósulása, túllendülés az immanens boldogság részleges formáin és az értelmet adó alap – vallási nyelven Isten – végleges választását jelenti. Ezt az alapvető emberi tapasztalatot világítják meg a hegyi beszéd boldogságmondásai (vö. *Mt 5, 1-10*; Vö. *Lk 6, 20-22*) éppúgy, mint Pál apostol korintusi egyháznak szóló második levelének következő sorai: „*Tudjuk ugyanis, hogy ha ez a mi földi sátrunk leomlik, Istentől kapunk hajlékot, nem kézzel alkotott, örök házat az égben. Azért is sóhajtozunk ebben a testben, mert vágyakozunk felölteni rá égi hajlékunkat*” (2Kor 5, 1-2).

A munkám megírása során több nehézséget tapasztaltam. Az első lényeges problémát a remény filozófiatörténeti áttekintése okozta. Mivel számos szerző foglalkozott a remény fogalmával, különös gondosságot igényelt a kiválasztás megfelelő szempontjának a megtalálása. A másik nehézséget a teológiai és a filozófiai szempontok közötti világos határvonal meghúzósa jelentette, hiszen előbbi sohasem nélkülözheti a filozófiai reflexiót, utóbbi pedig a filozófiatörténet tanúsága szerint sohasem volt mentes a teológiai célkitűzésektől. Ez különösen igaz a jelen dolgozat témájául szolgáló reményfogalom esetében.

1 A remény

1.1 A remény természete

Nem emel föl már senki sem,
belenehezültem a sárba.
Fogadj fiadnak, Istenem,
hogy ne legyek kegyetlen árva.
(**Nem emel föl**, József Attila)

A remény a nyugati filozófiai hagyománynak éppúgy a témája, mint a teológiának és általánosságban a vallásoknak.⁴ A remény az emberi motiváció egyik kulcsfontosságú eleme, ezért a vallás, a filozófia, az erkölcs, a politika és sok más tudomány területén is rendkívüli szereppel bír. A teológián belül különösen az eszkatológiában központi kérdés a remény, így a filozófiában és a politikatudományban is.⁵

Gyakran beszélünk immanens valóságként a reményről, megmaradva az emberi tapasztalás határain belül. A reményről való beszéd azonban az emberi kérdésfeltevés határain való túlnyúlást is jelenti, hiszen maga a remény fogalma az aktuálison való továbblépést, az ember transzcendenciára való képességét foglalja magába.

Jelen fejezetben azt szeretném bemutatni, hogy a remény fogalma szükségszerűen magába foglalja az önmeghaladást. A filozófia észtudomány, amely a gondolkodás segítségével képet alkot a világról, az emberről, a megismerésről és ezek kapcsolatáról.⁶ A remény pedig olyan sajátos emberi tulajdonság, amely éppen az embert, mint önmagát folytonosan meghaladó személyt határozza meg. A személyvont pedig mindig több annál, mint ami emberi értelmünkkel megragadható. Az ember önmagában hordozza a reményt, mivel mindig előre tekint és keresi a szebbet, a jobbat és az igazabbat. A remény azonban túlmutat ezen a tapasztalati világon, ezért transzcendens jellegű és csak értelmesség teljességében lelhet megnyugvást.

A remény különböző meghatározásaiban több közös vonás található. Inocent-Maria Szaniszló szerint a következőképpen tudjuk megragadni a remény fogalmát: „*a szenvedély fellángoló szorgalma, amely egy jövőbeli, nehezen elérhető jó felé irányul.*”⁷ Az egyik megközelítés kiindulópontja az ember aktív cselekvése, amely arra irányul, hogy a remélt célt elérje. Szükséges az ember hozzájárulása, aktív cselekedete (*actus humanus*) ahhoz,

⁴ ZALTA Eward N., szerk., „The Stanford Encyclopedia of Philosophy” (Stanford: Philosophy Department Stanford University, 2012), Hope, <<https://plato.stanford.edu/>>.

⁵ NÉMETH GÁBOR, „A remény a német teológiában”, *Erkölcsteológiai tanulmányok* 17 (2016): 106–122, 106.

⁶ ANZENBACHER Arno, *Bevezetés a filozófiába* (Budapest: Cartaphilus Kiadó, 2001), 30–38.

⁷ SZANISZLÓ Inocent-Maria, *Dekalogische spezielle Moraltheologie* (Neckenmarkt: Novum-Verlag, 2008), 88.

hogy elérje azt, amit akar, mert csakis a cselekedetei révén járulhat hozzá a dolgok alakulásához. A remény hiánya eszerint az emberi cselekvés és együttműködés megsemmisülésével egyenlő. A remény tárgya legtöbb esetben egy konkrét cél, amelyet az ember el akar érni.⁸ A remény tárgya a potenciálisan elérhető célok körébe esik, függetlenül attól, hogy konkrét esetben eléri-e az illető a remélt célt. Nem lehetséges olyasmit remélni, ami potenciálisan nem elérhető. Még akkor is, ha a cél valóságos elérése meglehetősen valószínűtlen. Wolfhart Pannenberg jegyzi meg, hogy mielőtt beillesztenénk dolgokat a terveinkbe, meg kell azokat tapasztalnunk, mert máskülönben pusztán ösztönösen viselkednénk, amikor elérésükre törekszünk. Szerinte ez egyediségünk feltétele és egyben emberi mivoltunké is.⁹

Ahhoz, hogy igazán megértsük mi is a remény, nem elég optimistán élnünk. Ahogy a következő fejezetekben is kiderül, a remény sokkal több, mint egy új és szebb jövő iránti vágyakozás. A reménynek át kell „itatnia” egész egzisztenciánkat, mert ennek köszönhetően tudjuk igazán, emberként megélni küldetésünket. Sokkal több ez, mint csupán egy optimista jövővárás. Ha meg akarjuk érteni a remény mibenlétét, akkor egy lépéssel tovább kell haladnunk. A reményhez a hitet mint erényt kell társítanunk, amelynek a tárgya és célja az örök boldogság: „*A hit a remélt dolgok hüposztazisza, a nem látható dolgok bizonyítéka.*“ (SS 7); „*A hit a remény szubsztanciája.*“ (SS 10).

Ha azt mondjuk, hogy a remény tárgya az örök élet, akkor teológusként nem állíthatjuk ezt a szükséges filozófiai megalapozás nélkül. Pannenberg a teológia és a filozófia kapcsolatát a következőképpen írja le:

A filozófia beható ismerete nélkül nem érthető meg a történelem során alakot öltött keresztény tan, és nem alakítható ki önálló, megalapozott vélemény a keresztény tan korunkban támasztott igazságigényéről. A filozófiai szempontokkal tisztában lévő tudat nélkül képtelenség helyes módon (önálló ítéletet kialakítva) eljutni a Biblia történeti-kritikai egzegézisétől a szisztematikus teológiához. A teológusnak nem az a feladata, hogy elköteleződjön valamely konkrét filozófia mellett, hanem el kell sajátítania azt a problématudatot, amely a teológiai és filozófiai fogalomalkotás történetének vizsgálata nyomán alakul ki (...) A keresztény tan kérdéseiben csak az tud érvelni és véleményt alkotni, aki egyformán ismeri az egzegézist, filozófiát és a dogma- meg a teológiatörténetet.¹⁰

Pannenberg alap gondolata tehát az, hogy nincs jó teológia filozófia nélkül. Ha a teológiai megfogalmazásaink mögött nincs filozófia, megfelelő kritikai reflexió a vallásra,¹¹

⁸ ZALTA, „The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, Hope.

⁹ PANNENBERG Wolfhart, *Mi az Ember?: korunk antropológiája a teológia fényében* (Budapest: Egyházfórum, 1998), 10.

¹⁰ PANNENBERG Wolfhart, *Teológia és filozófia: a két tudomány viszonya és közös története* (L'Harmattan: Budapest, 2009), 11–12.

¹¹ Uo., 12.

akkor megfelelő eszköztár híján vagyunk és szavaink valódi tartalomtól mentesek lesznek. Ez természetesen fordítva is igaz lehet – amint arról a középkori gondolkodók, mint például Szent Ágoston és Canterburyi Szent Anzelm is tanúskodnak –¹² hogy nincs jó filozófia teológia nélkül. Anzelm a filozófia és a teológia szükségszerű összefüggésére, valamint a filozófus és a teológus alapállásának elválaszthatatlanságára hívja fel a figyelmet (*fides quaerens intellectum*).¹³

Pannenberg továbbá megjegyzi, hogy Isten filozófiából való kihagyása és a teológiai szempont más résztudományos szempontokkal való helyettesítése problémás.¹⁴ Nyíri Tamás is felhívja a figyelmet arra, hogy ezek között feszültség van. Ennek az oka pedig az, hogy míg a teológia tárgya az Isten szeretete, addig a filozófia tárgya a bölcsesség szeretete. A filozófia nem tudja befogadni Isten üdvözítő akaratát, mert mindig az ész határain belül marad.¹⁵ Ugyanakkor az ész is képes eljutni és megtalálni Istent a teremtett világban.¹⁶ Itt elég csak az anzelmi ontológia istenérvére gondolnunk, mely Istent úgy határozza meg mint azt „*akinél nagyobb nem tudunk elgondolni.*”¹⁷

Ez nem jelenti azt, hogy a filozófia pusztán *ancilla* szerepet tölt be a gondolkodásban, hanem sokkal inkább annak hangsúlyozását, hogy a teológiának (nevezhetjük Istentannak is, vagy a szó tág értelmében vallásnak) és a filozófiának szüksége van egymásra, ha a gondolkodás teljességére tartunk igényt. Pannenberg gondolatmenete alapján a *Ki az ember?* és *Ki vagyok én?* kérdésekre adott válaszok- a világra való nyitottságából kiindulva (*Weltoffenheit*)- a teológia válaszait igénylik.¹⁸ II. János Pál ezekhez az alapkérdésekhez hozzászól további kérdéseket, amelyek az egész világtörténelem folyamán jelen vannak: *Honnan jövök és hová megyek?; Miért van a rossz?; Mi lesz a jelen élet után?* (FeR 1).

Pannenberg ezt a nyitottságot abban látja, hogy „*az ember mindig nyitott az új dolgokra és (...) tapasztalatokra*”, világa van, szemben a környezetüket fajspecifikus módon tapasztaló állatokkal.¹⁹ Gondolatmenetében a teológiai dimenzió akkor jelenik meg erőteljesen, amikor azt vizsgálja, hogy az ember nyitottsága erre a világra korlátozódik-e, vagy esetleg túllép rajta. Pannenberg ebben a nyitottságban fedezi fel az ember rendeltetését: ahhoz, hogy az ember megértse a világot, túl kell lépnie azon, hiszen ha „*rendeltetésünk nem*

¹² ANZENBACHER Arno, *Bevezetés a filozófiába* (Budapest: Cartaphilus Kiadó, 2001), 33.

¹³ NYÍRI Tamás, *A filozófiai gondolkodás fejlődése* (Budapest: Szent István Társulat, 1977), 141.

¹⁴ PANNENBERG, *Teológia és filozófia*, 16.

¹⁵ NYÍRI, *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, 19.

¹⁶ Uo., 129.

¹⁷ Uo., 141.

¹⁸ PANNENBERG, *Mi az Ember?*, 8.

¹⁹ Uo., 11.

űzne bennünket a világon túlra, nem kutatnánk szüntelenül tovább konkrét indítékok nélkül is.”²⁰

Míg az embernek világa van (*Welt*), addig az állatoknak csak környezete (*Umwelt*), amely fajspecifikusan határozza meg létük kereteit. Az ember alkotásain keresztül, újra és újra teremti saját világát, amelynek ösztönzője Isten, a kultúrát, saját nyelvét.²¹ Azonban még a kultúra által teremtett világ sem képes arra, hogy törekvéseit teljes mértékben kielégítse. Pannenberg ezeket *átmeneti állomásoknak* nevezi, amelyeket az ember folyton folyvást meghalad. Az ember tudatában van annak, hogy rendeltetése, amelyet egyedül kell felkutatnia,²² minden általa létrehozott valóságon is túlmutat. Ez annyit jelent, hogy az ember nem lehet passzív annak megvalósulásában, hogy elérje azt, amit akar.

Ez bizonyos nyugtalanságot hoz létre benne, amelyet Pannenberg a vallás egyik gyökerének tart.²³ Eszerint a „*világra való sajátos nyitottságban, mely az embert az állattól megkülönbözteti, ott izzik az istenkérdés, - hiszen világunkban az - ember törekvése túllép mindenben, ami a világban felbukkan előtte, s nincs semmi, ami teljesen és véglegesen kielégítené*”.²⁴ A nyugtalanság okát Pannenberg *Szemközti valóságnak* nevezi, vagyis Istennek. Ennek a létezésére az ember létéből, függőségéből és ráutaltságából következett. Ezt a Szemközti valóságot ismeretlennek tartja, amelyet az embernek folyamatosan kutatnia kell.²⁵

Ezek alapján az emberre és az Istenre vonatkozó kérdés egyben átfedi és kiegészíti egymást. A választ Weissmahr az ember önmegértésében találja meg, mivel az ember célja, hogy megértse önmagát:²⁶ bármelyiket megválaszolja, azáltal a másik kérdésre is választ talál. Weissmahr a választ a vallásban találja meg, ugyanakkor a filozófia is el tud jutni az Istenhez az értelem által. Ez akkor lehetséges, ha az *istenkérdés* azonos a *valóság végső alapjának* kérdésével.²⁷

²⁰ Uo.

²¹ Uo., 8–11; 16–24.

²² PANNENBERG, *Teológia és filozófia*, 41.

²³ PANNENBERG, *Mi az Ember?*, 11–12.

²⁴ Uo., 16.

²⁵ Uo., 12–13.

²⁶ WEISSMAHR Béla, „Isten léte és mivolta”, in *Teológiai vázlatok I.* (Budapest: Szent István Társulat, 1983), 203.

²⁷ Uo., 203–204.

1.2 A remény és a jövő kapcsolata

Az ember fáj a földnek; oly sok
Harc - s békeév után
A testvérgyűlölési átok
Virágzik homlokán;
S midőn azt hinnők, hogy tanúl,
Nagyobb bünt forral álnokúl.
Az emberfaj sárkányfog-vetemény:
Nincsen remény! nincsen remény!
(Az Emberek Vörösmarty Mihály)

A világra való nyitottság egyik lehetséges értelmezése, ha azt a remény megtestesüléseként ragadjuk meg, hiszen ez a nyitottság a reményt és a jövőt is magában foglalja. Ebben az értelemben a remény történetiséggel bír, még akkor is, ha végső soron túlmutat a történelmen.

Az ember kapcsolata saját jövőjével és múltjával az egyik legegységibb, mert ez hozzátartozik saját lényegéhez,²⁸ és egyben legtitokzatosabb tulajdonsága:²⁹ „Csak az ember képes a jövőt jövőként (...) megélni.”³⁰ Az ember életútja, saját életének a múltja, jelene és jövője. Ez az életút csakis egy irányba mutathat, előre a jövő felé. Az ember sajátossága, hogy léte a jövőre utalt,³¹ azaz az ember *substantia potentialis*.³²

Az ember képes az emlékezésre, megőrzi, felidézi, átéli a múltban tapasztaltakat, és ennek fényében képzetben eltervezi a jövőt, és a jelen keretei között dönt bizonyos mértékben a jövőről is.³³ A jövő azonban rejtett számunkra, még akkor is, ha bizonyos mértékben lehet következtetni a jövőbeli eseményekre a hétköznapi tapasztalat, vagy akár a tudomány segítségével.³⁴ Ez nem jövőmondást jelent (objektív tényeken alapuló, előrelátható dolgok kikövetkeztetése, amelyek segítségével igazodni tudunk)³⁵ hiszen a jövő az mindig új³⁶ és rejtett számunkra. A jövő lényege a jövő méhében nyugvó, előre láthatatlan *novumban*³⁷ rejlik. Egyrészt váratlan pozitív dolgot hozhat nekünk a jövő, másrészt kudarcot vallhatnak reménybeli terveink.³⁸

²⁸ MLH 1.

²⁹ NYÍRI Tamás, „Remény vagy halál?”, *Vigília* 43, 11 (1978): 721–728, 721.

³⁰ PANNENBERG, *Mi az Ember?*, 23.

³¹ MLH 1.

³² BOROS László, *Megváltott lét* (Budapest: Vigilia Kiadó, 1993), 17.; ZAUNER Wilhelm és SINGER Johannes, *A remény jelei* (Bécs: OMC, 1988), 19.

³³ NYÍRI, „Remény vagy halál?”, 721.

³⁴ Uo.

³⁵ MLH 1

³⁶ Vö. ZAUNER és SINGER, *A remény jelei*, 19.

³⁷ Vö. NYÍRI, „Remény vagy halál?”, 721.

³⁸ PANNENBERG, *Mi az Ember?*, 33.

A jövő tervezésében az értelem adó alaphoz való viszonyulás, akit vallási nyelven Istennek nevezünk, kulcsszerephez jut, hiszen a remény kulcsa éppen az emberi létezés értelmes voltában rejlik.

Az ember mindig a jó után vágyódik,³⁹ bár ez a jó sokszor szubjektív, de ezt a jót az objektív jó – *bonum commune* fényében kell, hogy várjuk. Zalta szerint *Szókratész* úgy beszél a reményről, mint a jövőbeli örömök várásáról.⁴⁰ Ez a vágyott jó alapvetően meghaladja az elért részleges jót, hiszen a vágyakozás ez utóbbiak elérésével nem zárul le: a remény az immanens javaknál alapvetően többre irányul.⁴¹ Az ember a jövőtől várja azt, amit a jelen megtagad tőle, vagyis azt reméli, hogy a jövőben minden egészen másképpen lesz⁴² és jobb lesz. Ebben áll a jövő varázslatos ereje.⁴³ Boros László ezt a következőképpen írja le: az ember „*léte feszült várakozás valami még nagyobbra.*”⁴⁴

A mindennapi, részleges javak, örömök, nem tudják betölteni⁴⁵ azt az ürességet, amelyet az ember belül érez, mert a konkrét remény beteljesülése mindig az immanens és konkrét remény halálát⁴⁶ is jelenti egyben. Az apró remények beteljesülése után újabb remények születnek, amelynek következtében a remény soha nem érheti el a beteljesülést anélkül, hogy célja elérésével ne születne újjá. Ratzinger nagyon jól összefoglalja, azt a sok kis apró emberi örömet, amelyek az ember egész életében jelen vannak, amikor a következőket írja:

Az embernek sok kisebb-nagyobb reménye van napról napra – élete különböző szakaszainak megfelelő különféle remények. Néha úgy tűnik, hogy e remények egyike teljesen kitölti, s ezek után nincs szüksége további reményekre. Ifjúkorban ez lehet a nagy beteljesítő szerelem reménye; remény a hivatáson belül egy meghatározott állásra, a további élet során ilyen vagy olyan döntő sikerre. Ha ezek a remények beteljesednek, megmutatkozik, hogy ez nem minden. Megmutatkozik, hogy szükség van egy mindezek fölötti reményre. Hogy csak valami végtelen elégítheti ki az embert, ami mindig több, mint az, amit valaha is elérhet. (SS 30)

Mindannyian a jobb, a szebb, a tökéletesebb és a beteljesült jövőt várjuk, de mindez nem válhat valóra az ember földi életében, mert soha nem lesz elég neki az, amit az immanencia rejt számára.⁴⁷

³⁹ SZANISZLÓ, *Dekalogische spezielle Moraltheologie*, 82.;

⁴⁰ ZALTA, „The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, Hope.

⁴¹ SZANISZLÓ, *Dekalogische spezielle Moraltheologie*, 82.;

⁴² PANNENBERG, *Mi az Ember?*, 34.

⁴³ GÜNTHÖR Anselm, *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie Band II. Spezielle Moraltheologie. Der Christ vor Gott.*, 1993, 115-116 (126).; ZAUNER és SINGER, *A remény jelei*, 19.; NYÍRI, „Remény vagy halál?”, 721.

⁴⁴ BOROS, *Megváltott lét*, 17.

⁴⁵ NYÍRI, „Remény vagy halál?”, 721.

⁴⁶ Vö. RAHNER Karl, *Hit, szeretet, remény: a lelki élet olvasókönyve* (Budapest: JLX, 1992), 373.

⁴⁷ PESCHKE Karl-Heinz, *Křestanská etika* (Praha: Vyšehrad, 2004), 77.

De ugyan akkor, a jövő hozhat bizonytalanságot és félelmet is.⁴⁸ Pannenberg amikor a bizalom és a hűség kapcsolatát tárgyalja, a következő megalapításra jut, hogy ha valakire vagy valamire rá bízunk a jövőnket, akkor nem azt várjuk, hogy ez a reményünk kudarcot vall, hanem hogy teljesül. Ugyanakkor mond egy nagyon erős mondatot, amit Lintner máshogy értelmez: „*a jövő jót hoz, nem rosszat.*”⁴⁹ Folytatja, hogy az, akire rá bízunk bizalmunkat, életünket annak méltónak kell rá lenni. Még egy kulcsmondatra szeretném felhívni a figyelmet: az, aki valakire rá bizza sorsát az „*arra épít, hogy a másik, akitől függ, vele való viszonyában állhatatos, megbízható marad, így tőle függő létének állandóságot kölcsönöz.*”⁵⁰ Az, amit Pannenberg próbál vázolni, meglátásom szerint az igazi remény lényege.

Az ember úgy éli meg saját létét, mint sóvárgást valami után, ami boldoggá teheti.⁵¹ Mi lehet ez a jó, amely után az ember vágyódik, sóvárog, amit teljesen birtokba akar venni? Ez abból a válaszból deríthető ki, amellyel arra a kérdésre felelünk, hogy milyen életet akarunk élni. Mivel az embernek nincsenek olyan eleve rögzített céljai, mint az ahogyan az állatok esetében, az ember kénytelen értelmével segítségével meghatározni saját céljait, végső soron pedig azt az értelmet adó alapot is, amit végtelen horizontjában keres.⁵² Häring szerint a keresztény remény alapja a megváltás Jézus Krisztusban.⁵³ Greshake szerint pedig „*a keresztény remény tárgya a feltámadás.*”⁵⁴

Ezért a remény az értelmes élet alapvető feltétele is,⁵⁵ hiszen a reménynek köszönhetően növeljük, vagy éppenséggel elveszítjük az élethez való bátorságunkat.⁵⁶ Így gazdagíthatjuk vagy üresíthetjük ki életünket. Ez azonban nemcsak az egyéni cselekvésre, hanem a társadalmi struktúrákra is igaz. Ebből kifolyólag világossá válik számunkra, hogy a remény az ember hozzáállása a saját jövőjéhez, amelyben vágyai beteljesülését célozza meg, és amelynek segítségével képes megbirkózni az élet folyton felbukkanó nehézségeivel.⁵⁷

⁴⁸ MLH 1.

⁴⁹ PANNENBERG, *Mi az Ember?*, 25–26.

⁵⁰ Uo.

⁵¹ PESCHKE, *Křesťanská etika*, 77.

⁵² PAUER-STUDER Herlinde, *Einführung in die Ethik* (Stuttgart: UTB GmbH facultas, 2020), 99–105, <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:101:1-2020081404304834645334>.

⁵³ HÄRING Bernhard, *Das Gesetz Christi* (Freiburg im Breisgau: Erich Wewel Verlag, 1967), 596.

⁵⁴ GRESHAKE Gisbert, „»Seele« in der Geschichte der christlichen Eschatologie”, in *Breuning, Wilhelm (Hg.) - Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Quaestiones Disputatae 106 (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1986), 107–158, 107.

⁵⁵ PESCHKE, *Křesťanská etika*, 77.

⁵⁶ SZANISZLÓ, *Dekalogische spezielle Moraltheologie*.

⁵⁷ Uo., 76.

Ha a reményre a halál felől tekintünk, akkor első pillantásra reményvesztett emberek vagyunk. Ha a halál az emberi lét végleges megsemmisülését jelentené, akkor létünk értelme, mint az emberi élet beteljesülésének a lehetősége, semmivé foszlana. A remény természetéhez éppen ezért tartozik hozzá, hogy túltekint a halálon.⁵⁸ Az ember egész érdeklődése a jövőre összpontosul,⁵⁹ és mindez ellenkezik a természetével, azaz, hogy csupán a jelenben éljen.⁶⁰ A jövő pedig az ember számára túlnyúlik az immanens történelmen.

Ez persze nem jelenti azt, hogy az ember egyes tetteiben nem élhet a mának. A probléma akkor keletkezik, ha leragadunk a jelennél és látszólag félre tesszük a jövőt. Ez azonban csalóka dolog. Ha az emberi lét egészét nézzük, akkor az mindig túlmutat a jelenen és transzcendálja az itt és most adottságait. Ebből fakad az a készség és egyben szükséglet is, hogy felépítse a kultúrát, ezáltal újra és újra megteremtse saját világát. Az ember életében van egy kategorikus formában nem megfogalmazható végső cél, amely felé halad, amely szüntelen űzi, hajtja és nyugtalanítja. Ez nem lehet azonos az anyagi világgal, sem az emberi kultúra alkotásaival, hanem egy olyan végső valóság létét feltételezi, amely mindennek értelmet ad.

Ez a végső cél az ember számára egy olyan transzcendens valóság, amelyet nem lehet az immanens empirikus tudományok eszköztárával megközelíteni, hanem inkább a vallás útján valamint a filozófia eszközeivel. Az embernek a végső, értelemadó alap iránti vágyakozását, az emberi remény végső célját Istenben fedezi fel Szent Ágoston is, amikor Vallomásaiban következőképpen fogalmaz: „*Nyugtalan az én szívem Uram, amíg benned meg nem nyugszik.*”⁶¹ Ha Ágoston tapasztalata egyetemes, tehát minden emberre érvényes jellemző, akkor a reményfogalom egyszerre antropológiai és teológiai jellegű. Megjelenik benne az emberi létet jellemző transzcendencia tapasztalata, amely nemcsak a kategorikus hívő emberek életében van jelen, hanem az emberi lét alapvető sajátossága. Hiszen minden ember életében az apró reményeken túl jelen van a minden immanens dolgon túlmutató remény. Életünk egyfajta „előre álmódás”, az ember hordozza a világ(egyetem) fejlődni vágyódását, amely álmokban, kívánságokban, nyugtalanságokban, reményekben és békétlenségekben nyilvánul meg. Mindig egy új jövőt képzel el magának, vagyis nem talál nyugalmat abban, amit már megszerzett, tehát az emberi lét önmagunk előre vitele, szóval

⁵⁸ PANNENBERG, *Mi az Ember?*, 34.

⁵⁹ BOROS László, *Reményből élünk, A keresztény ember jövője* (Eisenstadt, 1971), 9.; PANNENBERG, *Mi az Ember?*, 33.

⁶⁰ NYÍRI, „Remény vagy halál?”, 721.; PANNENBERG, *Mi az Ember?*, 33.

⁶¹ „*Inquietum est cor bostrum, donec requiscat in te*” (C I – 1).

az, ami felé haladunk az, ami létünk lényege, még előttünk van. Ennek a keresése egész létünket betölti.⁶²

⁶² BOROS, *Megváltott lét*, 12.

1.3 A remény eszmetörténeti megközelítése

A remény tárgyának, céljának és tartalmának meghatározása az eszmetörténet során folyamatosan változott. A létezés reményéről való gondolkodás, a kereszténység megjelenésével kezdett igazán kibontakozni. Az ókori keresztény gondolkodók a remény témájához, a bibliára alapozott keresztény tanítás mellett, a korabeli filozófiai gondolkodást is segítségül hívták.

„*Mi köze van (...) Athénnek Jeruzsálemhez? (...) az akadémiának az egyházhoz?*”⁶³ – teszi fel a kérdést Tertullianus. E gondolkodóknak (például az ún. Apologéták) mindenekelőtt a hit és a filozófia összeegyeztethetőségét kellett megvizsgálniuk. E kapcsolat veszélyes lehet a hitről való gondolkodásra nézve: „*Mivel pedig a filozófia az evilági bölcsesség tárgya, vakmerően magyarázza az isteni természetet és az isteni tervet.*”⁶⁴

Lehetséges azonban a hitbéli reflexió és filozófiai gondolkodás termékeny együttműködése is. Ennek a pozitív kapcsolatnak a bemutatására is vállalkozom e fejezetben.

⁶³ PH VII 9 In TERTULLIANUS, *Tertullianus művei* (Budapest: Szent István Társulat, 1986), 421.

⁶⁴ PH VII 2 In *uo.*, 420.

1.3.1 Ókori szerzők

A remény görög megfelelője az *elpis*, amely egyszerre jelenti a jó és a rossz jövő várását, míg a héber *tikwáh* kifejezés elsősorban a pozitív jövő reményét jelenti.⁶⁵ A héber gondolkodásban ez az üdvösség, vagyis Izrael országának a helyreállítása. A görög szóhasználat kiválóan mutatja be azt az ambivalens megítélést, amellyel a görög gondolkodók a reményhez közelítettek. A korai görög gondolkodók a remény kifejezéssel azon emberek magatartását jellemezték, akik nem voltak képesek terveket szülni és ennek következtében képtelenek voltak a cselekvésre.⁶⁶ Az antik etika a félelemhez hasonlóan a szenvedélyek közé sorolta a reményt. Például a sztoikusoknál mind a félelem, mind a remény az ész segítségével megszerzett uralom, amely a megrendíthetlenség feltételének számít, és amely az erény lényegét alkotja.⁶⁷

Bár az ókori gondolkodók a filozófiatörténet során felmerülő kérdések többségével foglalkoztak, a remény esetében még nem vetették fel azokat az alapvető kérdéseket, melyek a mai szerzőket is foglalkoztatják (például a lét végső értelmességének a kérdése). Platón és Arisztotelész írásaiban ugyan megjelennek a reménnyel kapcsolatos kérdések, a későbbi korok reményről való gondolkodására nem voltak meghatározó hatással – beleértve a középkort is.⁶⁸ Mégis érdemes mindkettejük remény felfogását röviden bemutatni, hiszen két, egymástól jelentősen eltérő megközelítésre találunk: Platón pszichológiai, Arisztotelész pedig erénytani keretek között értelmezi a reményt.

⁶⁵ SZANISZLÓ, *Dekalogische spezielle Moraltheologie*, 82.; LChM *Hoffnung*.

⁶⁶ ZALTA, „The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, Hope.

⁶⁷ KASPER Walter, „Lexikon für Theologie und Kirche” (Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2017), Hoffnung.

⁶⁸ Vö. Gábor Boros, *Filozófia* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2016), 25, <https://doi.org/10.1556/9789630596923>.

1.3.1.1 Platón pszichológiai megközelítése

Platón két, kései korszakából származó művében, a *Timaios*ban és a *Philébosz*ban is említést tesz a reményről. A *Timaios*ban csak egyetlen helyen jelenik meg a remény fogalma. Itt a reményt úgy írja le, mint ami nagyon könnyen félrevezeti az embert.⁶⁹ Platón tehát gyanakvással tekint a reményre, sőt egyenesen károsnak tartja. A szöveg két különböző értelmezést is lehetővé tesz: egyrészt úgy értelmezhetjük a reményt, mint azt, ami az embert a hamis dolgok, vagy rendkívül valószínűtlen célok felé irányítja; másrészt a remény passzivitásba is taszíthatja az embert, elhítelve vele, hogy céljai tetteitől függetlenül is beteljesülnek. A *Philébosz* című dialógusban már gyakrabban jelenik meg a remény fogalma. Amikor Platón a gyönyör és fájdalom kapcsolatát tárgyalja a következőket írja: „(...) a léleknek ezekről az állapotokról előérzete is van. Ha kellemes dolgot remél: e remény maga is kellemes és bátorító; ha kellemetlentől tart, e sejtés maga is leverő és fájdalmas.”⁷⁰ Platón ezen a ponton a remény pszichológiai leírását adja, felfedve a remény tárgya, valamint a remény minősége közötti hasonlóságot. Rámutat a motiváció emberi magatartásban betöltött szerepére is, hiszen az emberi cselekvést meghatározza az, hogy mit vár adott helyzetben a jövőtől, illetve, hogy milyen átfogó jövőképpel rendelkezik. Ugyanakkor Platón hangsúlyozza a jövő megvalósulatlan voltát is, hiszen azt az ember pusztán elgondolja, és nem létezik még valóságosan. Összefoglalva: „(...) ami a jövőre vonatkozik, az csupa remény (...)”⁷¹

⁶⁹ *Timaios* 69d; PLATÓN, *Platón összes művei III* (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1984).

⁷⁰ *Philébosz* 32c

⁷¹ *Philébosz* 39e

1.3.1.2 Arisztotelész erénytani megközelítése

Arisztotelész, mesterével szemben, a remény fogalmának a bátorság erényével való viszonyát tárgyalja. Az *Eudemoszi etikában* a reményt a hamis bátorság alapjaként írja le,⁷² amiért „(...) szoktak gyakran szembeszállni a veszéllyel azok, akiknek rendszerint szerencsájük van, és a részek. A bor ugyanis reménykedővé tesz.”⁷³ Ugyanakkor a bátorság néha haraggal is párosulhat, amely nem más, mint egyfajta gyönyör,⁷⁴ „a bosszú reményének a gyönyöre”.⁷⁵ Arisztotelész szerint a „reménykedő ember” nem „nevezhető igazán bátorinak”, hiszen előzetes tapasztalata, miszerint „már sokszor és sok ellenséggel szemben győzött”, erre feljogosítja. A remény tehát korábbi tapasztalatból fakad, amit megbízhatónak talál a reménykedő ember a jövőre vonatkozóan is. A bátorságnak azonban „lelki alkatból” kell fakadnia, nem pedig „előzetes felkészülésből”.⁷⁶ Arisztotelész tehát elsősorban az erénytanával kapcsolatosan beszél a reményről és mesteréhez hasonlóan elítélően nyilatkozik róla.

Amint a fentiekből is látszik, a remény fogalmával csak érintőlegesen foglalkoztak a klasszikus görög filozófia nagyjai. Nem jelenik meg önálló témaként, hanem pszichológiai és etikai kérdések kapcsán kerül szóba. Ezzel szemben a kereszténység elterjedésével, és a filozófiai életbe való bekapcsolódásával, a remény előtérbe kerül.

⁷² *Eudemoszi etika*, 1229a; ARISZTOTELÉSZ, *Eudemoszi etika; Nagy etika* (Budapest: Gondolat, 2010).

⁷³ *Eudemoszi etika*, 1229a.

⁷⁴ *Eudemoszi etika*, 1229b.

⁷⁵ *Eudemoszi etika*, 1229b.

⁷⁶ *Nikomakhoszi etika* 1117a.; ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi etika* (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1987).

1.3.2 Bibliai reflexió és az ókeresztény kor

Pannenberg azt hangsúlyozza, hogy az ember világra való nyitottsága szellemtörténetileg a bibliában gyökerezik. Egyrészt, mert az ember Isten képmására van teremtve (vö. *Ter* 1,26), másrészt, mert Isten birtokba adta az emberek számára a földet (vö. *Ter* 1, 28).⁷⁷

Pannenberg elsősorban az ószövetségi irodalom- azon belül is az Izrael történelemszemléletét bemutató, a nyugati történelmi tudat lineáris és teleologikus jellegének kialakításában kulcsszerepet játszó-szövegeivel dolgozik. A linearitás és a teleológia pedig alapvetően hozzátartoznak a nyugati gondolkodást meghatározó reményfogalomhoz is. Az Újszövetségből elsősorban Szent Pál leveleit veszi forrásul, hiszen a kora keresztény kor reményfogalmának gyökerei nála találhatók.

⁷⁷ PANNENBERG, *Mi az Ember?*, 12–13.

1.3.2.1 Ószövetség

Az Ószövetség több, egymástól eltérő tartalmi hangsúllyal bíró kifejezést használ, egy egységes remény fogalom helyett. Mégis kijelenthető, hogy a remény tartalmilag központi eleme az ószövetségi szövegeknek. Ez különösen igaz, ha a szövegeket sajátos történeti háttérük fényében olvassuk: Izrael történelme értelmezhető, az Isten által megígért jövő iránti sóvárgás, folyamatosan megújuló történeteként.⁷⁸

Ábrahám bizalma olyannyira nagy volt, hogy elhagyta mindenét és bízott Isten ígéretében, még úgy is, hogy a tejjel és mézzel teli ország nem őt, hanem utódait fogja illetni.⁷⁹ Ez volt Izrael első reménye. Miután elfoglalták Kánaánt, az ígélet földjét, ez a remény átalakult, és már az Úr napjára, az isteni áldásra és gondviselésre összpontosult, ami feltételezi a nép Isten iránti engedelmisségét.⁸⁰

Izrael népe babiloni fogságba került (Kr. e. 597/587–539) és kétségkívül ez volt a választott nép legmélyebb pontja a történelem folyamán. A fogság korai időszakát *sötét időként*, illetve világvégéként élték meg.⁸¹

Politikai, vallási és szociális téren is katasztrófának minősült a fogság, mivel Kr. e. 587-ben Jeruzsálem és legfőképpen a Templom- ami Izrael Istenének jelenléte ellenére is⁸² -olyan szinten károsult, amely által szertefoszlottak Júdea létezésének a teológiai és szociális előfeltételei. A fogságban lévő népnek a közösségi és személyes identitása, valamint Isten gondviselő magatartásába vetett hite is kérdéseessé vált. Izraelnek ezen a ponton újra kellett gondolnia a remény fogalmát. Ebben a korban létrejön egy utópikus jövővárás, amelyben Isten újra helyreállít mindent, Izraelt, mint országot, még akkor is, ha Ezékiel próféta szerint ez több mint egy egyszerű evidencia.⁸³

A babiloni fogság után Izrael egy új szövetséget és egy Istentől fölkent új királyt remélt: Izrael reményének fő tárgya a Messiás,⁸⁴ vagyis a megváltás várása.⁸⁵ Ahhoz, hogy ezek a remények beteljesüljenek, szükséges a nép hűsége, ami gyakran meginog,⁸⁶ de még inkább Isten örök hűsége. A fogság utáni kor írásainak a reményről szóló üzenete

⁷⁸ PESCHKE, *Křesťanská etika*, 78–79.

⁷⁹ Uo., 79.

⁸⁰ SZANISZLÓ, *Dekalogische spezielle Moraltheologie*, 80.

⁸¹ HIEBEL Janina M., „Hope in Exile: In Conversation with Ezekiel”, *Religions* 8 (2019): 476, 1–2.

⁸² Uo., 3.

⁸³ Uo., 2–4.

⁸⁴ SZANISZLÓ, *Dekalogische spezielle Moraltheologie*, 80–81.

⁸⁵ HÖRMANN Karl, „Lexikon der christlichen Moral” (Kleinhein: Die katholische Informationsseite der Gemeinschaft v. hl. Josef, 1976), Hoffnung.

⁸⁶ GÜNTHÖR, *Anruf und Antwort Bd. 2.*, 118-119 (131).

összefoglalható az egyén és a közösség oldaláról is. Az egyén oldaláról, miszerint Isten az ember reménysége,⁸⁷ vagyis Isten kiszabadítja, az embert a *sheol*ból.⁸⁸ Ugyanakkor Istennek a néppel kötött szövetségéből kiindulva, a remény elsősorban a nép reménye, és csak aztán az egyéné, mint a közösség tagjáé.⁸⁹

⁸⁷ SOLTÉSZ János, „A remény az Ószövetségben”, *Erkölcsteológiai tanulmányok* 17 (2016): 28–44, 37.

⁸⁸ LUKÁCS László, „A végső beteljesedés távlatai a mai teológiában Joseph Ratzinger teológiájának tükrében”, *Sapientiana* 7, 2014/1 (2014): 1–32, 12.

⁸⁹ GÜNTHÖR, *Anruf und Antwort Bd. 2.*, 118 (130).

1.3.2.2 Újszövetség

Az újszövetség teológiájában a reménynek két eredője van: (1) az egyik Istennek végérvényesen meghozott döntése, amely által a testet öltött isteni szeretet Jézus Krisztusban maradandó módon megnyílik az ember irányában; (2) a másik pedig az ember Isten döntésére válaszoló magatartása, aki az üdvösség már végérvényesen bekövetkezett isteni elrendelésének hívő bizonyosságára támaszkodva bizalommal várakozik az isteni üdvterv végső beteljesülésére Jézus Krisztus eljövételében,⁹⁰ amit a hitvallás két szóval összegez: *örök élet*.⁹¹ Ez a bizalom szükségszerű „hiszen csak ennek révén alakíthatunk ki kapcsolatot az ismeretlen valósággal, amelyre rá vagyunk utalva.”⁹² Ez az ismeretlen valóság maga Isten, és az ágostoni *ismeretlen ismerőshöz* hasonló.

A szinoptikusoknál⁹³ a remény fogalma nem jelenik meg. A reménynek a tárgya az *isteni/mennyei királyság* és a *parúzia*. Ez mindenki számára elérhető, aki teljesíti Isten akaratát és a szeretet parancsát.⁹⁴

Szent János két szót is használ a reményre: a *zoé*, amely az eszkatológikus üdvösséget jelenti; és az *elpis* szót, amely az egész újszövetségben egyetlen egy helyen található (vö. *1Jn* 3,3). Jánosnál ez a *szeretet jövőjét* jelenti, amely azt az ígéretet hordozza magában, hogy a keresztények hasonlóak lesznek Krisztushoz, részt vesznek az ő dicsőségében (vö. *1Jn* 14, 1-3; 17; 24) és úgy látják majd őt, amint van (vö. *1Jn* 3,2). Ebben az értelemben, a remény a hit része.⁹⁵

A Jelenések könyvében az üldözött keresztények azt a vigaszt kapják, hogy a jövőben győzelmet fognak aratni, így egy új menny és új föld víziója jelenik meg nekik. (vö. *Jel* 21). Itt a remény a türelem része.⁹⁶

Szent Pál igehirdetésében is központi szerepet játszik a remény, amely a keresztény közösségek kialakulását is meghatározza. Szent Pál szerint csak abban reménykedhetünk, amit nem láthatunk, ami nincs a szemünk előtt, mert miért remélnénk azt, amit látunk (vö. *Róm* 8, 24-25): „Ha csak ebben az életben reménykedünk Krisztusban, nyomorultabbak vagyunk minden más embernél.” (*1Kor* 15, 19). A teológiai hagyomány szerint a három

⁹⁰ RAHNER Karl és VORGRIMLER Herbert, „Kleines theologisches Wörterbuch” (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1988), Hoffnung.

⁹¹ LUKÁCS, „A végső beteljesedés”, 19.

⁹² PANNENBERG, *Mi az Ember?*, 25.

⁹³ Közös megnevezés a Máté, Márk és Lukács evangéliumoknak.

⁹⁴ PESCHKE, *Křestanská etika*, 80–81.

⁹⁵ SZANISZLÓ, *Dekalogische spezielle Moraltheologie*, 85.

⁹⁶ Uo.

isteni erény közül csak a szeretet az örök, a hit és a remény csak ideiglenesek. Az embernek a földi élete során csak utóbbi kettőre van szüksége. Mivel a remény szorosan össze van kötve az üdvösséggel, az embernek az Isten színe előtt már nem kell tovább reménykednie, mivel Isten ott van előtte.

Szent Pálnál a remény az isteni szeretet rendíthetetlen bizalmán alapszik, a remény bizalmat ad, amelynek az alapja Krisztus. Pál nem ismerte Krisztust halála és feltámadása előtt. Mert az ő reménye a Krisztus feltámadása és második eljövetele - amelyet az akkori emberek nagyon közelinek tartottak - között található. Ez a páli krisztocentrikus reményfogalom azt eredményezi, hogy a teológia háttérbe szorítja a filozófiát. Szent Pál írásaiban felfedezhető egy bizonyos feszültség, a remény Isten által biztosított bizonyossága és az üdvösség bizonytalansága között, amely az ember szabadságából származik. Az utóbbi azért releváns, mert az ember szabad, azaz képes jót és rosszat cselekedni egyaránt.⁹⁷

⁹⁷ Uo., 82–83.

1.3.2.3 Az ókeresztény kor

A filozófiatörténet ezt a kort patrisztikának is nevezi, időbeni határát pedig a Kr.u. I. századtól és a VIII. század között határozzák meg. A kor sajátossága, hogy nem húznak éles határvonalat a filozófia és a teológia között.⁹⁸

Az *egyházatyák* is közösségi valóságnak tartották az üdvösséget. A bűn pedig megosztja ezt az egységet, ezért a megváltást a közösség egységének a helyreállításaként értelmezik, ahogyan ezt Ratzinger, későbbi XVI. Benedek pápa a reményről szóló enciklikájában írja. (SS 14)

Ratzinger a remény közösségi jellegét az „ismeretlen ismerős” és a „boldog élet” ágostoni fogalompárok közös keresésében látja (SS 14). Ez a boldog élet nem más, mint az *örök élet*.⁹⁹ Az ember a szüntelen imádsággal (vö. *1 Tessz 5, 17*) képes az örök élet után vágyódni és kérni azt attól, aki egyedül képes megadni ennek ajándékát.¹⁰⁰ Imádság által tudjuk megtisztítani gondolatainkat a mindennapi gondjainktól, és így a vágyunkat az boldog örök élet felé fordítani.¹⁰¹ Ez az örök élet nem más, mint örökre örvendezni Isten látásában egy halhatatlan és romolhatatlan testben és lélekben.¹⁰²

Nem tudunk fölhagyni azzal, hogy törekedjünk utána (Ágoston szavaiival élve: aki miatt nyugtalan a mi szívünk) de tudjuk, hogy mindaz, amit megtapasztalhatunk vagy megvalósíthatunk (vagyis az anyagi világ, az apró kis remények) nem az, amire vágyódunk. Ez az ismeretlen «valami» az igazi «remény», mely űz minket, s ugyanakkor ismeretlen volta az oka minden kétségnek, ahogy az igazi világra és az igazi emberre vonatkozó minden pozitív és minden romboló kezdeményezésnek is. Az «örök élet» kifejezés próbál nevet adni ennek az ismeretlen ismerősnek. (SS 12).

Ágoston az *Enchiridion* című művét a három isteni erénynek, a hitnek, a reménynek és a szeretetnek szenteli. A keresztény ember két alapvető imádságáról ír, amelyek a *Credo* és *Az Úr imádsága*. Ágoston szerint ezeket az isteni erények által sajátíthatjuk el: „(...) *a hit, amely hisz, a remény és a szeretet, amely imádkozik.*”¹⁰³ Az utóbbi kettő az csakis a hittel létezhet, amely általuk imádkozik.¹⁰⁴

⁹⁸ BOROS, *Filozófia*, 254.

⁹⁹ Vö. Szent Ágoston *Ad Probam* In LH IV 337

¹⁰⁰ Vö. Szent Ágoston *Ad Probam* In LH IV 337

¹⁰¹ Szent Ágoston *Ad Probam* In LH IV 341

¹⁰² Szent Ágoston *Ad Probam* In LH IV 357

¹⁰³ FSC 7 In LICHNER Miloš, *Enchiridion: Priručka o viere, nádeji a láske: Preklad a monografická štúdia* (Trnava: Dobrá Kniha, 2016), (203).

¹⁰⁴ FSC 7 In uo.

Az ember nem remélheti azt, amit nem hisz, de ez fordítva nem igaz. Az ember várja azt, hogy Isten a rosszakat megbünteti, de nem reméli, hogy ez saját esetében bekövetkezik. Itt nem a reményről van szó, hanem a félelemről.¹⁰⁵ Ágoston szerint az ember egyedül Istenben remélhet. Közismert kijelentését, miszerint aki saját magában, vagy más emberben remél, legyen átkozott¹⁰⁶ (vö. *Jer* 17,5) is ennek fényében érthetjük meg. Ezt elsősorban bibliai perikópákra (vö. *Mt* 6, 25-34) és a zsoltárirodalom szövegeire (vö. *Zsolt* 118) alapozza.

A reményt és a hitet többnyire együttesen vizsgálja, azonosságait és különbözőségeit szem előtt tartva. Az ember a hit segítségével hisz jó és rossz dolgokban egyaránt. Múltbéli (Krisztus halála és feltámadása), jelenbéli (Krisztus az Atya jobbán ül) és jövőbéli (Krisztus második eljövetele) dolgokat egyaránt érint a hit. A remény azonban csakis a jó és a jövőbéli dolgokat érinti, mert ha már rossz dolgokat érint, abban az esetben nem reményről, hanem félelemről van szó.¹⁰⁷

¹⁰⁵ FSC 8 In uo., (205).

¹⁰⁶ FSC 114 In uo., (381).

¹⁰⁷ FSC 8 In uo., (205; 207).

1.3.2.4 A logosz mint kapcsolódási pont a teológia és a filozófia között

Az újszövetségi Biblia remény fogalma szoros kapcsolatban áll a görög filozófia logosz-tanával, amely a keresztény felfogásban Jézus Krisztus személyére van vonatkoztatva, aki a megtestesült Logosz (vö. *Jn* 1, 14). Éppen ezért az újszövetségi remény felfogás mindig krisztológiai reflexió is.

Mindennek a bizonyításához három megközelítési szempontot fogok figyelembe venni. Az első az a *János-evangélium teológiája*, amelynek a központjában a fent említett megtestesült Logosz áll. A második szempont *Alexandriai Kelemen* Logosz-reflexiója lesz, aki az ész és a *bibliai kinyilatkoztatás* kapcsolatát a Logosz szempontjából vizsgálja. A harmadik pedig ugyanennek a szempontnak a tovább gondolása II. János Pál pápa *Fides et Ratio* kezdetű enciklikájában (a hit és az ész egymásra vonatkoztatása).

A görög logosz-tan a Kr. e. 3. században jelenik meg a görög nyelvű zsidó Bibliában (ez az ún. *Septuaginta* fordítás) a héber *dávár* fogalom fordításaként. Ez a *dávár*, amit legtöbbször „ige”, „szó” jelentéssel adunk vissza, a héber teológiai gondolkodásban központi jelentőségű fogalom, ugyanis ez nem csak a kimondott szó tekintélyét jelenti, hanem az isteni teremtés, isteni kommunikáció, és az Istennel és az emberekkel való kapcsolatok valósága is:

- Isten a szavával teremt (vö. *Ter* 1,3).
- A Biblia leírt szava, kommunikációja.
- Az Isten és az ember közötti kommunikáció alapvetően verbális (imádság, liturgia).
- A bibliai etika (parancsolatok) verbális rendszerű.

A zsidó Bibliában központi jelentéssel bíró „ige/szó” a görög Septuagintában óhatatlanul magára veszi a görög filozófia logosz-tanának bizonyos árnyalatait is. Ezekre kiváló példákat nyújtanak nekünk az ún. *kései Iratok*, vagyis az Ószövetségnek azon iratai, amelyek eleve görög nyelven születtek, és csak a római katolikus egyház Biblia-kánonjában szerepelnek (Bölcsesség könyve, Tóbiás könyve stb.).

A János-evangélium elején található ún. Prológus a zsidó-görög logosz-fogalmat újszerű módon Jézus Krisztussal hozza összefüggésbe, aki az Isten megtestesült Szava, Logosza, vagyis Isten maga:

Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige. Ő volt kezdetben Istennél. Minden általa lett, és nála nélkül semmi sem lett, ami lett. Benne élet volt, és az élet volt az emberek világossága. A világosság a sötétségben világít, de a sötétség azt nem fogta föl. (Jn 1, 1-5)

Jézus Krisztusnak az örök éltre vonatkozó tanítása, amely a keresztény remény felfogás magva, János evangéliumában alapvetően Logosz-centrikus:

- „(...)Az igék, amelyeket én mondtam nektek, Lélek és élet.“ (Jn 6, 63).
- „Van, aki megítélje azt, aki megvet engem, és nem fogadja el igéimet: az ige, amelyet szóltam, az ítéli el őt az utolsó napon.” (Jn 12, 48).

E pár példa jól szemlélteti a keresztény hitnek a logoszra/igére alapozott valóságát, így a keresztény remény értelmezést is, ezekről még a későbbiekben lesz szó.

*Alexandriai Kelemen*¹⁰⁸ keresztény filozófusként a görög filozófia logosz-fogalmának és a János-evangélium logosz-felfogásnak a kapcsolatát további reflexiók tárgyává teszi. Az alexandriai gondolkodó a görög filozófiát Jézus eljövetele előtt szükségszerűnek tartotta a megigazuláshoz. Jézus eljövételével pedig a filozófia már a Jézussal való kapcsolat egyik szükségszerű eleme. A filozófia azok számára van, akik megszeretnék kapni a hit ajándékát az ész által.¹⁰⁹ Számára az igazi filozófia a keresztény filozófia,¹¹⁰ vagyis magának az Istennek a terméke. A filozófia egyetlen feladata tehát a jó megteremtése.¹¹¹

A görögöket Jézushoz a filozófia vezeti a hébereket pedig a törvény,¹¹² ugyanakkor viszont megjegyzi, hogy minden megközelítés az igazsághoz vezető egyetlen út része.¹¹³

A természetes ész és az ószövetség között párhuzamot vél felfedezni, szerinte az ószövetségi próféták összehasonlíthatók a nagy filozófusokkal. Mindketten Isten akaratából vannak és Krisztushoz vezetnek. A megismerés történelmét két folyamathoz hasonlítja (hit és ész) amely a keresztény kinyilatkoztatásban fogalmazódik meg. A különféle filozófiai igazságok magvai egyetlen egy igazságba torkollanak a *Logoszba*, amelyet csak a hit tud elérni.¹¹⁴

¹⁰⁸ A reményt úgy értelmezi, mint a még nem bekövetkezett jó várását. (S II: (IX.) – 41: 1).

¹⁰⁹ S I: (V.) – 28: 1.

¹¹⁰ S I: (IX.) – 44: 2.

¹¹¹ S VII: (XVII.) -159: 7.

¹¹² S I: (V.) – 28: 3.

¹¹³ S I: (V.) – 29: 1-2.

¹¹⁴ HEINZMANN Richard, *Středověká filosofie* (Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000), 41.

Kelemen gondolkodására hatással volt Efezusi Hérakleitosz és Philón eszmerendszere is. E két filozófus felfogásában a logosz a létezés értelmességének (remény) hordozója. A logosz ugyanis a mindig változó világot a káosztól megmentő értelmet, szellemet jeleníti meg. Egyben jelenti a mindent rendben tartó, rendező és előbbre vivő erőt is, sőt az emberben is ott él és működik, és ez tesz bennük különbséget a jó és a rossz, az igazság és a hazugság között. Mindenből láthatjuk tehát, hogy Hérakleitosz számára a logosz Isten mindent befogó, átfogó, rendező, megtartó és irányító ereje. Erre a logosz fogalomra bukkan rá Philón is, aki a logoszt mintegy az Isten-fogalom szinonimájává tette, ezáltal a két világ (bibliai és bölcseleti) kapcsolódó pontjává.¹¹⁵ Szerinte a Logosz által jött létre a világ, a Logosz tartja fenn és kormányozza. Ez irányítja az embert, mint a hajót a kormány. A Logosz adja a gondolkodási képességet az embernek, magát az értelmet, és a jó és az igaz felismerését. A Logosz a közvetítő az Isten és az ember között.¹¹⁶

II. János Pál *Fides et Ratio* kezdetű enciklikájában e bibliai Logosz-tan tovább gondolását találjuk: „a hit és az ész (...) két szárny, melyekkel az emberi szellem felemelkedik az igazság szemlélésére.” A kereszténységgel tehát egy új nézőpont jelent meg a világról, az Istenről, az emberről, és ez a teológiát és a filozófiai gondolkodást is egyaránt meghatározta,¹¹⁷ sőt gyökereiben változtatta meg az addigi felfogást a világról.¹¹⁸

II. János Pál pápa szerint a filozófia és a teológia kapcsolatát a következőképpen meg lehet fogalmazni:

„Az Egyháznak a maga részéről el kell ismernie az ész erőfeszítéseit olyan célok eléréseért, melyek az emberi életet egyre emberibbé teszik. A filozófiában ugyanis az emberi életet érintő alapigazságok megismeréséhez vezető utat látja. Ugyanakkor a filozófiát nagyon szükséges eszköznek tartja ahhoz, hogy elmélyítse a hívő megértését és közölni tudja az evangélium igazságát mindazokkal, akik még nem ismerik.” (FeR 5).

Fontos leszögezni, hogy az a két igazság, amely filozófiai gondolkodással¹¹⁹ és a kinyilatkoztatás¹²⁰ által érhető el, nem ugyanaz és nem szabad összekeverni. (FeR 9).

A *Fides et Ratioban* a pápa leszögezi, hogy a bibliai ember számára az igazság megismerése kettős irányultságú: (1) az ember, a világ és a történelem megismerésére

¹¹⁵ A filozófiát a keresztséghez vezető út természetes részének tekintette. (uo., 40).

¹¹⁶ GYÖKÖSSY Endre, *János evangéliuma* (Nyíregyháza: Örökségünk Kiadó, 1999), 13–14.

¹¹⁷ „Az embernek sokféle képessége van arra, hogy az igazság megismerésében előbbre jusson, s így a tulajdon létezését egyre emberibbé tegye. Kiemelkedik közülük a filozófia, mely közvetlenül segít az élet értelmére vonatkozó kérdés megfogalmazásában és a válasz körvonalazásában: tehát az emberiség egyik legnemesebb feladatát jelenti.” (FeR 3).

¹¹⁸ PANNENBERG, *Teológia és filozófia*, 83–84.

¹¹⁹ Kiinduló pontja a természetes ész, tárgya pedig igazság, amelyet az ész megismerhet. (DH 3015).

¹²⁰ Kiinduló pontja a hit, tárgya Istenbe rejtett misztérium, amely csak a kinyilatkoztatás által ismerhető meg. (uo.).

törekszik;¹²¹ (2) a hit és a kinyilatkoztatás között a kapcsolat felbonthatatlan. A bibliai ember csak kapcsolataiban-önmagával, a néppel, világgal és Istennel-értheti meg saját magát. (*FeR* 21). Az ember, ha teljesíteni akarja küldetését, meg kell ismernie önmagát, mivel az ember erre képes (*FeR* 1); így tárul fel számára a létezés reménye.

A korai kereszténység felismerte tehát, hogy hitének kifejtéséhez, így a reményről szóló tanításának a kifejtéséhez is, mintegy rászorul a jelentősebb ókori filozófiai iskolák fogalmi eszköztárára, és bizonyos esetekben a szemléletmódjára is.

¹²¹ „(...) minél inkább megismeri az ember a körülötte lévő valóságot és a világot, annál inkább fölismeri a maga egyedülálló voltát, s közben egyre sürgetőbbé válik számára a dolgok és saját léte értelmének kérdése.“ (*FeR* 1).

1.3.3 Középkor

A középkor folytatja a patrisztikus kor hagyományát annyiban, hogy az isteni erényeket helyezi továbbra is a középpontba. Ez elsősorban abból következik, hogy a középkori skolasztikus gondolkodás az ókori filozófusok és a Szentírás mellett az egyházatyák szövegeit teszi kiindulóponttá, valamint feltételezi a filozófia és teológia alapvető egységét.¹²² Ez, bár eltérő hangsúllyal, igaz a korszak két, egymással sokszor versengő irányzatára, a ferences és a domonkos iskolára egyaránt.

Szent Bonaventura (1221-1274) szerint az emberi remény az Istentől indul és hozzá tér vissza: Isten tehát egyben a remény forrása és célja.¹²³ Eszerint a remény kizárólag Isten ajándéka az ember számára, amellyel végső soron el tud jutni magához Istenhez. A remény a teológiai, más szóval az isteni erények közé tartozik, mert közvetlen kapcsolatba helyezi az embert Istennel, mint végső céllal.¹²⁴

Bonaventura a remény mozgását a madár röptéhez hasonlítja, amely szárnyait kitarja és minden erejét a mozgásra fordítja, ezáltal a madár maga is mozgássá válik, maga lesz a repülés. Hasonló a helyzet a remény esetében is, hiszen nagy erőfeszítést kell tennünk ahhoz, hogy megszabaduljunk a föld vonzerejétől és felemelkedjünk létünk igazi magasságába, Isten ígéreteihez. Vagyis föl kell emelnünk a fejünket, minden figyelmünket Istenre kell irányítanunk, sőt a szívünket kell felemelnünk hozzá, megnyílnunk és megnyitnunk érzéseinket az isteni szeretet előtt.¹²⁵

Aquinói Szent Tamás (1225-1274) a remény kérdését a *Summa Theologiae*-ban¹²⁶ tárgyalja, ahol a reményt a jó utáni szenvedélyes vágyként értelmezi.¹²⁷ Elérése ugyan nehéz, de nem lehetetlen,¹²⁸ mindig a jövőre összpontosul, és a jövőben találja meg célját.¹²⁹

A jó iránti vágy kiindulópontja a különböző lehetőségek ismerete. A remény tehát a tapasztalaton alapul,¹³⁰ elsődleges tárgya pedig az örök boldogság, vagyis Isten.¹³¹ Minden

¹²² BOROS, *Filozófia*, 309.

¹²³ Szaniszló, *Dekalogische spezielle Moraltheologie*, 88.

¹²⁴ Günthör, *Anruf und Antwort Bd. 2.*, 131 (148).

¹²⁵ Szent Bonaventura In RATZINGER Joseph, *Krisztusra tekintve: a hit, a remény és a szeretet gyakorlása* (Budapest: Vigilia, 1993), 47.

¹²⁶ Vö. STh I-II q. 40; II-II q. 17-18.

¹²⁷ Szaniszló Pinckaersra hivatkozva aláhúzza, hogy a remény a vágy reménye. (SZANISZLÓ, *Dekalogische spezielle Moraltheologie*, 87).

¹²⁸ STh II-II q. 17 a. 1.

¹²⁹ ZALTA, „The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, Hope.

¹³⁰ STh I-II q. 40 a. 1.; a. 5.

¹³¹ STh II-II q. 17 a. 2.

Istentől kért dologaz örök boldogságra kell, hogy vonatkozzon.¹³² Az örök boldogságot a remény másodlagos tárgyának tekinthetjük, vagyis maga a természetfeletti Isteni segítség, ami lehetővé teszi a remény belső mozzanatát.¹³³

A remény erénye által, az ember saját magából kiindulva egy konkrét cél felé halad, melyből az is következne, hogy csak saját üdvössége lehet e remény célja. A világban azonban jelen van a szeretet erénye, amely lehetővé teszi az örök életet mindenki számára. Ahogy a szeretet erényével az ember Istent szereti, önmagát és embertársát a remény erényével. Ezért a remény Tamás számára Isteni erény, mert maga Isten a tárgya.¹³⁴ Ily módon remél örök életet saját maga és embertársai számára.¹³⁵

A remény alkotóeleme a *jó*, amely felé halad és a *segítség*, amely által ez a jó elérhetővé válik. Ugyanakkor beszél egy *végső célról* és egy *első okról* is, amely alatt egyaránt Istent érti. Emellett beszél *társokokról* és *tárcélokról*, amelyeket a végső célhoz elvezető javaknak nevez. Az ember reményének sem oka, sem végső célja nem lehet egy másik ember, pontosabban csak olyan mértékben, amennyiben segítséget nyújt a végső cél elérésében:¹³⁶ „*Jobb az Úrhoz menekülni, mint emberben reménykedni. Jobb az Úrhoz menekülni, mint fejedelmekben reménykedni.*” (Zsolt 118, 8-9).

¹³² STh II-II q. 17 a. 2 ad 2

¹³³ MARGELIDON Philippe-Marie és FLOUCAT Yves, „Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes”, 2018, Espérance.

¹³⁴ STh II-II q. 17 a. 5 co.

¹³⁵ STh II-II q. 17 a. 3 co.

¹³⁶ STh II-II q. 17 a. 4 co.

1.3.4 Koraújkorai reményfogalom

A koraújkorai filozófiában újra a remény pszichológiai értelmezése válik hangsúlyossá. René Descartes (1596-1650) a reményt szenvedélynek tartja,¹³⁷ amely az öröm és a vágy közötti mozgásnak az eredménye.¹³⁸ Ha az ember egy olyan jó után vágyódik, ami megszerezhető, sőt remélnie kell,¹³⁹ akkor vagy a reménység iránti vágyát váltja ki belőle, vagy félelmet, hogy ha csekély esély van a jó megszerzésére. Az előbbi bizonyosságot nyújt a másik pedig reményvesztéssé válhat.¹⁴⁰ A remény és a félelem ellentétpárok, amelyek ugyan egyszerre is meglehetnek bennünk ugyan azon jó kapcsán.¹⁴¹

Baruch Spinoza (1632-1677) is együtt tárgyalja a reményt a félelemmel. A remény – állhatatlan öröm¹⁴² - a lélek egyik formája, melyet akkor ölt magára, amikor egy bekövetkezni vélt jót feltételez. Az örömök közé tartozik, melybe némi szomorúság vegyül, mivel a dolgok kimenetelét illetően az ember némileg kételkedik. Ha azonban a vélt bekövetkező dolog rossz, akkor félelemmé alakul át. Azt is félelemnek nevezi, hogy ha a dolgok beteljesülését némi kétely övezi. Tehát nincs remény félelem nélkül és félelem remény nélkül. Hogyha feltétlenül várjuk a jó dolog bekövetkezését, akkor azt bizalomnak, vagyis kétely nélküli örömmek nevezük. A reményvesztettséget nevezhetjük kétségbeesésnek is, vagyis kétely nélküli szomorúságnak, hogyha a rosszat bizonyosan bekövetkezőnek tartjuk.¹⁴³

Spinoza negatív értelemben is definiálja az előbbieket. Az ember reméli és bízik abban, hogy a rossz nem következik be; fél és kétségbeesik, ha nem a jó következik be. Megemlíti a lélek cselekedeteit is, amelyek a jó eléréséhez szükségesek. A lélek ilyen cselekedete a bátorság, ellentéte pedig az ingadozás.¹⁴⁴

A reményt, ahogyan a félelmet is, negatívnak tekinti, mivel mindig szomorúság kíséri,¹⁴⁵ mivel az ész el tudja képzelni, hogy megtörtethet az is, hogy az adott jó nem következik be.¹⁴⁶ A remény hiszékennyé teszi az embert, hogy reménykedhet olyan dolog

¹³⁷ DESCARTES René, *A lélek szenvedélyei és más írások* (Budapest: L'Harmattan, 2012), 100–101; 148.

¹³⁸ Uo., 148.

¹³⁹ Uo., 151.

¹⁴⁰ Uo., 98.

¹⁴¹ Uo., 148.

¹⁴² SPINOZA Baruch de, *Etika* (Budapest: Osiris, 1997), 184.

¹⁴³ Uo., 238.

¹⁴⁴ SPINOZA Baruch de, *Spinoza's Short Treatise on God, Man and His Wellbeing* (London: A. and C. Black, 2014), 90–93.

¹⁴⁵ SPINOZA, *Etika*, 307–308.

¹⁴⁶ Uo., 185.

beteljesülésében is, ami nem fog beteljesülni. Ezáltal a lélek befolyásolhatóvá válik és az ész sem tud teljes mértékben kibontakozni. A remény így az affektus szülöttje és nem az észé.¹⁴⁷

¹⁴⁷ SPINOZA Baruch de, *Teológiai-politikai tanulmány* (Budapest: Osiris, 2002), 69.; 71.

1.3.5 Immanuel Kant remény felfogása

Es reden und träumen die Menschen viel
von bessern künftigen Tagen;
nach einem glücklichen, goldenen Ziel
sieht man sie rennen und jagen.
Die Welt wird alt und wird wieder jung,
doch der Mensch hofft immer Verbesserung.¹⁴⁸
(**Hoffnung** Friedrich Schiller)

Immanuel Kant egy külön fejezetet kap e dolgozatban, hiszen gondolkodása nemcsak az ismeretelméletet tekintve jelent fordulatot, hanem a filozófiai kérdésfeltevés egészét új alapokra helyezi. A reményről a következőket írja: a remény „*az indulat váratlan megnyílása a mérhetetlen boldogság felé*” – (*Weil der Hoffnung, als Affect durch die unerwartete Eröffnung der Aussicht in ein nicht auszumessen des Glück*)¹⁴⁹

Számára a *Miben remélhetek?* illetve *Mit szabad remélnem?*¹⁵⁰ egyike a négy filozófiai alapkérdésnek.¹⁵¹ Továbbá úgy értelmezi a reményt, mint a jó jövő hitét, amely nem csak tőlünk függ. Szerinte a remény bekövetkezik vagy érdemeinknek köszönhetően, vagy azon kívül.¹⁵²

Kétfajta jövőt különböztet meg: a személyes és a társadalmi jövőt. Az ember saját feladata, hogy megalkossa a célok birodalmát, és ez által egyre jobb társadalmi életet hozzon létre, amellyel az emberiség elérheti az abszolút jót, a moralitás és a társadalmiság csúcsát.¹⁵³ Kant kérdése, miszerint „*Azt cselekszem, amit cselekednem kell, akkor miben remélhetek?*”, egyszerre gyakorlati és elméleti kérdés.¹⁵⁴ Az emberiség egész léte a boldogságra (Glückseligkeit) irányul (*alles Hoffen geht auf Glückseligkeit*).¹⁵⁵ A Glückseligkeit fogalmat magyarul a boldogság szóra lehetne lefordítani, de nem adja vissza a szó igazi jelentését, hiszen az eredeti kifejezésben megjelenik a béke, végtelenség, beteljesedés is. Közelebb lennénk az igazsághoz, hogy ha vagy úgy fordítanánk le, hogy *örök boldogság*, vagy akár nagy betűt használva *Boldogság*.

¹⁴⁸ (1) Álmodnak egy szebb, jobb hazáról, (2) Ez álom minden emberé: (3) Lihegve tör a földi tábor (4) Egy felragyogó cél felé! (5) A föld tavaszra, télre válik (6) Az ember remél mindhalálíg. (ford. Dsida Jenő)

¹⁴⁹ AA VII 255 03 – 04.

¹⁵⁰ AA III 522 34; B833/A805.

¹⁵¹ *A mit tudhatok? és a mit kell tennem?* mellet. (AA III 522 32-34; B833/A805).

¹⁵² BOROS János, *Immanuel Kant* (Budapest: MTA BTK Filozófiai Int., 2018), 425.

¹⁵³ Uo.

¹⁵⁴ AA III 523 15-18; B834/A806.

¹⁵⁵ AA III 523 18-19; B834/A806.

A remény tehát végső soron ahhoz vezet, hogy valami létezik, mint végső cél, mert valaminek történnie kell és valaminek lennie kell, ami maga a legfőbb ok, ami miatt valami történik.¹⁵⁶

Az ember olyan mértékben remélhet Kant szerint, amennyire erkölcsös volt és cselekedetei erkölcsösek voltak. Az örök boldogság¹⁵⁷ és az erkölcsiség rendszere szorosan összekapcsolódnak, de ez csak a tiszta ész által lehetséges.¹⁵⁸ Az örök boldogság kapcsán két törvényt különböztet meg: *az ésszerűség törvényét*, amely azt határozza meg, hogy mit kell cselekednünk, ha részesülni szeretnénk a boldogságból; valamint az *erkölcsi törvényt*, amely arra válaszol, hogy miképpen kell cselekednünk, ha méltók akarunk lenni hozzá.¹⁵⁹

Ez a két törvény szorosan összefügg és elválaszthatatlan egymástól,¹⁶⁰ vagyis olyan mértékben remélhetek, amilyen mértékben cselekedtem, hogy méltó legyek rá.¹⁶¹ Ugyanezt az összefüggést fejezi ki a kategorikus imperatívusz törvényi formája (Gesetzesformel) is: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényadás elvéként érvényesülhessen”.¹⁶² Kant szerint az örök boldogság az ész számára legfőbb jóként csak akkor elfogadható, ha ez a *boldog léttel* társul, vagyis erkölcsileg jó cselekedetekkel, de ugyanakkor az ész számára csak abban az esetben tud *legfőbb jó* lenni, ha azt *reméli*, hogy *részt tud venni benne*.¹⁶³

Ahhoz, hogy ez a legfőbb jó megvalósulhasson az szükséges, hogy az akarat teljes összhangban legyen az erkölcsi törvénnyel, ezért a legfőbb jót csak egyfajta *végtelen folytonosságban* lehet megvalósítani, amelyet a *lélek halhatatlanságának* nevez, és amely a legfőbb jó megvalósulásának is a feltétele.¹⁶⁴

¹⁵⁶ AA VII 523 21-24; B834/A806.

¹⁵⁷ Az ember arra van utalva, hogy ezt a definitív, végleges (örök) (B)boldogságot Istenben találja meg. (DRONZEK Jozef, „Budem žít”? Filozoficko-teologický pohľad na smrt”, *Verba Theologica* 14, 1 [2008]: 23–36, 23).

¹⁵⁸ AA III 525 19-26; B837/A809.

¹⁵⁹ AA III 523 25-23; B834/A806.

¹⁶⁰ Vö. AA III 525; Vö. B837/A809.

¹⁶¹ AA III 525 19-26; B837/A809.

¹⁶² AA IV 421 07-08.

¹⁶³ AA III 527 33 – 528 12; B841/A813-B842/A814.

¹⁶⁴ AA V 122 04-25.

1.3.6 A remény a 19. század gondolkodóinál

A 19. század filozófiai gondolkodását rendkívüli sokszínűség jellemzi, amely igaz a remény témájára is. *Arthur Schopenhauer (1788-1860)* a reményt – a sokk, félelem, öröm, irigység, szomorúság, buzgóság és düh mellett – az elme mélyéből önkéntelenül megjelenő akarat egyik formájának tekinti. Utóbbiak az emberből azonnali reakciókat váltanak ki szavak és tettek formájában, amelyeket általában büntudat követ. Ez azért történik, mert esetükben az ember reakcióját az intellektus nélkül viszi végbe.¹⁶⁵ Ezáltal egy verseny jön létre a vágy és az intellektus között. Az intellektus kiszámítja annak a valószínűségét, hogy bekövetkezik-e az, ami után az ember vágyódik. Minél nagyobb az intellektus részvétele a „versenyben”, annál igazibb a remény. Szerinte a remény azt eredményezi, hogy az ember összekeveri az esemény bekövetkezése utáni vágyat annak bekövetkezésének valószínűségével. Ez természetes, ezért az ember nem felelős érte.¹⁶⁶

A remény az akarat tevékenységére zavaró tényezőként hat, mert a remény segítségével az ember azt látja, amit látni akar. Schopenhauer a félelmet is a zavaró tényezőkhöz sorolja, mert attól félünk, ami szerintünk bekövetkezhet. Ezáltal az akarat arra kényszeríti az intellektust, hogy olyan dolgokat hozzon létre – saját természete ellen – amelyek nem igazak.¹⁶⁷ A reményt végül, paradox módon, mégis pozitív tartalommal ruházza fel, mely szerint ez az utolsó jó, amely megmarad Pandora szelencéjében.¹⁶⁸

Søren Kierkegaard (1813-1855) szerint a remény az a jövő lehetséges jó, amelyet az ember vár, a remény a *jó lehetősége*.¹⁶⁹ Keresztény filozófusként megkülönbözteti a földi és a mennyei reményt. Ennek függvényében beszél a halál és az élet kapcsolatáról. Az embernek meg kell halnia a világ számára, a földi reményeknek. Az *isten lélek* segítségével (az élet és a lélek forrása) az ember nyitottá válik a mennyei remény számára, amely az új élet lehetőségét nyújtja. Ez az a lélek, amely a hitet, a reményt és a szeretetet foglalja magában. A hitet a bizalom erejének nevezi, amely tárgyai lehetnek a dolgok, az ember, az emberiség, önmaga és Isten. Közülük, Kierkegaard szerint, az Istenbe vetett bizalom a legerősebb. Mivel a halál jelen van a világban, ezért a lélek a remény által menti ki az embert

¹⁶⁵ SCHOPENHAUER Arthur, *Schopenhauer's sämtliche Werke: in fünf Bänden: Die Welt als Wille und Vorstellung II* (Leipzig: Insel-Verl., 1920), 940.

¹⁶⁶ SCHOPENHAUER Arthur, *Schopenhauer's sämtliche Werke: in fünf Bänden: Parerga und Paralipomena II* (Leipzig: Insel-Verl., 1920), 639.

¹⁶⁷ SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, 945–946.

¹⁶⁸ SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena II*, 450.

¹⁶⁹ KIERKEGAARD Søren, *Skutky lásky: několik křesťanských úvah ve formě proslavů* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000), 166–169.

a reménytelenségből. Mindebből végül arra következtet, hogy az ember a szeretet által tudja szeretni még az önmagába forduló, önző világot is. Végül fontosnak tartja azt is, hogy olyan módon szemléljük a hitet, a reményt és a szeretetet, hogy ezáltal megváltozzon a világ, még saját önző akarata ellenére is.¹⁷⁰ Kierkegaard szerint a „keresztény remény” maga az „örökkévalóság”,¹⁷¹ amelyet a szeretet tettének tart¹⁷² (vö. *Róm* 8, 7). A *mindenben remélni* és *mindig remélni* kifejezéseket szinonimaként kezeli, mert maga a szeretet teszi lehetővé azt, hogy az ember mindent önmagának remél, mások helyett remél és másoknak is remél. Ezáltal a remény a szeretet feltétele.¹⁷³

Friedrich Nietzsche (1844-1900), ugyan ellentétes módon, de szintén összeköti a reményt az istenhittel, és arra buzdít, hogy ne higgyünk senkinek, aki ezt a transzcendens reményt felkínálja nekünk. Isten szerinte meghalt, ezért nincs semmi, amiben az ember a tapasztalaton kívül remélhet.¹⁷⁴ Az embernek tehát ki kell nőnie a reményből.¹⁷⁵ A reményt Pandora szelencéje kapcsán is említi. Ebben az értelmében úgy tekint rá mint az ember (földi) gyötrődéseinek a meghosszabbítójára, vagyis a „*legszerencsétlenebb szerencsétlenség*”-nek tartja.¹⁷⁶ Perszeusz szobra kapcsán pedig a reményt egy silány építőanyagként tekinti.¹⁷⁷

Nietzsche szerint a remény megfosztja az embereket a tiszta ész szerinti gondolkozástól:¹⁷⁸ az ember „(...) *remélni ésszerűen csak akkor remélhet, ha több szívbeli és fejbéli erőt feltételez magáról és a magához hasonlókról, mint a fennálló rend képviselőiről. Rendszerint tehát ez a remény elbizakodottság* (...)”¹⁷⁹ Ugyanakkor kiemeli a remény pozitív mivoltát is, amelyet a vihar utáni szivárványhoz hasonlít, amely megszabadítja az embert a bosszútól.¹⁸⁰ Az igazi reményt az új filozófusokhoz társítja, akik képesek lesznek új és örök értékeket teremteni, az eddigi történelmet eltörölni és egy újat létrehozni.¹⁸¹

¹⁷⁰ KIERKEGAARD Søren, *For Self-Examination and Judge for Yourselves and Three Discourses*. (London: Oxford University Press, 1941), 93–106.

¹⁷¹ KIERKEGAARD, *Skutky lásky*, 166.

¹⁷² Uo., 165–166.

¹⁷³ Uo., 166–169; 173–174.

¹⁷⁴ NIETZSCHE Friedrich, *Így szólott Zarathustra* (Budapest: Osiris, 2004), 17.

¹⁷⁵ NIETZSCHE Friedrich, *Emberi, nagyon is emberi: könyv szabad szellemek számára* (Budapest: Osiris, 2008), 144–145.

¹⁷⁶ Uo., 53.

¹⁷⁷ Uo., 131.

¹⁷⁸ Uo., 78–79.

¹⁷⁹ Uo., 177.

¹⁸⁰ NIETZSCHE, *Így szólott Zarathustra*, 123.

¹⁸¹ NIETZSCHE Friedrich, *Jón és gonoszon túl: egy jövőbeli filozófia előjátéka* (Máriabesnyő - Gödöllő: Attraktor, 2017), 85.

1.3.7 A 20. század remény-megközelítései: Bloch és Moltmann

„A reményt gyakran túlságosan individualista módon fogjuk fel, mint ha kizárólag a saját üdvösségünkre vonatkozna. A remény azonban lényegében Istennek az egész teremtésben végbevitt nagy tetteire vonatkozik, az egész emberiség sorsát érinti. Nem valami mást, hanem a világ üdvösségét várjuk. A remény valójában minden ember üdvösségére irányul – és csak annyiban vonatkozik rám, amennyiben tagja vagyok az emberi közösségnek.”¹⁸² (Jean Daniélou)

Az európai filozófia hagyományában megjelenésétől fogva jelen van a kereszténység és még filozófiai jellegű szövegekben is szerepelnek olyan, jellegzetesen teológiai fogalmak, mint Isten, Krisztus és üdvösség. A keresztény teológia egyik kiindulópontja pedig éppen a remény, mely szerint az ember teljesen Istenben bíz, és ez jelenti a keresztény ember valódi boldogságát.¹⁸³ A remény pedig szorosan összekapcsolódik az üdvösséggel. Ez a megközelítés nemcsak a teológiai, hanem a filozófiai gondolkodásban is erőteljesen jelen van, amelyre a 20. századból talán Ernst Bloch (1885-1977) és Jürgen Moltmann (1926) vitája a legjobb példa. A köztük lévő ellentétet és feszültséget Vladimír Juhás a következőképpen írja le: ameddig Bloch a remény kezdetét a modern ateizmusban keresi és találja meg, addig Moltmann a Feltámadottban. Ott, ahol Bloch transzcendens nélkül haladja meg a világot, ott Moltmann számol vele. Ott, ahol Bloch a reményt Istennel szembe állítja, ott Moltmann Istenben keresi.¹⁸⁴

¹⁸² Jean Daniélou In: BALTHASAR Hans Urs von, *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a pokolról: Apokatastaszisz* (Budapest: Sík S. K., 2006), 9.

¹⁸³ RAHNER, *Hít, szeretet, remény*, 367.

¹⁸⁴ JUHÁS Vladimír, *Cirkev v medzičase* (Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2011), 180–181.

1.3.7.1 Ernst Bloch remény elve

Ernst Bloch *A remény elve (Das Prinzip Hoffnung)* című könyvében a remény több lépcsőjét különbözteti meg és pedig az indítékot, a törekvést, a vágyat, a kívánságot és végezetül az akarást. Ezek azok a belső erők, amelyek a megtapasztalt elégedetlenségből az embert a remény felé mozdítják.¹⁸⁵

A reményt a várakozó (elvárási¹⁸⁶) *ézelmek (Erwartungsaffekte)* közé sorolja a félelem (Angst, Furcht, Schreck), a kétségbeesés (reménytelenség), és a bizalom (Zuversicht) mellett.¹⁸⁷ Jellegükénél fogva nyitottak a jövő felé.¹⁸⁸

Bloch állítja, hogy minden félelem magába foglalja a teljes megsemmisülést (a közelgő poklot), amely még nincs itt. Hasonlóképpen minden remény magában foglalja a közelgő, de még jelen nem lévő legfőbb jót („*Jede Furcht impliziert, als Erfüllungskorrelat, totale Vernichtung, die so noch nicht da war, hereinbrechende Hölle; jede Hoffnung impliziert das höchste Gut, hereinbrechende Seligkeit, die so noch nicht da war.*“).¹⁸⁹ Ezek fényében a remény mint pozitív önkifejezési?érzelem jelenik meg¹⁹⁰.

Bloch szerint a remény a még nem létezőnek az ontológiája. A filozófia igazi dolga, hogy előkészítse azt, ami még nincsen, mert ha arra irányul, ami már van, ami már létező, az konzervativizmus, illetve – a Bloch által használt marxista terminológia szerint – reakció volna. Az, ami már létezik, az pusztulásra érett. Az valóban életre méltó világot még fel kell építeni.¹⁹¹ Škorić következőképpen foglalja össze Bloch elméletét: „*A remény felhívás az emberekhez, hogy lépjenek be a világfrontba, ennek folyamatába és tekintsék feladatuknak a világ humanizálását.*”¹⁹² Így válik a remény forradalmivá, ami egy jobb jövőt hoz.¹⁹³

A várakozó ézelmektől megkülönbözteti a *beteljesült ézelmeket (gefüllte Affekte)*, például az irigységet, a kapzsiságot, a csodálatot, amelyek ismert dolgokon alapozódnak és hamis jövőt eredményezhetnek, amely nem hoz semmi újat.¹⁹⁴ A pozitív várakozó affektusok közé sorolja a reményt, amely eloszlatja a félelmet, és a bizalmat, mely a kétségbeesés ellentéte. A remény a legpontosabban befolyásolja ézelmeinket, mert képes a

¹⁸⁵ ŠKORIĆ Gordana, „A REMÉNY ELVE”, *Létünk* 1983, 1 (1983): 66–78, 72.

¹⁸⁶ Uo.

¹⁸⁷ Vö. BLOCH Ernst, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013), 121–128.

¹⁸⁸ ŠKORIĆ, „A REMÉNY ELVE”, 72.

¹⁸⁹ BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 122.

¹⁹⁰ ŠKORIĆ, „A REMÉNY ELVE”, 72.

¹⁹¹ RATZINGER, *Krisztusra tekintve*, 32–33.

¹⁹² ŠKORIĆ, „A REMÉNY ELVE”, 73.

¹⁹³ Uo.

¹⁹⁴ BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 122.

logikai korrekcióra. A remény adja meg az életet és a világosságot a halálban. Bloch a halál és a remény kapcsolatát Friedrich Hölderlin egyik versével fejezi ki: „*Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch.*”¹⁹⁵

Bloch szerint a hit és a veszély a remény igazságai. A hit ugyanis itt nem kvietizmusként jelenik meg, a veszély pedig nem félelemként. A negatív várakozó érzelmek az embert kétségbeesésbe vihetik. A kétségbeesés pedig a megsemmisülés bizonyosságát várja. A bizalom pedig magában foglalja azt a reményt, amellyel vagy a valós, vagy a valótlan jövőt várjuk, így a bizalom az üdvösség bizonyosságát várja.¹⁹⁶

Bloch nem húz éles határvonalat a teológiai és a mindennapi remény között. Az embernek a vágyait, kívánságait, reményeit előképeknek tekinti, annak a nagy reménynek hermeneutikájában, ami vagy szociális utópiába vagy a remény mitológiai-religiózus tartalmába torkollik.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Uo., 126–127.

¹⁹⁶ Uo., 128–129.

¹⁹⁷ ŠKORIĆ, „A REMÉNY ELVE”, 71.

1.3.7.2 A remény teológiája: Jürgen Moltmann

Jürgen Moltmann Bloch *Das Prinzip Hoffnung* c. könyvével először 1960-ban találkozunk és ebben az ő filozófiai rendszerében mély motivációt talált. Bloch szekuláris remény fogalma elleni kritikája a bibliai remény és az izraelita ígértfogalmon, valamint a keresztény megváltástanon alapszik.¹⁹⁸

Moltmann gondolkodásában a hagyományos keresztény eszkatológiát veszi kiindulási pontként, melyet mint rendező elvet határoz meg: „(...) a keresztény jövővárás ugyanis nem a végre irányul (...) ennek az életnek (...) történelem (...) világ végére (...) hanem a (...) az igazi élet kezdetére, Isten országa kezdetére és mindenek újjáteremtésének kezdetére, ami majd megadja a dolgok maradandó alakját.”¹⁹⁹

Moltmann számára az időben bekövetkező végesség nem a végét jelenti mindennek, hanem éppen a kezdetét. Ezt viszont már nem az időbeliség horizontjában képzelem el, hanem az Istenben megkezdett örök élet szempontját hangsúlyozza. Moltmann az eszkatológiát az idő és a tér fölötti dimenzióban képzelem el és fogalmazza meg.

Az eszkatológiai megközelítés által a remény és az emberi cselekvés is új perspektívát kap. A középpontban a keresztén meghalt és feltámadt Krisztus áll,²⁰⁰ aki maga a keresztény reménynek a forrása.²⁰¹ Moltmann a reményt a következőképpen határozza meg: a remény olyan dolgok várását jelenti, amelyek az Isten ígéreteibe vetett hitben nyilvánulnak meg.²⁰² Ebben az értelemben a reményt teológiai erényként kell felfognunk, amely a teológiai túl társadalmi és antropológiai dimenzióval is rendelkezik.²⁰³

Moltmann reményfogalma krisztocentrikus és hangsúlyozza, hogy a reménynek ezt a megközelítését csak a keresztény ember tudja megragadni. Vágyik az után, hogy ez a remény beteljesüljön, amely nem más, mint Krisztus maga, aki saját feltámadásával megmutatta nekünk az eljövendő örök életet.²⁰⁴ A bizalom, amellyel az ember Istenhez fordul abban való bizalom, hogy az ember végülis üdvösségre jut: ez képezi a remény csúcspontját.²⁰⁵

¹⁹⁸ NÉMETH, „A remény a német teológiában”, 118.

¹⁹⁹ MOLTSMANN Jürgen, *Minden végben kezdet rejtezik* (Pannonhalma: Bencés Kiadó, 2005), 6–7.

²⁰⁰ SZABÓ Ferenc, „Emberi jövő és keresztény reménység” (Budapest, 2017), 2.

²⁰¹ JUHÁS, *Cirkev v medzicase*, 181.

²⁰² MOLTSMANN Jürgen, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016), 16.

²⁰³ NÉMETH, „A remény a német teológiában”, 118.

²⁰⁴ VAKLES Attila, *Osobná nesmrteľnosť* (Košice: Seminár sv. Karola Boromejského, 2006), 41.

²⁰⁵ MOLTSMANN, *Minden végben kezdet rejtezik*, 13.

A remény igazi célja az örök élet,²⁰⁶ a teológia tárgya és kiindulópontja a remény.²⁰⁷ A hit annak a tudata, hogy az örök élet várományosai vagyunk, amelyet a remény által fedezhetünk fel.²⁰⁸ „Ott, ahol a feltámadásban a keresztre feszített megtörte a határokat, ott ahol az emberi remények szertefoszlottak, ott kell a hitnek reménnyé átalakulnia” – írja Moltmann.²⁰⁹ A hit megadja az embernek azt a bizonyosságot, hogy beteljesedik mindaz, amit Istentől vár. Krisztus nélkül a remény utópiába torkollik.²¹⁰ Az Istenbe és az isteni ígéletbe vett hit nélkül a keresztény ember nem éri el azt, ami után vágyódik. Ezek a következők: (1) Isten kiválasztott népéhez tartozni; (2) elnyerni az örök életet; (3) a hit által megismerni Krisztust.

Moltmann leszögezi, hogy a remény a „kereszténység katasztrófájából született: abból, hogy a római megszálló hatalom a Golgotán megfeszítette Jézust, a Messiást.”²¹¹ Ratzinger is hasonlóan gondolkodik: „Amit a kereszten meghalt Jézus hozott, az valami egészen más volt: találkozás az uralkodók Urával, találkozás az elő Istennel, s így találkozás egy olyan reménnyel, amely erősebb volt, mint a rabszolgaság szenvedése, s ezért belülről formálta át az életet és a világot.” (SS 4).

Moltmann azt írja, hogy a remény „az élet csődjeiből és vereségeiből való feltámadás ereje; az az erő, amely lehetővé teszi, hogy az élet újrászülessék a halál árnyékából; az újrakezdés ereje ott, ahol a bűn lehetetlenné tette az életet.”²¹²

A gondolatot, mely szerint a keresztény remény ereje a kereszten valósul meg, Moltmann T. S. Eliot egyik versével fejezi ki: „In my end was my beginning – vagyis – minden végben kezdet rejtezik.”²¹³ Akár milyen mélypontra is kerüljön az ember, fontos, hogy ne veszítse el a bizalmát és cselekedjen. Az, aki nem tesz semmit annak érdekében, hogy változtasson, inkább halott, mint élő.²¹⁴ Ezt úgyis lehet értelmezni, hogy a kis remények új reményeket szülnek. A keresztény remény arra enged következtetni, hogy minden veszteség után feltámadás következik.

Moltmann Krisztus feltámadását közösségi valóságként értelmezi, amelyet a húsvéti eseményre alapoz.²¹⁵ Sok kritikát kapott, hogy a Bloch féle hangos reménytől visszalépett

²⁰⁶ MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, 16.

²⁰⁷ JUHÁS, *Cirkev v medzičase*, 180–181.

²⁰⁸ MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, 16.

²⁰⁹ Uo., 15.

²¹⁰ „Niemand kann von Gott irgendetwas erwarten, wenn er nicht zuvor seinen Verheißungen glaubt (...) Ohne die Christuserkenntnis des Glaubens wird die Hoffnung zur Utopie, die sich in leere Luft streckt.” (uo., 16).

²¹¹ MOLTSMANN, *Minden végben kezdet rejtezik*, 80.

²¹² Uo., 5.

²¹³ Uo., 5; 65.d

²¹⁴ Uo., 65.

²¹⁵ Uo., 86.

a megalázott kereszt teológiájához. Moltmann ellenkezőleg értelmezi saját elmozdulását, a remény fogalmának húsvéti harsonaszóként való felfogásától, annak nagypénteki síralmakhoz hasonlító értelmezéséhez.²¹⁶ Nála a kereszt teológiája nem más mint a remény teológiájának fordított oldala.²¹⁷ Ezt az elmozdulást a következőképpen lehet összefoglalni: „Az élet győzelme elnyelte a halált.”²¹⁸ A remény ebben az értelemben életerő, amely minden katasztrófát és csalódást túlél.²¹⁹

Mire alapozza Moltmann az örök élet valóságát? Az örök élet ténye bizalommal tölti el az embert élete során, vigasztalást nyújt neki halála pillanatában.²²⁰ Itt fedezhetjük fel a reménynek, a halálnak és az örök életnek a kapcsolatát. Moltmann szerint a keresztény eszkatológia feladata, hogy a reményt bevezesse a világi gondolkodásba, és a gondolkodást a hit reményébe. Ennek fényében Szent Anzelmet idézi és az ő híres kijelentését: *fides quaerens intellectum - credo, ut intelligam* (az értelmet kereső hit – hiszek, hogy megértsek).²²¹ A mai teológiának a feladata az, hogy: *spes quaerens intellectum - spero, ut intelligam* (az értelmet kereső remény – remélek, hogy megértsek). A remény az, amely: megtartja a hitet; bevezet minket a szeretetbe; támogatja a hit gondolkodását; támogatja és felismeri az ember aggodalmait saját létével kapcsolatban; előre mozdítja a történelmet és a társadalmat.²²²

²¹⁶ JUHÁS, *Cirkev v medzičase*, 181–182.

²¹⁷ MOLTSMANN Jürgen, *Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016), 10.

²¹⁸ MOLTSMANN, *Minden végeben kezdet rejtezik*, 85.

²¹⁹ Uo., 171–172.

²²⁰ Uo., 178.

²²¹ MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, 28.

²²² Uo.

1.3.7.3 Joseph Ratzinger

XVI. Benedek pápa, a keresztény reményről szóló *Spe Salvi* kezdetű enciklikájában a következőket fogalmazza meg: „*Megismerni Istent – az igaz Istent – azt jelenti, hogy reményt kap az ember, (...)*” (SS 3) és „*(...) akinek reménye van, az másként él; új életet kapott ajándékba.*” (SS 2). Ebből világossá válhat számunkra, hogy Ratzinger reményfogalma összekapcsolódik Istennel, szorosabb értelemben a személyes istenhittel. Az enciklika a továbbiakban így fogalmaz: „*(...) aki nem ismeri Istent, lehet, hogy sokféle reménye van, de végső soron remény nélkül, a nagy, az egész életet hordozó remény nélkül él (...)*” (SS 27). Az egzisztencialista filozófia szavaival kifejezve az ember legfőbb vágya, hogy boldog legyen. Döntéseit úgy hozza meg, hogy az erre irányuló vágyát beteljesítse. Isten az embert saját képére teremtette, ami magában hordozza azt, hogy boldogságra hívta meg. Ennek a boldogságnak a legfőbb garanciája Isten, mert Ő az elsődleges tárgy, éscsakis benne teljesülhet be ez a boldogság. Az ember Isten nélkül is lehet boldog, de ez nem tartós boldogság, mert bármilyen véges dologban keresi ezt a boldogságot, az sohasem fogja létét kiteljesíteni.

XVI. Benedek pápa teológiájának meghatározó motívuma a remény Krisztus személyére vonatkoztatott valósága. Az említett enciklikában a remény alapja a világ felé forduló Isten szeretete, amely Krisztusban valósul meg.²²³ Ezzel kapcsolatban az újkori gondolkodás jellemző buktatóját említi, mely már nem a hittől várja a bűn által megromlott világ helyreállítását, hanem a tudomány és a gyakorlat összekapcsolásától. Ebből az állításból az következik, hogy Isten országa Isten nélkül is megvalósulhat. Ennek profán változatát vallotta a marxista történelemszemlélet is (SS 16-22). XVI. Benedek pápa szerint „*az embernek szüksége van Istenre, különben nincs reménye.*” (SS 22). Az élet minden dimenziójára igaz, hogy „*az észnek és a hitnek kölcsönösen szüksége van egymásra, hogy igazi mivoltuknak megfelelhessenek és küldetésüket betölthessék.*” (SS 22). Az ember képtelen önerőből olyan struktúrák létrehozására, amelyek a jó végérvényes bevezetését vonják maguk után, mivel az ember szabadsága törekény (SS 24-25). Eszerint „*a jó struktúrák segítenek, de önmagukban nem elegendők*” hiszen az „*embert soha nem lehet csak kívülről megváltani*” (SS 24-25).

A dokumentum a remény elsajátításának három iskoláját és gyakorlóterét különbözteti meg: (1) *Az imádság, mint a remény iskolája*; (2) *A cselekvés és a szenvedés,*

²²³ NÉMETH, „A remény a német teológiában”, 115.

mint a remény iskolája; és (3) Az ítélet, mint a remény iskolája és gyakorlótere. (vö. SS 32-48).

(1) *Imádság*: Ratzinger azt állítja, hogy az Istennel kommunikáló ember (keresztény fogalom tárban ez az imádság) soha nincs egyedül. Van kihez fohászkodnia a legnagyobb reménytelenségben is, aki mindig meghallgatja és megsegíti őt. Ebben az értelemben az imádságot a várakozás gyakorlásaként is értelmezhetjük. Az ember szíve végességénél fogva képtelen határtalanul befogadni a végtelen Istent. Éppen ezért kell kitágítania az embernek a szíve behatároltságának korlátait az imádság által. Azáltal, hogy az imádságban késlelteti Isten önmaga ajándékozását, erősíti iránta való vágyakozásunkat. Ez az a vágyakozás, amely tágítja a bensőnk, hogy be tudjuk fogadni Istent. Mindez az erőfeszítés fáradtsággal és fájdalommal jár. (SS 32-33).

A fentieket összefoglalva Ratzinger a következőképpen fogalmazza meg a helyes imádság értelmét:

Az embernek meg kell tanulnia, hogy nem imádkozhat felszínes és kényelmes dolgokért, melyeket éppen megkívánt – azokért a kicsi reményekért, melyek eltávolítják Istentől (...) Így leszünk alkalmasak a nagy reményre, és így leszünk mások számára a remény szolgálói, mert a remény keresztény értelemben mindig mások számára is remény. És tevékeny remény, amelyben azért küzdünk, hogy a dolgoknak ne »visszajára fordított vége« legyen. Tevékeny remény abban az értelemben is, hogy nyitva tartjuk a világot Isten számára. Csak így marad a remény valóban emberi remény. (SS 33-34).

(2) *Cselekvés*: A remény igazsága az ember cselekedeteiben is megmutatkozik, vagyis próbál saját magának és embertársainak egy jobb jövőt teremteni. Mindez viszont fanatizmushoz és kimerültséghez vezethet, hogy ha a nagy reménynek a fénye- amelyet sem az apróbb sikertelenségek, sem történelmi kudarcok nem olthatnak ki- nem világítja meg az embert. Ha pusztán csak abba helyeznénk reményünket, ami gyorsan elérhető, akkor nagyon hamar reménytelenségbe esnénk. Csakis az Isten ígéreteibe vetett bizalom adja meg az ember számára azt a kellő erőt és bátorságot, amely szükségeltetik cselekvéseinek a megvalósításához. (SS 35-38).

Szenvedés: A dokumentum szerint a szenvedésnek két oka lehet. Egyrészt az, amely a végességünkől fakad, amit nem tudunk megszüntetni; másrészt pedig a bűnök sokaságából, amit ugyan csak nem tudunk megszüntetni, hiszen nincs hatalmunk arra, hogy a gonoszt kitöröljük a világból. Ezzel szemben a keresztény élet és minden igazi ember alapvető követelménye a szenvedés enyhítése. Ezt másképp nem lehet megvalósítani csak az igazságosság és szeretet kötelezettségével. (SS 35-38).

Bármennyire is sikerül a mai modern világban kiiktatni a fizikai szenvedést, nem tudjuk azt teljesen eltüntetni életünkől. Ehhez a dokumentum hozzáteszi, hogy

mindemellett az ártatlanok szenvedése és a lelki szenvedések növekedtek. Ezeket csak Isten tudja megszüntetni, azáltal, hogy belép az emberi történelembe, és magára veszi a szenvedést. Emellett társítanunk kell a hitet egy olyan hatalomhoz, amely képes fölülkerekedni a világban megtapasztalt szenvedésen. (SS 35-38).

A dokumentum szerint, pont a szenvedés teljes kizárása teszi az emberi életet üressé.²²⁴ Ez az élet bár fájdalommentes, nem hozza meg az embernek az üdvösséget. A szenvedés lényege, hogy az ember értelmet találjon benne, a végtelen szeretettel szenvedő Krisztus által. Ha nem fogadjuk el saját szenvedésünket, az végső soron kihat mások szenvedéseinek a megértésére is. Ebből kifolyólag pedig a társadalom sem tud mit kezdeni a szenvedéssel. Ha el tudjuk fogadni mások szenvedését és ezáltal magunkévá tesszük azt, akkor együtt-szenvedéssé alakul át (vö. SS 35-38): *„A másik emberrel együtt szenvedni, másokért szenvedni; szenvedni az igazságért és az igazságosságért; szenvedni szeretetből, s azért, hogy igazán szerető ember lehessen – ezek az emberiség alapvető elemei, melyeknek eltüntetésé magát az embert semmisítené meg.“* (SS 39) Ratzinger az együtt szenvedést a latin *con-solatio* kifejezéssel írja le, amelyet általában a magyar vigasztalás szóval adunk vissza. Ratzinger idézi Clairvaux-i Bernátot, ami talán még jobban kifejezi a szenvedés értelmét, hogy az *„Isten nem tud szenvedni, hanem együtt szenvedni.“* (SS 39).

(3) *Végső ítélet*: Az emberi remény nélkülözhetetlen valósága a legvégső értelmesség iránti igény (igazságosság és irgalom). Minden eddig tárgyalt fejezet, amelyben kifejtettem a remény útját az ember szemszögéből az imádságon, cselekedeteken és a szenvedésen keresztül egy végső ponthoz közeledik, amely megmutatja a keresztény remény igazi természetét. (vö. 41-48). Ez pedig nem más, mint a hit az isteni igazságosság és irgalom végső győzelmében. (vö. SS 41-42).

Ezzel az elgondolással szemben lép fel az újkorban beköszöntött ateizmus, amely a huszadik századra eljut odáig, hogy a világban látható és tapasztalható igazságtalanságokra csakis az emberi ítélet hozhat igazságot. Végső soron ez az elképzelés teljességgel megvalósíthatatlan, mert a sokféle szubjektív igazság közepette éppen maga az igazságosság vész el. (vö. SS 44) *„Remény nélküli az a világ, melynek önmagának kell igazságot tennie.“* (SS 42). Éppen ez feltételez egy világon kívüli, végső és örök igazság létezését, amely egyedül határozhatja meg az ember cselekedeteinek és szenvedéseinek az értelmét. Ez az igazságosság a keresztény gondolkodásban elsősorban kegyelem. *„A kegyelem nem oltja ki az igazságosságot, a jogtalanságot nem teszi joggá“* (SS 44). A halál az ember számára

²²⁴ Vö. RATZINGER, *Végidő*, 115–117.

ebben a kontextusban egyben ítéletet is jelent, amely meghatározza végső sorsát. A dokumentum szerint a halál nem csak ítélet, hanem egyben remény is: „(...) *az utolsó ítéletbe vetett hit elsősorban és mindenekelőtt remény (...)*” (SS 43).

A dokumentum perszonalista háttere világos, két okból is. Egyrészt Isten nem csak igazságosság, nem rideg törvényszerűség, hanem érző és szerető személyes létező, aki éppen ez által válik irgalmassá. Másrészt a remény iránya a *TE*-ből az *ÉN* felé tart. Ebben megvalósul a személyes szerető kapcsolat Isten és ember között, majd áttevődik az ember minden más kapcsolatába, amelyet megél imádságában, cselekedeteiben és szenvedéseiben. Mindez pedig túlmutat az időn, a téren és a jelenen, magába ölelve az örökkévalóságot. Csakis a szeretet az, amely ezt megvalósíthatja, amely nem önző, hanem oda fordul a másikhöz, mint ahogyan Isten fordul hozzánk irgalommal. Ez az a közösségi dimenzió, amely nem szűnik meg a halált követően sem, az embert semmi sem választhatja el Isten szeretetétől (vö. *Róm* 8,38-39).

A keresztény embernek éppen ezért sohasem szabad kizárólag azt kérdeznie, hogy önmaga hogyan üdvözülhet. Azt a kérdést is meg kell fogalmaznia, hogy mit tehet mások üdvösségéért, és kérnie kell, hogy mások számára is felragyogjon a remény csillaga. (SS 48).

1.4 A remény alapvető eszmei megközelítései

1.4.1 A remény mint az immanencia és transzcendencia közötti „híd”

Mindig megmarad a remény,
Vigasz, s nem szenvedés,
Felülmúl az emberen,
Mind az örök szeretet.
(Remény, halál, örök élet K.M.B.)

Megnyilvánulási formáit illetően a remény különböző lehet. A remény két legalapvetőbb megkülönböztetése az *immanens* vagy *transzcendens* remény.²²⁵ Ez annyit jelent, hogy az ember vagy a világon belül keresi életének „hajtóerejét”, vagy azon túllendülve, a világon túl keresi létének sajátos célját. Tovább bontva a fenti elgondolást-teltekintettel a jövő felé való nyitottság mértékére -három különböző reményt határozunk meg.

Ha az ember célja csupán a saját földi életére szűkül, akkor ezt (1) *immanens reménynek* nevezzük (előrelátható körülmények között tervez, amelyeket saját cselekedeteivel tud elérni;²²⁶ ez lehet például családalapítás, egy új autó vásárlása, doktori értekezés megírása). Ha reménye túllép az egyes ember életének horizontján, de természetes kereteken belül marad, akkor ezt (2) *futureológiai várakozású transzcendenciának* (ez lehet pld. a haza jóléte, egy új orvosság feltalálása) nevezzük. Ebben a remény kinyílik az emberiség távolabbi jövője felé. Ilyen például a politikai és a társadalmi remény, amely a technika haladására irányul, ennek a hátulütője, hogy ez nem az én reményem, hanem a jövő emberé. A jelenben nem tudom ezt a reményt megélni. (Vö. SS 30) Az emberi képességek nagyobb hatósugarú kibontakozására, valamint a humánusabb társadalmi rend megvalósulására alapozódik:

Ismeretes, hogy a klasszikus marxizmus a vallást a nép ópiumának tartja, mert az »időközben az ember reményét a jövőndő és félrevezető élet felé emeli, elvonja őt a földi társadalom építésétől« (GS 20). Az ilyesféle vád minden alapot nélkülöz. Sőt, a materializmus az, amely megfosztja az embert a világ építésének igazi motívumaitól. Miért kell harcolni, ha semmit nem lehet remélni a földi élet után? »Együnk-igyünk, mert holnap úgys meghalunk« (Iz 22,13). Viszont, ellenkezőleg, biztos, hogy »az eszkatologikus remény nem csökkenti a földi dolgok jelentőségét, hanem inkább új motívumokkal segíti beteljesedésüket« (GS 21). (PAE 2).

A remény teológiai értelmét a (3) *természetfölötti jellegű transzcendencia várakozása* jelenti, mely a kinyilatkoztatás üzenetében, mint az eszkatologikus létformában beteljesülő ígéletben nyer értelmet.²²⁷

²²⁵ VERES András, „Erkölcsteológia” (Eger, 1993), 52.

²²⁶ MLH 1.

²²⁷ VERES, „Erkölcsteológia”, 52.

Az életünkben szükségünk van mindhárom megnevezett reményre²²⁸:

szükségünk van a kisebb vagy nagyobb reményekre, amelyek napról napra megtartanak az úton. De ezek nem elegendőek a nélkül a nagy remény nélkül, amelynek felül kell múlnia az összes többit. Ez a nagy remény csak Isten lehet (...) Isten a remény alapja – nem akármilyen Isten, hanem az az Isten, akinek emberi arca van, és aki mindvégig szeretet minket: mindegyikünket és az emberiség egészét. Az ő országa nem egy soha el nem érkező jövő elképzelt másvilága; az ő országa ott van, ahol szeretik őt, s ahol az ő szeretete elér bennünket. (SS 31).

A remény, ami tulajdonképpen mintegy híd az immanencia és a transzcendencia között, sarkalatos pontja *Karl Rahner* filozófus és teológus reményről szóló felfogásának is. Szerinte a hiten és a szereteten felül, a remény által jut közvetlen kapcsolatba az ember Istennel. A remény közvetlenül Istenre irányul,²²⁹ nem magára Isten ajándékaira. A remény vakmerőségében meg akarja érinteni az Istent, általa pedig Isten önmagát ajándékozza nekünk. Alapvetően maga Isten határozza meg az ember életét és nem a teremtett dolgok. Ebből következik, hogy Isten által, Istenben reméljük, azt, hogy eljutunk hozzá. Tehát a reménynek az a célja, hogy Istent remélje.²³⁰ Így az örök élet mindenki számára elérhető.²³¹

Rahner szerint a reményt két szinten lehet megkülönböztetni: az isteni és az emberi szinten. Ha az ember az emberi szinten marad, akkor minden kiszámítható és megvalósítható. Az isteni szint viszont vakmerőséget követel az embertől, és bizonytalanságot okoz számára.²³² Az isteni szint tudja igazán teljesen boldoggá tenni az embert, amely a bizalom teljesen más módját követeli meg az embertől. Rahner ezt a következőképpen fogalmazza meg: „*a keresztény remény (...) nem nyújt vigaszt (...) csak akkor boldogít, ha teljesen Istenre hagyatkozunk (...)*”²³³ A reményt valamiféle kapocsként értelmezhetjük a hit és a szeretet között, amely rávilágít a mulandóra és az örök életre irányítja a tekintetünket.²³⁴

Rahner továbbá leszögezi, hogy a végérvényes remény birtoklásának módja lényegileg különbözik az időleges reményétől.²³⁵ Hasonló megkülönböztetést kell azonban tenni az optimizmus és a remény között is.

²²⁸ Vö. RAHNER, *Hit, szeretet, remény*, 369–371.

²²⁹ Hasonlóan gondolkodik *Bernhard Häring* is, aki leírja, hogy a reménynek két tárgya van, és pedig *materiális*- aki maga Isten, és *formális*- tárgya, ami az isteni indítéknak felel meg. (HÄRING, *Das Gesetz Christi*, 599–600).

²³⁰ RAHNER, *Hit, szeretet, remény*, 364–366.

²³¹ Uo., 369.

²³² Uo., 366–367.

²³³ Uo., 367.

²³⁴ Uo., 375.

²³⁵ Uo., 376.

1.4.2 Optimizmus és a remény

A hétköznapi nyelv a reményt és az optimizmust gyakran szinonimaként kezeli. Míg az előbbinél a cél bekövetkezése valószínű, addig az utóbbinál nagyon valószínűtlen.²³⁶ A remény nem csak egy egyszerű jókedv, egy pozitív jövővárás, hanem egy habitus, egy állandó erény. *Josef Pieper* szerint a remény vagy teológiai erény vagy egyáltalán nem erény.²³⁷ A teológiai gondolkodás szerint Istentől jövő adomány.²³⁸

A remény jövőre irányuló nyitottság,²³⁹ a legigazabb remény pedig nem egy bizonyos vágy, amely egy bizonyos érték birtoklására irányul, hanem a személy egészének vágya a boldogságban való beteljesülésre.²⁴⁰ A remény üzenete, hogy: „*minden rendben lesz*”;²⁴¹ pontosabban: „*minden rendben lesz az emberekkel*”;²⁴² még pontosabban „saját magunkkal és önmagunkkal”.²⁴³

Anselm Günthör általános emberi viszonyulásként értelmezi a reményt, amely nem csak a keresztény ember, hanem az egész emberiség sajátossága. A történelmi haladás gondolata, különösen a technika és a tudomány látványos fejlődése, okot ad az egyre szebb és boldogabb jövő iránti bizakodásra. Ez a jövővárás tele van bizalommal és aggódással egyaránt,²⁴⁴ hiszen az ember a haladást jó és rossz irányba is fordíthatja: „(...) *a jövő fenyegető is lehet számunkra*.”²⁴⁵

Günthör megkülönbözteti a reményt, mint vágyat és erényt. Az első ösztönös, és az ember csak egy következő lépésben tudja elfogadni vagy elutasítani. Az utóbbi pedig csakis isteni erényként létezhet, természetfeletti ajándékként és csakis úgy, hogy ezt az ember szabad akaratával választja.²⁴⁶

Mindebből kikövetkeztethetjük, hogy a remény mindig egyetemes, míg az optimizmus az inkább egy szubjektív érzés. A remény egy tartós állapot, az optimizmus az inkább átmeneti, nem hoz tartós „jókedvet” az embernek. *Joseph Ratzinger* szerint akkor érthetjük meg és élhetjük át ismételten az igazi remény lényegét, ha különbséget teszünk,

²³⁶ ZALTA, „The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, Hope.

²³⁷ PIEPER Josef, *Über die Hoffnung* (Freiburg [Breisgau]: Johannes, 2006), 25.

²³⁸ RAHNER és VORGRIMLER, „Kleines theologisches Wörterbuch”, Hoffnung.

²³⁹ Vö. ZAUNER és SINGER, *A remény jelei*, 19.

²⁴⁰ Pieper In VERES, „Erkölcsteológia”, 52.

²⁴¹ PIEPER, *Über die Hoffnung*, 50.

²⁴² Uo.

²⁴³ Uo.

²⁴⁴ GÜNTHÖR, *Anruf und Antwort Bd. 2.*, 115-116 (126).

²⁴⁵ ZAUNER és SINGER, *A remény jelei*, 19.

²⁴⁶ GÜNTHÖR, *Anruf und Antwort Bd. 2.*, 129-130 (146).

nevükön nevezzük, és annak is látjuk amik valójában, a „gyenge” reményutánszatokat. Ezeket ideológiai optimizmusként említi, és úgy tekint rájuk, mint a modern ideológiák egyfajta hitaktusára.²⁴⁷ Fontos megkülönböztetni a *vérmérsékletből és alkatból adódó optimizmust* a már említett *ideológiai optimizmustól* és a *reménytől*, amely valamilyen szinten társulhat e kettőhöz, de nem válhat egygyé velük. Ez a fajta optimizmus nem több egy pusztán természetes lelki beállítottságnál. Továbbá hasznos és szép dolog az élet megpróbáltatásaiban, látván a másik emberből sugárzó természetes örömet és bizakodást. Ratzinger szerint ez a fajta optimizmus, mint természetes hajlam erkölcsileg semleges tulajdonság, de egyben adottság ahhoz, hogy úgy alakítsa az ember erkölcsi arculatát, ahogyan kell, amely így tökéletesítésre és nemesítésre szorul. Fontos, hogy ez az optimizmus elmélyüljön, és ne váljon üres és félresiklott egzisztenciává és pusztá külsőséggé.²⁴⁸

Ratzinger szerint az említett ideológiai optimizmus lehet liberális (itt a hitet az evolúció és emberi történet tudományosan irányítót haladása határozza meg²⁴⁹) vagy marxista (itt a hit a történelem dialektikus mozgásában, osztályharc, forradalom általi haladásban nyilvánul meg)²⁵⁰ alapon álló. Azonos töből fakadnak, de mássá „forgácsolódnak” össze. Mindkettő azonban a keresztény remény szekularizációja. Az igazi kérdés az marad, hogy az ember átpártol-e a transzcendens Istentől a „Történelem” istenéhez.²⁵¹

Karl Rahner hasonlóképpen hangsúlyozza, hogy az igazi remény eltérít minket attól, hogy mi magunk tegyük magunkat boldoggá és Isten felé irányít bennünket, aki az igazi boldogságunk forrása. Ugyanakkor a keresztény remény önmagában nem nyújt vigaszt, csak akkor, ha teljesen Istenre hagyatkozik.²⁵² Az optimizmus és a remény két külön célt tűznek ki maguk elé. Az előbbinek a célja a végérvényesen, örökre szabad és boldog világ utópiája,²⁵³ a tökéletes társadalom, amelyben a történelem eléri a célját és kinyilatkoztatja isteni mivoltát. A közeli cél, amely mintegy szavatolja a távoli cél megbízhatóságát, cselekvésünk sikere. Az utóbbi célja pedig Isten Országá, a világ és az ember egygyé válása Istennel, a szeretet és az isteni hatalom által. Az optimizmus saját magában találja meg az igazolását, míg az Isten Igéjébe vetett remény a megtestesült Istenben, Jézus Krisztusban.²⁵⁴

²⁴⁷ RATZINGER, *Krisztusra tekintve*, 34.

²⁴⁸ Uo., 34–35.

²⁴⁹ Uo., 35.

²⁵⁰ Uo.

²⁵¹ Uo.

²⁵² RAHNER, *Hit, szeretet, remény*, 367.

²⁵³ Lintner szerint a mindenféle ideológiák nem valósíthatók meg, csak megközelíthetők. (MLH 1).

²⁵⁴ RATZINGER, *Krisztusra tekintve*, 35–36.

Ratzinger hétköznapi nyelvezettel mondja el ugyanezt az optimizmusról: végső soron ennek az ideológiának a célja a siker, tehát a vágyaink és terveink megvalósítása, amelyben aktivitásunkat a haladás irányítja. Ezzel szemben a transzcendens Istenben remélő ember célja a szeretet adománya, amelyet megkapunk akkor is, ha a mi szeretetünk passzív. Ennek köszönhetően az ember nincs egyedül a reményével.²⁵⁵ Az optimizmus állapotában tehát az ember egészen addig nem mondhatja magát boldognak, amíg el nem éri a célját. A cél elérését követően válik világossá számára, hogy a cél elérése sem teszi őt igazán boldoggá, ezért újabb és újabb célokat keres magának. A transzcendens reményben maga a cél, amely felé halad, teszi végérvényesen boldoggá az embert.

Az optimista ember magának teremti meg a remény tárgyát, tehát csakis a saját erejére hagyatkozhat. Ebben a helyzetben csakis magára számíthat, mindennemű transzcendens kapaszkodó nélkül. Ezzel szemben a transzcendens remény célja a transzcendens cél megismerésére való törekvés. Ez az a tényleges remény, amely meghaladja minden lehetőségünket, mely határtalan szeretettel és korlátlan hatalommal bír egyaránt.²⁵⁶ Ratzinger rámutat, hogy az ideológiai optimizmus a reményvesztett világ egyik formája, amelynek segítségével ki akar törni saját kétségbeeséséből. Ezzel magyarázza, hogy a gazdasági és műszaki fejlődés zsákutcája alapot teremt a haladás dogmájának kétségbevonásához. Az emberből ez hozza elő a félelmet, amely lehet határtalan és irracionális, kóros és erőszakos rettegés.²⁵⁷

Ehhez kapcsolódik a halál kérdése is, hiszen az ideológiai optimizmus egyik célja éppen az, hogy az emberrel elfeledtesse a halál fenyegető tényét. Teszi ezt akkor, amikor a történelemtől értekezik, mint olyan valóságról, amely a tökéletes társadalom felé halad. Ezzel szemben a transzcendens remény szembesít a halállal és elénk tárja a halálon túlmutató jövőt, amely egyénileg és átfogó módon is az emberiség távlata.²⁵⁸

²⁵⁵ Uo., 36.

²⁵⁶ Uo.

²⁵⁷ Uo., 37.

²⁵⁸ Uo.

1.4.3 A remény szélsőséges megnyilvánulásai

Mikor Istenre bízom a sorsom, érzem, hogy Isten nem ad föltétlen jogot ehhez. Hinnem kell benne, hogy „madárka tolla se hull ki” az Ő akarata nélkül, de nincs jogom vaksi bizalommal mindent az Ő kezébe tenni; Isten reám is bízta, hogy csináljam és igazítsam a sorsom. S csak, ha vállalom ezt a feladatot, akkor segít. A tunyák és a gyávák, akik bólogatva és hümmögve Istenre bíznak mindent: a válságos pillanatban Isten szava nélkül maradnak.
(Márai Sándor)

Az előző fejezetekben többek között a remény fogalmi meghatározására tettem kísérletet. Mint minden más, a remény habitusa sincs végérvényesen rögzítve, hanem sérülékeny, hiszen osztozik az ember változékony és kontingens voltában. Ezért a következőkben a remény erényének szélsőséges eseteit vizsgálom, melyek között a legkarakteresebb a kétségbeesés és a vakmerőség. Aquinói Szent Tamásnak az arisztotelészi hagyományra alapuló gondolatmenetét követve az előbbi a remény hiánya, az utóbbi pedig a remény túlcsofordulása,²⁵⁹ a remény helyes formája tehát a kettő között található meg.²⁶⁰

Karl-Heinz Peschke ezeket a szélsőségeket a *remény veszélyeztetésének*²⁶¹ nevezi és az emberi cselekvésre²⁶² vezeti vissza. Josef Pieper is hangsúlyozza az emberi cselekvést, amikor erről a két szélsőségről beszél és rámutat, hogy a vakmerő és a kétségbeesett magatartás is kizárja az ember valódi saját cselekvésének lehetőségét. Vakmerőségében túlzottan bízik a remény tárgyának a birtokba vételében; kétségbeesésében, pedig mindezt reménytelenül kizárja. A kétségbeesést „*a nem beteljesülés elővételezése*”-ként írja le (*die Vorwegnahme der nicht-Erfüllung*),²⁶³ a vakmerőséget pedig „*a beteljesülés elővételezése*”-ként (*die Vorwegnahme der Erfüllung*).²⁶⁴ Ebben a szóhasználatban megtörik az ember zarándok állapota. Mindkettő hibája abban rejlik, hogy a még nem a már igenben és a nemben nyilvánul meg.²⁶⁵ Más szavakkal élve, arra épül a fent említett két fogalom, hogy a remény megvalósulásának a lehetőségét a „*most vagy soha*”-ban összpontosítja.²⁶⁶ Ezzel szemben Rahner a következőket írja: „*A remény (...) nem kizárólag a földi vándorutat*

²⁵⁹ STh II-II q. 17 a. 5 ad 2.

²⁶⁰ STh II-II q. 17 a. 5 arg. 2.

²⁶¹ PESCHKE, *Křesťanská etika*, 84.

²⁶² Ahogy majd nyilvánvalóvá válik, mind kettő a lustaságból ered. Vagy azért nem cselekszem, mert elérhetetlenek tartom, vagy azért mert már azt hiszem, hogy elértem.

²⁶³ PIEPER, *Über die Hoffnung*, 47.

²⁶⁴ Uo., 67.

²⁶⁵ Uo., 49.

²⁶⁶ SZANISZLÓ, *Dekalogische spezielle Moraltheologie*, 115.

jellemző erény, hanem a végérvényes valósághoz fűződő kapcsolatunk alapmozdulata."²⁶⁷

A vakmerőséget és a kétségbeesést két végletnek tekinti, amelyben a lázadó ember nem adja át magát teljesen Istennek, és így nem lép túl önmagán.²⁶⁸

A két előző alfejezetből kikövetkeztethető, hogy a remény megannyi kifejezéseiből fontos a helyes mértékletesség. Szükséges, hogy saját magam reméljem, hogy „R” (pld. egy szebb és jobb jövőt), de ugyanakkor (kanti logikát követve) ugyan ezt a társadalom számára is remélnem kell. Annyiban remélhetem az „R”-t amennyiben ez elősegít engem, hogy eljussak a végső reményhez a „V”-hez. Hogy ha nem remélem az „R”-t (kétségbeesés) úgy nem tudom remélni a „V”-t. Ugyanakkor, hogy ha már azt hiszem, hogy birtokába vagyok az „R”-nek (vakmerőség) és így már nem teszek semmit annak érdekében, hogy megvalósuljon az „R”, akkor nem vagyok a „V” birtokában sem.

²⁶⁷ RAHNER, *Hit, szeretet, remény*, 376.

²⁶⁸ Uo.

1.4.3.1 Kétségbeesés

Karl-Heinz Peschke a kétségbeesés két típusát különbözteti meg: a kicsinyességet és a rezignáltságot. A kicsinyesség felerősíti azt a félelmet, amely a reménnyel együtt jár. Ennek oka, hogy sohasem lehetünk egészen biztosak reményünk tárgyának beteljesülésében. A kicsinyes emberben hiányzik a jövő felé való nyitottság, amelynek az oka a bizonytalanság, és a változásoktól való félelemben gyökerezik. A jövőben rejlő újdonságok veszélyként vannak jelen számára, és nem kihívásként. Az emberi egzisztencia középpontja a múltba kerül át, az életet pedig a rutin és rituálék irányítják. A rezignáltság ezzel szemben nem más, mint elfáradt remény. A rezignált ember az adott körülményeket megváltoztathatatatlannak gondolja, és hiányzik belőle a bizalom, hogy ezt meg lehet változtatni. Az ember még akár hihet az örök életben, de abban már nem hisz, hogy a világ lehet jobb is, hiszen kételkedik abban, hogy Isten segíteni akar a világon.²⁶⁹ Mindkét magatartás elhamarkodott előrelátása annak, hogy a remény tárgya nem válhat valósággá.²⁷⁰ A reményvesztett embernek nincs életcélja és nem is él igazán.

Fontos leszögezni, hogy a kétségbeesés nem keverhető össze bizonyos depresszió, félelem, melankólia és büntudat formáival, amelyeknek az okai pszichikai nehézségek, emocionális zavarok és lelki betegségek. Peschke ezzel kapcsolatban a következőket állítja: (1) ezekben az esetekben az ember nem szabad akaratából vonja kétségbe Isten jóságát; (2) az életvezetést tekintve különösen fontossá válik az imádság és a vallásos életmód; (3) a legszélsőségesebb helyzetekben akár öngyilkossághoz is vezethetnek, amiért ugyan csak nem felelős az illető.²⁷¹

De miben rejlik a gyökere annak, ha az ember tudatosan lemond a reményben megjelenő célról és az oda vezető útról is?²⁷² Ez az acediában,²⁷³ a jóra való restségben gyökerezik. Nyíri szerint utóbbit megfelelőbb *tristitia saeculi*-ként, avagy a világ szomorúságaként fordítani,²⁷⁴ mivel ebben az esetben az ember a kudarcot már biztosan bekövetkezőnek tekinti.²⁷⁵

²⁶⁹ PESCHKE, *Křesťanská etika*, 86.

²⁷⁰ Uo., 84–85.

²⁷¹ Uo., 85–86.

²⁷² SZANISZLÓ, *Dekalogische spezielle Moraltheologie*, 118.

²⁷³ A középkorban, *acedia* és *tristitia* fogalmakkal nevezték a rezignálást.; (PESCHKE, *Křesťanská etika*, 84).

²⁷⁴ Hasonlóképpen gondolkodik Peschke is, amikor azt mondja, hogy a világon a legszomorúbb emberek, azok, akiknek nincsen reményük. (uo., 85); A reményvesztettség az a szomorúságból ered. (SZANISZLÓ, *Dekalogische spezielle Moraltheologie*, 118 (271)).

²⁷⁵ NYÍRI, „Remény vagy halál?“, 722.

Josef Pieper Sevillai sz. Isidort idézi, és hangsúlyozza, hogy a kétségbeesés annyit jelent, mint „*leszállni a pokolba.*”²⁷⁶ Az itt tárgyalt kétségbeesés²⁷⁷ egy szabad döntés esete; nem egy bizonyos hangulat, hanem egy szellemi aktus. Tehát nem olyan valami, amibe az ember akaratán kívül kerül, hanem amibe belehelyezi magát.²⁷⁸ Teológiai nyelven, az ember lemond az Isten jóságáról és irgalmáról és arról is, hogy általa eljusson az örök életre.²⁷⁹ Ennek a magatartásnak az ellentéte az imádság gyakorlata, hiszen az imádságban a remény egy olyan jósággal és hatalommal szemben fogalmazódik meg, amely az ember kontingenciáját meghaladja. Ezáltal lesz az ima a remény beteljesülésének folyamata.²⁸⁰

²⁷⁶ Sevillai sz. Isidor In PIEPER, *Über die Hoffnung*, 49.

²⁷⁷ Bizonyos értelemben, úgy is beszélhetünk róla, mint egy lelkiállapot, amelybe a saját akarata ellen zuhan. (uo., 50).

²⁷⁸ Uo.

²⁷⁹ Vagyis, hogy az örök üdvösség elérhetetlen. (STh I-II q. 40.)

²⁸⁰ RATZINGER, *Krisztusra tekintve*, 48.

1.4.3.2 Vakmerőség

Vakmerőség (*vakmerő bizakodás*) annyit jelent, hogy az ember túlzottan ráhagyatkozik Isten segítségére²⁸¹ és teszi ezt mindenféle erkölcsi erőfeszítés nélkül.²⁸² Az ember tehát nem akar együtt működni az isteni kegyelemmel.²⁸³ Meglehet ezt közelíteni más oldalról is úgy, hogy az ember azt hiszi, már elnyerte, elérte azt, ami még nem következett be,²⁸⁴ vagy már kiérdemelte azt a kegyelmet.²⁸⁵ A vakmerő ember helytelenül bizakodik az isteni segítségben vagy saját magában,²⁸⁶ vagy akár más emberi segítségben.

A vakmerőség gyökerét Szent Tamás²⁸⁷ a *gőgben* (amelyet minden bűn gyökerének vél)²⁸⁸ és a *hiú dicsőségben* (amelyet az első fő bűnnek tekint)²⁸⁹ látja.²⁹⁰ A hiú dicsőséget és a *gőgöt* bizonyos kontextusokban szinonimáknak tekinthetjük. A *gőg* természete intellektuális, értelmi. A hiú dicsőség természete főként érzéki, delazább értelemben a hiú dicsőséget *gőgnek* is hívjuk. A másik probléma az, hogy a latin szót *praesumptio* alapvetően nem lehet *vakmerőséggel* fordítani, mert egyfelől a *praesumptio* alapvető jelentése: vélelem, feltételezés. Szent Tamásnál inkább: önteltség, elbizakodottság. Értelmi és érzéki is tud lenni egyaránt és másfelől az „érzéki” *praesumptio* más módon tud megnyilvánulni, mint a vakmerőség (általában lat.: *audacia*). Nem abban rejlik a vakmerőségnek a bűne, hogy Istentől várjuk reményünk beteljesülését, amely nem része az Isten tervének.²⁹¹

Teológiai nyelvezettel élve az ember abban bíz, hogy még időelőtt bekövetkezik a beteljesülés.²⁹² Peschke a következő helytelen formákat, okokat fedezi fel az örök élet várában, és pedig, hogy az ember ezt: (1) csak saját emberi erőfeszítésétől várja;²⁹³ (2) csak Krisztus érdemeitől várja;²⁹⁴ (3) Isteni segítséget vár (erkölcsileg)²⁹⁵ rossz célra.²⁹⁶

²⁸¹ PESCHKE, *Křesťanská etika*, 84.

²⁸² SZANISZLÓ, *Dekalogische spezielle Moraltheologie*, 118–119.

²⁸³ GÜNTHÖR, *Anruf und Antwort Bd. 2.*, 149 (174).

²⁸⁴ NYÍRI, „Remény vagy halál?”, 722.

²⁸⁵ HÄRING, *Das Gesetz Christi*, 606.

²⁸⁶ Vö. STh II-II q. 21 a 1.; STh II-II q. 21 a. 4 co.

²⁸⁷ Vö. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, 606.

²⁸⁸ DACÍK OP Reginald M., *Mravouka* (Olomouc: Krystal, 1946), 178.

²⁸⁹ Uo., 177.

²⁹⁰ Vö. STh II-II q. 21 a. 4 co.

²⁹¹ STh II-II q. 21 a. 2 ad 1

²⁹² Illetve, hogy már elnyerte az üdvösséget: „az új föld várásának nem szabad csökkentenie, hanem inkább fokoznia kell a szorgoskodást, hogy szebb legyen a föld” (Antióchiai Szent Ignác, *Ad Romanos IV In PAE 1*).

²⁹³ Vö. GÜNTHÖR, *Anruf und Antwort Bd. 2.*, 148 (174).

²⁹⁴ Ez egy teológiai ok, amelynek a lényege az első okra irányul. Az ember elegendőnek tartja, hogy Krisztus meghalt a kereszten, és neki már semmi egyéb dolga nincs.

²⁹⁵ Vagyis bünt követve el Isteni irgalmasságban bízva. (GÜNTHÖR, *Anruf und Antwort Bd. 2.*, 149 (176)).

²⁹⁶ PESCHKE, *Křesťanská etika*, 85.

A vakmerő emberből hiányzik az *üdvös félelem*.²⁹⁷ Itt az ember azt hiszi, hogy Isten részesíti az örök életben, akkor is, hogy ha nem engedelmeskedik az isteni törvénynek,²⁹⁸ vagy azt hiszi,²⁹⁹ hogy saját erejével képes elérni az örök boldogságot.³⁰⁰

²⁹⁷ Häring szerint ez az *üdvös félelem* az isteni igazságosságtól a remény erényének szükségszerű része. Ez együtt jár a megtéréssel, Isten nem fog várni addig, ameddig a bűnös ember megtér. (HÄRING, *Das Gesetz Christi*, 606).

²⁹⁸ Itt az ember az isteni igazságosság ellen vét. (uo.).

²⁹⁹ Itt az ember a remény természetfelettsége ellen vét. (uo.).

³⁰⁰ Uo.

2 Halál és a remény viszonya

2.1 Remény és a halál

Megállíthatatlanul jön felém,
De jó lenne, ha érteném,
Mi hozza el ily sebesen,
A halált mindig keservesen.
(Remény, halál, örök élet K.M.B.)

Weissmahr Béla azzal, hogy remélhet-e az ember önmaga számára valamit a halála után, az emberi lét és a halál közötti viszony talán leglényegesebb elemére kérdez rá.³⁰¹ Az ember számára a legnagyobb titok *saját maga*. Saját élete, létezése, annak tapasztalata és értelmezése, és legfőképpen saját halála, amely felé születése óta halad.³⁰² Nem véletlenül írja le Heidegger az emberi egzisztenciát halál-felé-való-létként (*Sein zum Tode*), hangsúlyozva, hogy a „*halál a jelenvalólét legsajátosabb lehetősége*”.³⁰³ Itt joggal tehetjük fel azt a kérdést, miért is kell az élő embernek foglalkoznia a halál problémájával. A II. vatikáni zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű konstitúciójában azt olvashatjuk, hogy: „*Az emberi lét a halál színe előtt válik a legnagyobb talánnyá*“ (GS 18). A halál jelensége azért is titok, mert nem tudjuk hogyan és mikor hal meg végérvényesen az ember, vagyis minden halálhoz kapcsolódó szuggesztívó hipotetikus.³⁰⁴

A halál kérdése valószínűleg mindig is foglalkoztatta az embereket, és idővel tárgya lett a legkülönbözőbb tudományágaknak: a filozófiának, a teológiának, a művészetnek, majd amodern korban a biológiának, az orvostudománynak és a pszichológiának egyaránt.³⁰⁵

A filozófia a halállal kapcsolatban alapvetően két kérdésre keresi a választ. Az egyik a halál mibenléte, a másik pedig a halál felismerése és megkülönböztetése az élettől.³⁰⁶ A következőkben az első kérdésre fogom keresni a választ, hiszen a remény természetének a megismeréséhez elsősorban a halál mibenlétét szükséges tisztázni.

³⁰¹ WEISSMAHR, „Isten léte és mivolta”, 203.

³⁰² VAKLES, *Osobná nesmrteľnosť*, 39.

³⁰³ Heidegger In KROUG Wolfgang, „Das Sein zum Tode bei Heidegger und die Probleme des Könnens und der Liebe”, *zeitphilfors Zeitschrift für philosophische Forschung* 7, 3 (1953): 392–415.

³⁰⁴ DEGRO Imrich, „Človek v perspektíve smrti”, *Verba Theologica* 14, 1 (2008): 5–15, 11.

³⁰⁵ Uo., 5.

³⁰⁶ ZALTA, „The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, The Definition of Death.

A halál eseménye³⁰⁷ elsősorban az élőlénynek – legyen az akár értelemmel rendelkező, akár öntudatlan organizmus – mint létezőnek³⁰⁸ visszafordíthatatlan megszűnése;³⁰⁹ az egyik létállapotból a másikba való mozgása;³¹⁰ az ember földi életének a végérvényes megszűnése.³¹¹

Platón nyomán a görög filozófiában és a nyugati gondolkodás történetében, leggyakrabban a léleknek a testtől való elválásaként gondolták el a halált, melynek során a test elenyészik, a lélek azonban tovább él.³¹² Más filozófiai irányzatok (például egzisztencializmus és Sartre), amelyek tagadják a lélek létezését, „egész egyszerűen” a testnek, mint organizmusnak a felbomlásaként értelmezik;³¹³ vagyis „az ember biológiai létezésének végét” értik halál alatt.³¹⁴ Biológiai szempontból ez egy természetes jelenség.³¹⁵

Marie de Hennezel és Jean-Yves Leloup szerint a „gyakorlati ember” kitaszítja, vagyis ki akarja taszítani³¹⁶ a halált az életéből,³¹⁷ mert fél tőle. Nem csak azért, mert a test elporlad, hanem fél az örök megsemmisítéstől. Föllázad a halál ellen, mert a szívébe vésett örökkévalóság (amelyet a teremtő Isten helyezett belé) lázong a halál ellen (GS 18).

A haláltól való félelem inkább a nyugati társadalomra jellemző. A nyugati embernek nem fűr össze az élet a halállal. Elképzelhetetlen számára, hogy békésen és tudatosan várja élete utolsó napját³¹⁸. Nem csak a halált akarja az ember kitaszítani, hanem a szenvedést is, ami azt jelenti, hogy az ember fél az élettől és így „a szenvedés elátkozássá az élet elátkozássá”³¹⁹ ennek fényében akarja a nyugat világa megváltani a világot, tehát fájdalom és kereszt mentesen.³²⁰

Ennek azonban az a következménye, hogy az ember elveszíti önmagát.³²¹ A modern nyugati világ társadalmi szegmentációjának következményeképpen, melyben az egyes

³⁰⁷ ČÁP Juraj, „Smrt' človeka z axiologickej perspektívy. Myšlienkové experimenty”, *Filozofia* 70, 2 (2015): 94–106, 96 (2)., Vö. RAHNER és VORGRIMLER, „Kleines theologisches Wörterbuch”, Tod.

³⁰⁸ ČÁP, „Smrt' človeka z axiologickej perspektívy. Myšlienkové experimenty”, 96 (2).

³⁰⁹ Uo.; ZALTA, „The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, The Definition of Death.

³¹⁰ ČÁP, „Smrt' človeka z axiologickej perspektívy. Myšlienkové experimenty”, 96 (2).

³¹¹ Vö. BEINERT Wolfgang, „Lexikon der Katholischen Dogmatik” (Freiburg: Herder, 1997), Tod.; Vö. GERŐ Lajos, szerk., „A Pallas Nagy Lexikona” (Budapest: Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt, 1897), Halál.

³¹² ŠPIDLÍK Tomáš, *Věřím v život věčný. Eschatologie* (Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2017), 119.

³¹³ DRONZEK, „Budem žít?”, 24.;

³¹⁴ WEISSMAHR Béla, *Az emberi lét értelme: metafizikai értekezések*, 2012, 125.

³¹⁵ DEGRO, „Človek v perspektíve smrti”, 7.

³¹⁶ SZANYI Norbert, „Eutanázia ako akt poslednej vôle človeka”, *Verba Theologica* 2017, 2 (2017): 58–72, 60; (Vö. RATZINGER, *Végidő*, 84–85).

³¹⁷ HÖRMANN, „<https://www.stjosef.at/morallexikon/index.php>”, Tod.

³¹⁸ HENNEZEL Marie de és LELOUP Jean-Yves, *A halál művészete: hogyan nézzünk szembe a halállal? Vallási hagyományok és humanista spiritualitás napjainkban* (Budapest: Európa, 1999), 5.

³¹⁹ RATZINGER, *Végidő*, 116–117.

³²⁰ Vö. uo.

³²¹ Max Frish In: GRESHAKE Gisbert, *Az élet vége? halál - feltámadás - lélekvándorlás* (Budapest: Új Ember, 2001), 16.

életesemények már nem a házhoz és a családhoz, hanem sokszor inkább magasabb szintű társadalmi struktúrákhoz rendelve, az ember már nem a családja körében hal meg, hanem gyakran a kórházi ágyban, egyedül.³²² Ennek oka az is lehet, hogy a modern társadalomban élő ember nem mer, vagy nem tud szembenézni a halállal szembeni szorongásával, így nem képes saját életébe sem integrálni azt. A modern ember nem beszél eleget a halálról,³²³ fél szembe nézni vele, és nem talál már kapaszkodót azokban a vallási hagyományokban, amelyek korábban a halállal kapcsolatos tudást és a vele való megbirkózás képességét biztosították számára, felkészítették a halálra és segítettek megfejteni az élet értelmét.³²⁴ Előbb vagy utóbb, de az ember szembesül a halállal,³²⁵ nem tudja kizárni azt az életéből.³²⁶ Megtesz ugyan mindent, hogy megvédje külső társadalmi életét és belső személyes (ön)tudatát³²⁷ a halál közvetlen tapasztalatának kiiktatásával, mégsem tudja elkerülni, hogy életének bizonyos pontjain szembesüljön végességével. A halálról, a modern embernek ebből a sajátos helyzetéből kiindulva, szükséges beszélünk:

A szekularizmus jelenségéhez közvetlenül csatlakozik az a széles körben elterjedt meggyőződés (...) hogy az ember, mint minden más térben és időben létező dolog, nem más, mint anyag, és hogy a halállal teljesen megsemmisül. Továbbá, a jelenlegi kultúra is, amely ebben a környezetben fejlődik, minden eszközzel arra törekszik, hogy elfelejtse a halált és az elkerülhetetlenül hozzá kapcsolódó kérdéseket. Másrészt, a reményt megtépázza az emberi természet jószágáról szóló pesszimizmus is, s ebben van az aggodalmak és gyötrelmek gyökere. A századunk emberei által a második világháborúban tanúsított végtelen kegyetlenség után általánosan elterjedt az a reménység, hogy – okulva a kegyetlen tapasztalatból –, fel lehet építeni egy jobb rendet, a szabadságét és az igazságosságát. Ennek ellenére, rövid időn belül felülkerekedett a keserű kiábrándultság: Ugyanis a világban ma mindenütt növekszik az éhínség, az elnyomatás, az igazságtalanság és háború, a szenvedések, a terrorizmus és az erőszak mindenféle formája. A gazdag országokban sokakat magával ragadott az anyagi javak bálványozása (az úgynevezett konzumizmus), és nem gondoskodik másokról. Könnyű arra gondolni, hogy a mai ember, aki ily mértékben rabszolgája az konkupiscenciából fakadó ösztöneinek és kizárólag a földi javakat szomjazza, egyáltalán nincs magasabb célra rendelve. (PAE 1).

Tanúi vagyunk egy másik paradoxonnak is, amikor a különböző médiafelületek „tálcán nyújtják a halált”,³²⁸ ami egyrészt a haláltapasztalat inflálódásához vezet, másrészt azt is sugallhatja, hogy az ember nem kerül ki a halált a hétköznapiakban sem.³²⁹ A híradó napi szinten számol be halálos balesetekről, háborúk és tömeges betegségek áldozatairól, a képernyőn a bűnügyi sorozatokban rendszeresen keresik a gyilkost, az online játékok pedig

³²² Uo., 9.; Vö. RATZINGER, *Végidő*, 84–87.

³²³ HENNEZEL és LELOUP, *A halál művészete*, 6.

³²⁴ Uo., 6–8.

³²⁵ Vö. DRONZEK, „Budem žit’?”, 26.

³²⁶ SZANYI, „Eutanázia ako akt poslednej vôle človeka”, 59.

³²⁷ GGT 1.

³²⁸ Vö. RATZINGER, *Végidő*, 84–85.

³²⁹ GGT 1.

lehetőséget adnak a virtuális gyilkolásra. Emellett a hétköznapi beszéd részévé vált az eutanázia, a halálhoz való segítség, az asszisztált öngyilkosság, és a betegek önrendelkezése.³³⁰ Joggal vetődik fel a kérdés, hogy „*az állandó tagadás helyett, nem konfrontálódunk e állandóan a halállal?*”³³¹ Előbbiek következtében a halál valósága egyrészt eltávolodik a megélt életvilágtól,³³² másrészt a halál képernyőn keresztüli megjelenítése által medializálódik, tárgyiasul és elszakad az emberi egzisztenciától. Így a halál már nem több valós, ugyanakkor távoli lehetőségnél, mely által nyomasztó valósága a mindennapok valóságában folyamatosan, mégis fájdalomtól mentesen van jelen,³³³ megkímélve a modern embert attól, hogy a halál sokszor fájdalmas tapasztalatával közvetlenül találkozzon.³³⁴

Az ember természete szerint személy, amely azt feltételezi, hogy szabad és szabadságából kifolyólag tud kapcsolatot teremteni más személyekkel. A halál ezt a két szabadságot teszi semmissé. Greshake erről úgy ír, hogy a modern időknek fontos a szabadság, autonómia és önmegvalósítás. A halál biztosság pedig sérti, azt, ami a modern világnak fontos.³³⁵ Az ember pusztá létezésével folytonosan és reálisan kijelenti, még ha nem is explicit módon, hogy *meg fog halni*, hiszen léte természete szerint ebbe az irányba tart. Nem teheti meg, ugyanezt az *én nem akarok meghalni* kijelentéssel, hiszen a halál elkerülése aligha reális lehetőség. Az ember tehát kapcsolatait is a halál tudatában valósítja meg, tudva, hogy a halál ezeket is elpusztítja.

De van e valami, és ha van, akkor mi az, amit a halálban természetesnek mondhatunk?³³⁶ Az epikureista iskola kérdése is erre vonatkozik, miszerint mi köze az embernek a halálhoz, hisz amikor itt vagyunk mi, akkor nincs itt a halál, és ha itt a halál, mi nem vagyunk, tehát az élet és a halál sohasem találkozik egymással.³³⁷

Szent Ágoston a következőket írja: „ (...) *nem lehet haldokló valaki, ha nem él. Hiszen míg az élet végső határon van, s tapasztalhatjuk nála a lélek tevékenységét, addig valójában nem hagyta el a lélek, s él. Az ember tehát egyszerre haldoklik és él.*”³³⁸

³³⁰ GRESHAKE, *Az élet vége?*, 10–11.; GGT 1-2.

³³¹ GGT 2.

³³² GRESHAKE, *Az élet vége?*, 10–11.

³³³ GGT 2.

³³⁴ Vö. Norbert Schneider In GGT 2.

³³⁵ GGT 1.

³³⁶ ŠPIDLÍK, *Eschatologie*, 98.

³³⁷ BOROS, *Filozófia*, 166.

³³⁸ DCD XIII – 9.

Greshake szerint azzal, hogy az ember radikálisan szétválasztja az életet és a halált,³³⁹ azzal kitaszítja a halált az életéből és az élete embertelenné válik. A modern ember már nem tud hinni a holtakat feltámasztó Istenben.³⁴⁰ Tudatosan kell tehát elfogadnunk a halált, mert csak akkor válhat az élet komollyá, sürgetővé és felelősségteljessé.³⁴¹ Ugyanakkor az ember el tudja utasítani a halál (bár nem tud elmenekülni előle), ezért (is) a halál az ember belső aktusa³⁴². Aki igent mond az életre, annak igent kell mondania a halálra is, mert „*élni az ugyanakkor meghalni is egyben.*”³⁴³ Cantalamessa szerint, hogy ha helyesen akarunk élni, akkor mindent a halál perspektívájából kell tennünk. Ha így gondolkodunk, akkor nem leszünk ennek a világnak a rabjai.³⁴⁴ Az emberben egyszerre van jelen a halállal szembeni ellenkezés és a lehetőség, hogy túllépve ezen emberként bontakozzon ki.³⁴⁵

Hennezel és Leloip megjegyzi, hogy tudatában kell lennünk saját halálunknak. Minden reggel úgy kellene felkelnünk, hogy csak halandók vagyunk, átutazóban vagyunk ezen a földön, hogy a halál része saját életünknek. Ez a bölcsesség, ez a tudat adja meg az életnek az igazi súlyát.³⁴⁶

A halál többféle képpen lép az életünkbe, akár betegségen, szenvedésen keresztül, azzal hogy öregsünk, vagy ha valakitől búcsúzunk, nyugdíjaztatás által... Ezek mind a halál hírnökei és jelei. A halál az mindig jelen van az életben. Vagyis az ember apránként mond le az életről, és nem hal meg egyszerre a végén.³⁴⁷

Boros László is hasonlóképpen gondolkodik, amikor arról értekezik, hogy pont a halál értelmetlenségének az értelmezésével válik az élet üressé, így tehát aki megfelejtkezik a halálról az az életről is megfelejtkezik. Ebből kifolyólag megállapíthatjuk, hogy a halál megismerésében ismerjük meg az életet.³⁴⁸ A keresztény kinyilatkoztatás központjába „*az élet igazi eredete a halál*” áll³⁴⁹.

³³⁹ GGT 1.

³⁴⁰ GGT 1.

³⁴¹ GRESHAKE, *Az élet vége?*, 11–12.

³⁴² DEGRO, „Človek v perspektíve smrti”, 7.

³⁴³ GGT 3.

³⁴⁴ RC.

³⁴⁵ PAE 6.2.

³⁴⁶ HENNEZEL és LELOUP, *A halál művészete*, 5.

³⁴⁷ GGT 2-3.

³⁴⁸ BOROS László, *A halál misztériuma: az ember a végső döntés helyzetében* (Budapest: Vigilia Kiadó, 1998), 19.

³⁴⁹ BOROS, *Megváltott lét*, 66.

2.2 A halál koncepciói

A következőkben nem csupán a halál fogalmáról lesz szó, hanem egyben az emberrel kapcsolatos koncepciókról is. A dualista antropológia szerint – mely az antikvitásra jellemző gondolkodást, legfőképp Platón nyomán, erőteljesen meghatározta – az ember két, egymástól világosan elkülöníthető elemből, testből és lélekből áll, amelyek bizonyos kapcsolatban vannak egymással. Bár léteztek más megközelítések is, alapvetően ezek is a dualista felfogás kritikájából táplálkoztak. Ez persze a mai napig meghatározza a halállal kapcsolatos gondolkodást.³⁵⁰ A dualizmus szerint a halál nem más, mint a léleknek a testtől való elválása.³⁵¹

A kora keresztény kor apologétáinak és a keresztény remény számára, Platón lélek fogalma szövetségesként lépett fel, mind válasza a szkeptikus és reményvesztett immanens világnézetre.³⁵² Bár Platón írásai arról tanúskodnak, hogy differenciáltan gondolkodott a test és a lélek viszonyáról, a filozófiatörténetet mégis néhány, a kérdéssel kapcsolatos alapgondolata határozza meg.³⁵³ Eszerint a test nem más, mint az örök lélek börtöne,³⁵⁴ és amiből a lélek a halál által kiszabadul,³⁵⁵ ami azt a benyomást keltheti, hogy a léleknek nincs semmi köze a testhez, amely az anyag lebecsüléséhez vezethet.³⁵⁶ Ezt követően a test elpusztul, a lélek pedig visszatér örök isteni életébe,³⁵⁷ igazi otthonába, az ideák birodalmába. A test a változás és a mulandóság, a lélek ezzel szemben a halhatatlanság hordozója.³⁵⁸ A lélek azért marad tovább életben, mert a lélek az élet ereje, életerő, és az ideák megismertetője.³⁵⁹ A lélek hasonló az ideákhoz, a lényege pedig „*az ember megismerő szelleme*.”³⁶⁰ A kora keresztények számára a lélek halhatatlansága nem a természet(é)ből (tehát nem természetes adottsága), hanem kegyelemből származik,³⁶¹ vagyis szükséges Isten

³⁵⁰ KAGAN Shelly, *Death* (New Haven, CT: Yale University Press, 2012), 6–23.

³⁵¹ ŠPIDLÍK, *Eschatologie*, 119.

³⁵² GRESHAKE, „Seele”, 1986, 112.

³⁵³ BROADIE Sarah, „Soul and Body in Plato and Descartes”, *PASH Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)* 101, 1 (2001): 295–308, 295–308.

³⁵⁴ Vö. RATZINGER, *Végidő*, 153.

³⁵⁵ DEGRO, „Človek v perspektíve smrti”, 8.; Vö. ŠPIDLÍK, *Eschatologie*, 119.

³⁵⁶ KREMER Jacob, *A halottak jövője. A személyes feltámadás reménye a századok folyamán* (Budapest: Szent István Társulat, 1991), 12.

³⁵⁷ NYÍRI, „Remény vagy halál?”, 723.

³⁵⁸ GRESHAKE, „Seele”, 1986, 108.

³⁵⁹ NYÍRI, „Remény vagy halál?”, 724.

³⁶⁰ NYÍRI, 724.

³⁶¹ GRESHAKE, „Seele”, 1986, 114.

közreműködése.³⁶² Úgy tudjuk elfogadni, hogy mi Isten kegyelméből vagyunk, illetve, hogy ezt tapasztalatként is megélhessük, egész életünkben Isten felé kell haladnunk, megismerve akaratát, amellyel a létbe hívott minket.³⁶³

Miképpen alakítja át a reményt az, ha a testet és a lelket ilyen radikálisan elválasztjuk és megkülönböztetjük egymástól? Ez a radikális elválasztás meglátásom szerint helytelen. A munkámban is több helyütt hangsúlyozom, hogy az ember az a test és a lélek egysége, vagyis nincs test lélek nélkül, és lélek test nélkül. Azonban fontos leszögezni, hogy ez csak az emberre vonatkozik, mert az anyag lehet szellem nélküli, míg a szellem nem lehet test nélküli.³⁶⁴ A lélek testtől való megkülönböztetése fontos, de az egység az lényegesebb.

Ha a halál a testi élet végét jelenti, a lélek pedig megszabadul a test börtönéből és a földi bilincseitől - visszatér örök isteni életébe? Ebben a felfogásban a reménynek nincs helye, hisz akkor az ember nem vár már semmit a jövőtől. Ezt Nyíri a következőképpen fogalmazza meg:

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 túlradó beteljesülést.³⁶⁵

Ezzel az elgondolással szemben fordulatot jelent a középkori gondolkodás csúcspontját jelentő keresztény arisztoteliánus gondolkodás embertana, vagyis a tomista antropológia, amelyben a testnek már sokkal fontosabb szerep jut. Ez a koncepció a jól ismert *anima forma corporis* elvvel függ össze.

Ez a lélek lényege, hogy irányítsa a testet; a halál után is, bár potenciálisan, kapcsolatban áll a testtel.³⁶⁶ „Minden ami megvalósul a testben, a lélek kibontakozása (...)” annak ami a lélekben eleve megvolt.³⁶⁷ Szent Ágoston a *lélek* (akár embert is mondhatnánk) *halál utáni* állapota kapcsán a következőket írja le, hogy a lélekben „... *rejtőzik egy bizonyos természetes vágy a test irányítására (...) mindaddig, amíg nem egyesül a testtel, hogy ez a vágy kielégüljön a test irányítására.*“³⁶⁸

³⁶² Vö. VORGRIMLER Herbert, *Hoffnung auf Vollendung: Aufriss der Eschatologie* (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1984), 142.;

³⁶³ BOROS, *Megváltott lét*, 11.

³⁶⁴ WEISSMAHR, *Az emberi lét értelme*, 128.

³⁶⁵ NYÍRI, *Remény vagy halál?*, 724.

³⁶⁶ DRONZEK, „Budem žit?“, 24.

³⁶⁷ STh Suppl. q. 80 a. 1.

³⁶⁸ PAE 5.2.

A test és a lélek különállóak, de nem teljesek, vagyis egymásra vannak utalva (*substantia incompleta*) és csak az egységben (*substantia completa*) válnak teljessé.³⁶⁹ Az egység egy kegyelmi egység. Szent Ágoston ezt a következőképpen foglalja össze: „*A test élete lélek, a lélek élete viszont Isten.*”³⁷⁰ A test és a lélek egysége bennünk azt eredményezi, hogy kettőségük elmosódik. Fontos ugyan leszögezni, hogy az ember, nem két különálló szubsztancia eredménye, hanem egyetlen komplex szubsztanciának. De ugyanakkor a lélek, mint princípium, biztosít (az embernek) jellegzetes lényezetet.³⁷¹

A halál pillanatában elválik a lélek a „megöregedett” testről, amely már többé nem hordozója az élet funkcióknak. Az elválás a halál lényege³⁷² filozófiai értelemben³⁷³ és a keresztény hagyományban, pedig a halál ideiglenes leírása.³⁷⁴ Példának okáért a héber, zsidó elképzelés szerint, amelyre alapoz a keresztény elgondolás is, az igazságos ember lelke a halál után Istenhez megy, míg a bűnös ember lelke a büntetés helyére. A test-lélek kapcsolat már nem áll fenn, de a lélek tovább „él” bizonyos anyagi minőségben.

A kora keresztény kor elképzelése szerint a test-lélek kapcsolat nem szűnik meg. A test a földön marad és elenyészik, szétesik, a lélek pedig az Istenhez megy. Az idők végen, az idő beteljesedésekor, a világ végén újra egyesül a test és a lélek. Itt teszik fel a teológusok azt a kérdést, amely azt tárgyalja, hogy mi történik a lélekkel a halál és a feltámadás között.³⁷⁵ Tehát az ember itt, mint lélek várja a feltámadást, mint nem teljes ember, aki még nem fogta fel az élet teljességét.³⁷⁶

A halálban elmúlik a vegetatív és az állati lélek is, amelyek a saját természetük szerint nem tudnak élni önmagukban. Szükségszerűen alá vannak vetve az elmúlásnak. A lélek többé nem szervezi a testet, amely kimerítette minden lehetőségét. Így a halál az ember saját testiségéből és érzékiségéből fakad és attól is fosztja meg az embert. A lélek tovább létezik, mert az a bizonyos lelki „én” elpusztíthatatlan. A halál - mint a lélek elválása a testtől - megsérti azt a természetes kapcsolatot az anyaggal. A halál a lélek számára is tragikus, mivel elpusztítja az ontológiai kapcsolatát a testtel. A lélek természetszerű rendeltetése, hogy formálja a testet. Tevékenységéhez szükséges a test, mivel anélkül a lélek nem képes megismerni, szeretni, kapcsolatokat teremteni.³⁷⁷ Ha ez így van, akkor akármilyen bölcsen

³⁶⁹ ELŐD István, *Katolikus dogmatika* (Budapest: Szent István Társulat, 1978), 684.

³⁷⁰ BOROS, *Megváltott lét*, 26.

³⁷¹ Uo., 24.

³⁷² DRONZEK, „Budem žit’?”, 23.

³⁷³ Vö. ŠPIDLÍK, *Eschatologie*, 119.

³⁷⁴ RAHNER és VORGRIMLER, „Kleines theologisches Wörterbuch”, Tod.

³⁷⁵ MIKLUŠČÁK Pavel, *Nádej v naplnenie* (Dolný Kubín: Zrno, 1996), 105–106.

³⁷⁶ GRESHAKE, „Seele”, 1986, 108.

³⁷⁷ DEGRO, „Človek v perspektíve smrti”, 8.

élünk és törekszünk az igaz megismerésre, a halálban minden testi értéket reménytelenül elveszítünk.³⁷⁸ Egyedül csak az ész és az akarat marad meg.³⁷⁹ A lélek annyira lesz tökéletes, amennyire a földön tökéletesítette képességeit, mert a halál után már nem lesz képes a fejlődésre.³⁸⁰ A lélek mivel immateriális és lelki, ezért természetében halhatatlan. És mivel az ember a lelkével a végső célra irányul, ezért az ember is halhatatlan a lelke által.³⁸¹

A tomista elgondolásból kiindulva egyre nagyobb szerepet kap az ember testi léte a halál különböző megközelítéseiben. Mieczysław Albert Krąpiec OP szerint a léleknek a testtől való elválása nem más, mint a halál passzív értelmezése. Nem más, mint a materiális elem(ek) szükségszerű szétbomlása, mely folyamatnak minden földi dolog alá van vetve. Ebből a szempontból nem vagyunk személyek, csupán materiális tárgyak. Vagyis, innen szemlélve nem tudjuk a halált aktív és szabad módon átélni.³⁸²

Hasonlóképpen a halál negatív szemléletét jelenti, ha azt, mint reális rosszat értelmezzük.³⁸³ A rossz, és ezzel a halál is valaminek a hiánya, vagyis olyasvalami, amivel a lét nem rendelkezik, de rendelkeznie kellene.³⁸⁴ De pontosan milyen értelemben mondhatjuk, hogy a halál rossz? Vannak olyan nézetek, ahol a halál jónak tekintendő: „Ha ugyanis nem lehetséges, hogy természetünk a feltámadás nélkül jusson el egy jobb állapotba, a feltámadás pedig nem történhet meg anélkül, hogy előbb a halál el ne jöjjön, a halál jó dolog, mivel számunkra kezdetet és utat jelent a jobb állapotra való átváltozáshoz“ (Nisszai Szent Gergely *Oratio consolatoria in Pulcheriam* In PAE 6.2), vagyis itt a „halált ... kapuként kell tekinteni, amely a Krisztussal való közösségre vezet a halál után, nem pedig a lélek szabadulásaként a számára terhet jelentő testből.” (PAE 6.2).

A haldoklás folyamatának (pszichológiai nézőpont) végső momentuma a halál (biológiai halál).³⁸⁵ Már maga a haldoklás ténye is rossz, ugyan elsősorban potenciálisan. Ennek az oka, hogy tele lehet fájdalommal és szenvedéssel (valamilyen betegség folytán - itt a halál beálltát patológiai halálnak nevezzük³⁸⁶) vagy éppen ellenkezőleg, mentes a fájdalomtól (amikor a halál álmunkban ér - Itt a halál a testben lezajló kvalitatív és kvantitatív változásoknak a konzekvenciája, amit fiziológiai halálnak nevezzük³⁸⁷).

³⁷⁸ ŠPIDLÍK, *Eschatologie*, 98.

³⁷⁹ Ezért a keresztény hit, fontosnak tartja, hogy a tisztító tűzben szenvedő lelkeken segítsen. (DEGRO, „Človek v perspektíve smrti”, 8. (18)).

³⁸⁰ Uo., 8.

³⁸¹ DRONZEK, „Budem žit’?”, 23.

³⁸² DEGRO, „Človek v perspektíve smrti”, 9.

³⁸³ Uo., 9.

³⁸⁴ Uo. (21).

³⁸⁵ Uo., 6–8.

³⁸⁶ Uo., 6.

³⁸⁷ Uo.

„(...) Isten az embert a földi nyomorúság határain túli, boldog célra teremtette. (...) a testi halál (...) vereséget fog szenvedni, amikor a mindenható és könyörületes Üdvözítő föltámasztja az embert. Isten ugyanis arra hívta és hívja az embert, hogy egész természetével kapcsolódjék hozzá a romolhatatlan isteni élet közösségében.“ (GS 18). A keresztény hit, remény és szeretetnek köszönhetően az embernek meghozza azt a megnyugvás, hogy a szenvedésnek is meg van az értelme és méltó jutalma.

Az ember halálában a lét és a nemlét találkozik: a haldokolás az ember létét húzza alá és csak a halál végez az emberrel, mint létezővel – függetlenül attól mi következik a halál után. A harmadik ok, amiért rossz a halál, hogy az ember *egyedül hal meg*: „A halál tulajdonképpen az utolsó lépés, az emberi lény utolsó tevékenysége, amelynél senki az emberek közül nem segíthet, mert ezt minden embernek teljesen egyedül, egymaga kell véghez vinnie.”³⁸⁸ Ez igaz még akkor is, ha a valóságban sokan veszik körül. Senki nem tud a másik ember helyett meghalni. Mászt jelent persze, hogy az ember magányosan hal-e meg vagy sem. Hasonlóképpen senki se örülhet a másik helyett, és senki sem érezheti a fájdalmat a másik helyett. Legfeljebb megoszthatom mással bánatom, örömöm és ennek fényében nem kell meghalnom magányosan.³⁸⁹

Ha a másik szempontból közelítjük meg ezt a kérdést, a szenvedés tulajdonképpen egyedüllét (egymagunknak kell rajta átmennünk), önmagunkba zártság (nem látunk kiutat ebből a helyzetből) és egyedüllét (azt gondoljuk, hogy Isten elhagyott minket). Szenvadó emberrel való találkozásakor (keresztény) kötelezettség, hogy embertársunkat kihozzuk ebből a helyzetből.³⁹⁰

A halált nevezhetjük fizikai rossznak is, mivel elpusztítja az ideiglenes formáját az emberi létnek. Ebben az esetben az ember létfeladata abban áll, hogy valamiképpen értelmet adjon az életének és a fizikai rosszat morális jóvá alakítsa át.³⁹¹

Végül a halált úgy is fel lehet fogni, mint az élet végét az időben. Ha a lét két állapotát különböztetjük meg – a *dinamikus*at, amikor valami valamivé válik, és a *statikus*at, amikor valami változatlanul tart – akkor a halál pillanatában ez a dinamikus állapot véget ér és minden személyi aktus, mint például megismerés, szeretet, szabadság, befejeződik, eléri

³⁸⁸ DRONZEK, „Budem žit?“, 24.

³⁸⁹ ČÁP, „Smrt' človeka z axiologickej perspektívy. Myšlienkové experimenty“, 96–98.

³⁹⁰ BOROS, *Megváltott lét*, 10.

³⁹¹ DEGRO, „Človek v perspektíve smrti“, 10.

saját csúcspontját.³⁹² Másképp fogalmazva a halálban végződik az idő, az ember pedig végessé válik magával, embertársaival és Istennel szemben.³⁹³

Ide kapcsolhatjuk Rahner megállapítását a halálról: „*a halál nem csak az embert érő olyan esemény, amelyet el kell szenvednie, hanem éppen elfogadása és elszenvedése által az ember tette.*”³⁹⁴ A halál nem csupán biológiai vég (amely a halál passzív értelme és független az emberi akarattól),³⁹⁵ amelyben meghal a test. A meghalás olyan esemény, amely az egész embert érinti,³⁹⁶ tehát a személyt is, meghal a test és a lélek is. A halál az a *Dasein* végső aktusa³⁹⁷ (a halál aktív értelme az ember lelki oldalával társítható, a halál az ember lelkének a legfőbb fejlődési aktusa.)³⁹⁸. Kontinuitás van a régi és az új ember között, vagyis ugyan az az ember támad majd fel, amely meghalt.³⁹⁹

³⁹² Uo.

³⁹³ HÖRMANN, „<https://www.stjosef.at/morallexikon/index.php>”, Tod.

³⁹⁴ NOCKE Franz-Josef, „Eszkatológia”, in *A Dogmatika kézikönyve II*, szerk. SCHNEIDER Theodor (Budapest: Vigília Kiadó, 1997), 470.

³⁹⁵ DEGRO, „Človek v perspektíve smrti”, 10.

³⁹⁶ RAHNER és VORGRIMLER, „Kleines theologisches Wörterbuch”, Tod.

³⁹⁷ Vö. SZABÓ Ferenc, „A halál teológiája Karl Rahnernél”, *Vigília* XXXVII., 11 (1972): 737–744, 737–738.

³⁹⁸ DEGRO, „Človek v perspektíve smrti”, 10–11.

³⁹⁹ VAKLES, *Osobná nesmrteľnosť*, 47.

2.3 Visszafordíthatatlan halál

Nem több-e a halál egy egyszerű visszafordíthatatlan megszűnésnél? Alapvetően (az ember szemszögéből, a szentírással alapozva) három halált különböztetünk meg és pedig: *természetes, lelki és örök*.⁴⁰⁰

A hagyományos (újszkozas) teológia fényében⁴⁰¹ három dolgot tudunk biztosan elmondani a halálról és pedig: (1) *minden ember meghal*;⁴⁰² (2) *a halál a jelenlegi állapotunk végét jelenti*;⁴⁰³ és hogy (3) *a halál a bűn következménye*.⁴⁰⁴ Az újkori teológia (eszkatológia fellángolása miatt) hozzá tesz egy negyedik elemet,⁴⁰⁵ és pedig (4) *a halál nem csak szenvedő esemény, hanem az emberi egzisztencia beteljesülése*.⁴⁰⁶ (pszichológiai szempontból a halál az vég és beteljesülés egyben).⁴⁰⁷

A *Memento mori* kifejezés a sztoikusok, a Trappisták, és más rendek jelmondata is. Cantalamessa az egyik beszédében három örök igazságot fogalmaz meg (a már említett), hogy (1) halandók vagyunk; (2) az életünk nem ér véget a halállal; és ahogyan Cantalamessa fogalmaz (3) „nem egyedül nézünk szembe a bolygó nevű hajón.” Az első az a tapasztalat tárgya, míg az utolsó kettő a hit és a reményé.⁴⁰⁸

(1) A halál nem válogat, az emberi élet legbiztosabb, halálbiztos valósága.⁴⁰⁹ A halál egy halálos betegség, amelyet születésünkkel kapunk el, vagy más szavakkal élve azért születünk meg, hogy meghaljunk. A halál véget vet, minden ember közötti különbségnek és igazságtalanságnak. A halál nem csupán vég a végben, hanem vég az élet céljában.⁴¹⁰

„(...) *a halál független az embertől, de lehetetlen, hogy ezt az élete legfontosabb pillanatát, ne élje át*.”⁴¹¹ Ugyan úgy meghal az igazságos és a bűnös ember is. Az ember meghal még a beteljesedése előtt.⁴¹² Bizonyára mindenki számára ismert az *Anklopf-Zeremonie*, ahol az utolsó kérdésre nyer bebocsájtás a halott, amikor a *Ki kér bebocsájtás?*

⁴⁰⁰ GERŐ, „A Pallas Nagy Lexikona”, Halál.

⁴⁰¹ NOCKE, „Eszkatológia”, 470; Vö. MIKLUŠČÁK, *Nádej v naplnenie*, 91.

⁴⁰² NOCKE, „Eszkatológia”, 470; MIKLUŠČÁK, *Nádej v naplnenie*, 91.; Vö. ŠPIDLÍK, *Eschatologie*, 97.;

⁴⁰³ NOCKE, „Eszkatológia”, 470; MIKLUŠČÁK, *Nádej v naplnenie*, 91.

⁴⁰⁴ NOCKE, „Eszkatológia”, 470; MIKLUŠČÁK, *Nádej v naplnenie*, 91.

⁴⁰⁵ Ez a pont, csak a (keresztény) hívő embernek „releváns”.

⁴⁰⁶ NOCKE, „Eszkatológia”, 470; MIKLUŠČÁK, *Nádej v naplnenie*, 91.

⁴⁰⁷ DEGRO, „Človek v perspektíve smrti”, 7.

⁴⁰⁸ RCI.

⁴⁰⁹ GRESHAKE, *Az élet vége?*, 7.

⁴¹⁰ RCI.

⁴¹¹ DRONZEK, „Budem žit?”, 24.

⁴¹² GGT 7.

kérdésre, az *Egy szegény bűnös* válasz érkezik. A halál általánosságának a magyarázatát a hit vezeti le az ember(iség) tragédiájából, amely a bűn.⁴¹³

Heidegger ezt nagyon jól fejezi ki, amikor az emberről úgy nyilatkozik, hogy az ember: *halál felé való lét (Sein-Zum-Tode)*,⁴¹⁴ mondhatni „elkerülhetetlen valóság”.⁴¹⁵ Az emberi halál tehát a *személyiség visszafordíthatatlan elvesztése*.⁴¹⁶

Boros László a következőt mondja: „Az *egzisztencia mintegy bele van tartva a halálba*,”⁴¹⁷ folytatja, hogy nem azért, amit Heidegger mond, hanem mert: „*a halál szituációja újból és újból megvalósul benne*.”⁴¹⁸ Boros László Ágostont idézve a halálra úgy tekint, mint ami fogva tartja az embert születésétől fogva. A halálról úgy ír, mint az *élő létező alaptulajdonsága*, így mindenütt jelen van az élő világban, de annak ellenére nem figyelünk rá (nem észleljük) mint a szívverésünket, vagy éppen a levegővételt.⁴¹⁹

A halál az tulajdonképpen az élet társa⁴²⁰. Szent Ágoston, azt írja, hogy ha valaki megszületik, elmondhatjuk róla, hogy milyen lesz, de azt már nem, hogy nem fog meghalni.⁴²¹ Dante Alighieri Szent Ágoston halál nézőpontját, egyetlen egy versben foglalja össze, hogy az *élet, a halálhoz vezető verseny*.⁴²²

Az ember nem él az *itt* és a *most*-ban. Minden döntést úgy hoz meg, hogy tudatában van annak, hogy egyszer meghal. Képes a saját halálát elővételezni, és csak ennek köszönhetően képes olyan döntésre, amely kihat az egész életére és így szembesül saját magával.⁴²³

(2) Az embernek van egy célja az életében, amely felé halad. Ez lehet a platóni lélek kiszabadulása, a keresztény üdvösség, és sok egyéb más elgondolás. Fontos ugyan leszögezni, hogy a halál nem a létünk végét jelenti, hanem az örökkévalóság kezdetét.⁴²⁴

A megszületés és halál közti állapotot nevezzük zárandokállapotnak, ahol döntéseket tudunk hozni és a halállal pedig megszűnik ez a képességünk. Ez annyit jelent, hogy az életünk egyedi, megismételhetetlen, tehát döntéseink végérvényesek.⁴²⁵ Maga a földi élet

⁴¹³ RAHNER és VORGRIMLER, „Kleines theologisches Wörterbuch”, Tod.

⁴¹⁴ Vö. ANZENBACHER, *Bevezetés a filozófiába*, 2001, 260–261.; Vö. NOCKE, „Eszkatológia”, 471; Vö. SZABÓ, „A halál teológiája Karl Rahnernél”, 737.; Vö. MIKLUŠČÁK, *Nádej v naplnenie*, 92.

⁴¹⁵ HENNEZEL és LELOUP, *A halál művészete*, 6.

⁴¹⁶ ZALTA, „The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, The Definition of Death.

⁴¹⁷ BOROS, *A halál misztériuma*, 32.

⁴¹⁸ Uo.

⁴¹⁹ Uo., 32–34.

⁴²⁰ DEGRO, „Človek v perspektíve smrti”, 7.

⁴²¹ RC1.

⁴²² Uo.

⁴²³ GRESHAKE, *Az élet vége?*, 12.

⁴²⁴ RAHNER és VORGRIMLER, „Kleines theologisches Wörterbuch”, Tod.

⁴²⁵ NOCKE, „Eszkatológia”, 471.

egy olyan (elegendő) idő, amiben befolyásolni tudjuk az örök életünket.⁴²⁶ A múlt században egy újabb aspektus társult a halál fogalmához. Az embernél a halál szenvedés történésé kell, hogy váljon, és aktív cselekedetté, amely saját léte beteljesedéséhez vezet.⁴²⁷

Ez a halál koncepció egyfajta egyetemességet tartalmaz. Az ember nem egyedül zárándokol, hanem a többi embertársával egyetemben. Az ember személye az által növekszik, hogy kapcsolatban van a többiekkel. Ezek a kapcsolatok halál által megszűnnek. Itt lép képbe az a keresztény remény, hogy majd egyszer ezek a kapcsolatok megújulnak.⁴²⁸

(3) A bűn, amely elválasztja az embert Istentől (Teremtőtől), amely megrontja az Ember – Isten kapcsolatot. Ezt a kijelentést leginkább a szentírásra alapozzuk,⁴²⁹(vö. *KEK* 1008) és amely a zsidó-keresztény és európai kultúrában terjedt el. A bűn megrontja azt a kozmikus folyamatot, amellyel az embernek – az eredeti teremtés terv szerint – egyesülnie kellett volna Istennel.⁴³⁰

A keresztény bibliai hagyomány szerint a halál a bűn következménye. Itt a testi, természeti halál értendő, amely nem volna, hogy ha az ember nem vétkezett volna. (vö. *Bölcs* 1,13; 2,23-24; Vö. *Róm* 5,21; 6,23; Vö. *Jak* 1,15). A halál ebben az értelemben nem lehet természetes,⁴³¹ mivel az ember a bűnbeesés előtt birtokolta a halhatatlanságot (*donum immortalitatis*)⁴³², az ember egységes volt (*donum integritatis*), ismerettel bíró (*donum scientiae*), szenvedésre képtelen (*donum impassibilitatis*).⁴³³

Donum integritatis: ezt abba az értelemben kell érteni, ugyan az ember nagyratörő volt, de mivel Istent közvetlen közel tapasztalta meg, így a vágyai és álmái is beteljesültek és hogy útjának célja van.⁴³⁴

Donum scientiae: bár mennyiségileg valószínűleg nagyon keveset tudhatott, de minőségileg sokkal többet, mivel azt a keveset, amit tudott, istenközelisége folytán, az egész világot transzparenciaként (Isten kisugárzása) élte meg, mindenbe Istent vélte felfedezni.⁴³⁵

Donum impassibilitatis: ezt nem úgy kell elképzelni, hogy az ember nem érez fájdalmat, mert pont a fájdalom az a természetes jel az Ember számára, amely megvédi őt a világ viszontagságaitól. Mivel Isten ott volt mellette, ezért a fájdalom nem lett úrrá rajta.

⁴²⁶ HÖRMANN, „<https://www.stjosef.at/morallexikon/index.php>”, Tod.

⁴²⁷ MIKLUŠČÁK, *Nádej v naplnenie*, 91.

⁴²⁸ ŠPIDLÍK, *Eschatologie*, 123.

⁴²⁹ VAKLES, *Osobná nesmrteľnosť*, 39.

⁴³⁰ BOROS, *Megváltott lét*, 27.

⁴³¹ GGT 7.

⁴³² BOROS, *Megváltott lét*, 19.

⁴³³ Uo., 17.

⁴³⁴ Uo.

⁴³⁵ Uo., 17–18.

Hasonlóképpen van ez a szeretettel, ami olyan boldoggá tesz minket, és ha fájdalmak (lelki, testi) gyötrik az embert, de a szenvedés ártalmatlan számára.⁴³⁶

Az édenkerti halhatatlanságot nem biológiai értelemben kell érteni. Az embernek ott ugyan úgy meg kellett volna halnia,⁴³⁷ a halál nem a *test szerinti megszűnést* (*mori in corpore – exire a corpore; DH 222*) jelentette volna. Az ember tehát nem tapasztalta volna meg lénye megszűnését. Halála pillanatában - Isten közelsége révén – az ember átteremtődne az örökkévalóságba: „*átélné ugyan a meghalás, a haldoklás kínjait, de nem a halált, lényének szertefoszlását.*”⁴³⁸ Ez igaz a szenvedésre is, és hogy ez a halandó állapot nem lesz örök, vagyis, hogy Isten újra az ember életének természetes része lesz.⁴³⁹

Az édenkert utáni halál egyfajta büntetés, aminek nem az a lényege, hogy végérvényesen elpusztítsa a teremtést, mert akkor megszűnne magának a teremtésnek a lényege, ami maga a lét. Isten a földből teremtette az embert és saját lelkét (*ruach*) lehelte belé, amellyel életet adott neki. Ha a büntetést a lét teljes megszűnéseként értelmeznénk, akkor ebből az következne, hogy Isten nem formálná tovább az embert és ezáltal a világot sem. Az által tehát, hogy Isten formálja és életet lehel az emberbe, nyitottá válik Istenre és a tökéletességre hivatott. A bűnbeesés után ennek az Istenre való nyitottságnak egy üdvösség történeti karaktere lett. Mindebből kiindulva, tehát a halál sem vet véget az ember isteni nyitottságának. Az embernek megmarad az a tulajdonsága, hogy túlnő a halálon és így beteljesüljön. Erre az ember azért képes, mert több egy biológiai lénynél. Magában hordozza Isten leheletét, *ruachját*, ami által az örökkévalóságra hivatott. Ezt csakis Isten kegyelmével, vele való együttműködéssel valósíthatja meg.⁴⁴⁰

Ehhez kapcsolódva Špidlík megállapítja, hogy a halálhoz a természetesség kényszerít minket, amelyet a skolasztikusok „tisztának”, tehát Lélek nélkülinek neveznek. Ez a természetesség pedig ellentétben van az ember küldetésével. A szerző ezt a konfliktust, a bűn következményeként magyarázza. A bűn tehát az ember beszakadása a természetességbe. A halált úgy állítja elő, mint az ember Istentől kapott élet ajándékának az elutasítását. Így az ember a *sheol*-ba⁴⁴¹ találja magát. Isten ebből a helyzetből ígért kiutat az embernek, amely a

⁴³⁶ Uo., 18.

⁴³⁷ Vö. GRESHAKE Gisbert, *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*. (Freiburg: Verlag Herder, 2016), 431.

⁴³⁸ BOROS, *Megváltott lét*, 14.

⁴³⁹ Uo.

⁴⁴⁰ HAAG Ernst, „Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht.”, in *Breuning, Wilhelm (Hg.) - Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie, Quaestiones Disputatae 106* (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1986), 31–93, 42–45.

⁴⁴¹ Az alvilág. Az Ó Szövetség szerint minden halott erre a helyre érkezik.

Messiás által következik be. Az Ószövetségben itt születik meg a hit a holtak feltámadásában.⁴⁴²

A halálban egy bizonyos feszültség is jelen van, egyfelől a halál egy átmenet a vágyott hazába, másfelől pedig egy félelem, hogy az ember érdemei elengedőek-e ahhoz, hogy belépjen ebbe a hazába.⁴⁴³

(4) A kereszten lévő Istenember és az Ő halála, haldokolása tele volt szenvedéssel. Ebben a halálban nyilvánult meg az utolsó beteljesülés.⁴⁴⁴ A halál a remény ellenfele,⁴⁴⁵ amely állandóan fenyegeti az embert, hogy egykor megghiúsul minden reménye, illetve, hogy végérvényesen pontot tesz az élet végére.⁴⁴⁶ „Hiszen Krisztus feltámadása óta a halál nem tragikus vég, hanem a teljességet adó öröklét kezdete.”⁴⁴⁷

Greshake azt mondja, hogy Jézus az Istentől (Atyától) való teljes elhagyatottságában is azt mondja (mondhatta, történelmi-kritikus szempontból) a kereszten, hogy *te még mindig az én Istenem vagy* (Eli attah -te vagy az én Istenem). Tévesen a keresztkörül lévő emberek, azt hitték, hogy Illést hívja – jöjj Éli – (Elia! Elia ta!), ami fonetikusan nagyon hasonló az előbbihez. Itt egy sötét és értelmetlen bűnös halállal hal meg és utolsó kétségbeesett bizalmát az Atyába (Istenbe) veti, aki az életnek az adója. Illetve a Krisztushívő ember mentesül azon haláltól, amely mint a bűn következményeként van jelen.⁴⁴⁸ Ez is azt mutatja, hogy legyen az életünk bármilyen rossz is, tele szenvedéssel, reménytelenséggel, mindig lesz valaki, aki ott van mellettünk és vigyáz ránk.; (vö. *Iz* 49,15). Hasonlóan ír Weissmahr is, amikor azt mondja, hogy Jézusban: „(...) megmutatkozott, hogy Isten az embert a szenvedésben nem hagyja magára, hanem magára vállalva az emberi nyomorúságot egészen a halálig, mégpedig az igazságtalanságból eredő erőszakos halálig, (...)”⁴⁴⁹

Az ember bizonytalan azzal kapcsolatban, hogy mi lesz a halál után, de: „A mai ember bizonytalanságaira a feltámadt Krisztus az alapvető keresztény válasz, mint ahogy minden kor minden embere számára is, és ez a Krisztushoz tartozók jövőendő dicsőséges feltámadásának reményében van összefoglalva.” (PAE 3). Illetve „Jézus halála a halál halála.” Ha Krisztussal halunk meg, akkor az ugyancsak a halál halála, amely pedig az igaz élet. Így a halál nem az életnek a megsértése, hanem Isten adja meg az élet ajándékát. A halál

⁴⁴² ŠPIDLÍK, *Eschatologie*, 99–101.

⁴⁴³ HÖRMANN, „<https://www.stjosef.at/morallexikon/index.php>”, Tod.

⁴⁴⁴ MIKLUŠČÁK, *Nádej v naplnenie*, 102.

⁴⁴⁵ PANNENBERG, *Mi az Ember?*, 34.

⁴⁴⁶ NYÍRI, „Remény vagy halál?”, 722–723.

⁴⁴⁷ LUKÁCS, „A végső beteljesedés”, 5.

⁴⁴⁸ GGT 9;12

⁴⁴⁹ WEISSMAHR Béla, *Filozófiai istentan* (Budapest; Bécs; München; Budapest: Mérleg ; Távlatok, 1996), 150 (364).

többé nem a kaszás műveként van jelen, hanem sokkal inkább testvérként, aki kísér minket az élet útján.⁴⁵⁰

A feltámadt Krisztussal való közösség, elővételezve a mi végső feltámadásunkat, magába foglalja a tipikusan keresztény halál meghatározott antropológiai felfogását és szemléletét. (PAE 3).

Jézus: élete és halála megmutatta azt is, hogy az élet a szeretetben, másoknak odaajándékozottan, másokért feláldozottan válik teljessé. Jézus a halálát a szeretet aktusává változtatta, az Atya pedig feltámasztotta őt, és ezzel megteremtette az ember feltámadásának lehetőségét is. A Fiú és az Atya egységét nem töri meg a halál sem: folytatódik a feltámadt Krisztus öröklésében.⁴⁵¹

⁴⁵⁰ GGT 9;10.

⁴⁵¹ LUKÁCS, „A végső beteljesedés”, 13.

2.4 Fenomenológiai aspektus

Két különböző hozzáállást különböztetünk meg: *külső* és *belső*.⁴⁵²

A *külső*vel kapcsolatosan (embertársunk halála) fontos leszögezni, hogy magával a halállal, nincs semmi közvetlen tapasztalatunk, egy (ahogy ezt már említésre került) meg nem ismételtető esemény, és minden embernek egyedül kell befogadnia.⁴⁵³ A halálról csak embertársunk halála által van tapasztalatunk,⁴⁵⁴ amely megváltoztatja a *külső* terünket. Egyrészt embertársunkat nem látjuk (szenvedünk emiatt)⁴⁵⁵, nem vagyunk vele egy fedél alatt, nem osztozunk a téren. Másrészt ugyanez a tér elviselhetetlenné válik, mert a legapróbb részlet is szeretett embertársunkat juttatja eszünkbe.⁴⁵⁶ És embertársunk halálában találjuk meg saját helyünket a világban.⁴⁵⁷ Később elfogadjuk ezt a tényt, és a halálára úgy tekintünk, mint szükségszerű és természetes folyamatra.⁴⁵⁸

A halál e megközelítéséhez annyit fűznék hozzá, hogy Greshake szerint egy baleset által meg tudjuk tapasztalni a halált,⁴⁵⁹ de ezt meglátásom szerint mindig csak halál közeli eseménynek tekinthetjük, mivel a túlvilágról még senki sem térhetet vissza. Ugyanakkor az élet is egy meg nem ismételtető esemény, ami még időbeli korlátozottsággal is bír.⁴⁶⁰

A *belső*vel kapcsolatosan (saját halálunk) megjegyzendő, hogy nem tudunk reálisan gondolkodni saját halálunkról, nem létezésünkről, mivel minden gondolkodás a saját létezésünk afirmációján alapszik. Bár el tudjuk magunkat képzelni halottnak, de minden ilyen gondolkodásba a szellemi képességeinkre támaszkodunk, amelyek feltételezik az alany reális létezését. Érdekes módon, a gondolkodás a saját halálunkról nem más, mint gondolkodás a saját létezésünkről, amelynek a formája és a tartalma megváltozik. Megszűnünk létezni kapcsolatban a világgal, de létezésünk számunkra mostanáig nem ismert módban.⁴⁶¹

⁴⁵² DEGRO, „Človek v perspektíve smrti”, 5.

⁴⁵³ BOROS, *A halál misztériuma*, 25.

⁴⁵⁴ Mások halála által és önmegfigyeléssel alakul ki bennünk saját halálunk tudata. Ezért tűnhet a remény balgaságnak és ostobaságnak, annak szemében, aki a halált úgy értelmezi, mint ami pontot tesz az élet végére. Miért kellene bizakodva várni a jövőt, ha csak közelebb visz a sírhoz. (NYÍRI, „Remény vagy halál?”, 722–723).

⁴⁵⁵ Vö. PAE 6.1.

⁴⁵⁶ DEGRO, „Človek v perspektíve smrti”, 6.

⁴⁵⁷ ŠPIDLÍK, *Eschatologie*, 98.

⁴⁵⁸ DEGRO, „Človek v perspektíve smrti”, 6.

⁴⁵⁹ GGT 2

⁴⁶⁰ GRESHAKE, *Az élet vége?*, 13; 21.

⁴⁶¹ DEGRO, „Človek v perspektíve smrti”, 6.

Az ember érzi saját transzcendenciáját, és így tiltakozik a halál ellen, amely a természetes rend végső pontja, ami kontradikcióba van az ember pszichológiai-belső vágyával, amely a halhatatlanság. Ebben az értelemben a halál nem felfogható és rossz.⁴⁶²

⁴⁶² Uo.

2.5 Boros László „Végső döntés” hipotézise

Boros a *Végső döntés hipotézis (Etscheidungshypothese)* képviselője, amely voltaképpen arra adja meg a választ, hogy mi történik az egész emberrel a halála pillanatában.⁴⁶³ Az említett hipotézis számomra szükségszerű kapocs, amely megmagyarázza, hogyan függ össze a remény, a halál és az örök élet.

Boros saját halál téziséét így fogalmazza meg:

„A halálban tárul fel az ember első⁴⁶⁴ teljesen személyes tetteinek lehetősége⁴⁶⁵; ezért az lényegében a tudatossá válás, a szabadság, az Istennel való találkozás és az örök sorsra vonatkozó döntés ontológiailag kitüntetett helye.”⁴⁶⁶

Az embernek két lehetősége van: vagy elfogadja és magára önti ezt az Isten által kínált dicsőséget, vagy elutasítja, és ez a döntés magában a halálban történik.⁴⁶⁷ A halálban válik az ember először személlyé, és ezért képes dönteni.⁴⁶⁸

Boros a halálban való döntésről ezt mondja:

„a halálban nyílik először lehetőség az ember számára, hogy teljes személyiséggel cselekedjék; ezáltal a halál tudatra ébredés, a szabadság, az Istennel való találkozás és az örök sorsunk feletti döntés helye.”⁴⁶⁹

Ebben az értelemben mondhatjuk azt is, hogy az embernek a halálában – a lelki fejlődésének a csúcspontján - nyílik meg utoljára a lehetősége, hogy Isten mellett döntsön. A halálban képes az ember utoljára akaratának az aktusát véghezvinni.⁴⁷⁰

A halálban hozza meg az ember azt a döntést, amely úgy fogalmazható meg, hogy egy örök, végérvényes és a halál után megváltoztathatatlan döntés.⁴⁷¹ A halál után az embernek nincs döntéshozó szabadsága, mivel a személyes ítéletkor az Isten végérvényesíti az ember döntését, és átvezeti az embert a létezésnek egy új dimenziójába. De Isten az Ő transzcendens mivoltában megengedi az embernek, hogy immanens módon, a szabadság belső mozzanatként hozhassa meg ezt a döntését, vagy az örök kárhozatra vagy az örök életre,⁴⁷² amely rögtön a halál után következik be.⁴⁷³

⁴⁶³ BOROS, *Megváltott lét*, 66.

⁴⁶⁴ Vö. uo.

⁴⁶⁵ Vö. uo.

⁴⁶⁶ BOROS, *A halál misztériuma*, 21.

⁴⁶⁷ Uo., 20; 27.

⁴⁶⁸ BOROS, *Megváltott lét*, 66.

⁴⁶⁹ Uo.

⁴⁷⁰ DEGRO, „Človek v perspektíve smrti”, 10.

⁴⁷¹ Csupán a földi élet során hozható megváltoztatható döntés.

⁴⁷² BOROS, *A halál misztériuma*, 102–103; 105–106.

⁴⁷³ STh Suppl q. 69 a. 2 co.; Vö. uo., 102.

Ugyanakkor a földi élet során meghozott döntések készítik elő a végső döntést, de a halálban ezek a döntések módosíthatóak és felülírhatóak,⁴⁷⁴ ahogyan ezt Boros megjegyzi: „ (...) az élet folyamán döntésről döntésre meghozott lényegi irányultság teljes megváltoztatása (...) reális, (...) egzisztenciálisan aligha vehető tekintetbe.”⁴⁷⁵ Boros Erich Przywara szavaival élve ezt a kapcsolatot *in-über-Beziehung*-nak nevezi, ami annyit tesz, hogy a végső döntésünk a földi életünk során meghozott döntésekből születik meg, és amely meghaladja döntő ítéletként ezeket a meghozott döntéseket.⁴⁷⁶

Fontos leszögezni, hogy ilyen módon az ember Isten mellett döntsön, ahhoz nem szükséges a keresztény hit.⁴⁷⁷ Hanem, „(...) az ember (...) akkor válik valóságos, tökéletes és személyes emberré. ha teljes egzisztenciáját világos tudattal és szabadon elkötelezi valami mellett.”⁴⁷⁸

A teológiának két feladata van: (1) Isten egyetemes üdvözítő akaratát az ember erkölcsileg rossz cselekedetében is felfedezni; (2) az üdvösség a Krisztus iránti személyes kapcsolaton alapuljon.⁴⁷⁹ Boros hipotézise ugyancsak lehetővé teszi, hogy az, aki nem tudott élete során Isten mellett dönteni, halála pillanatában megtehesse.⁴⁸⁰ Már a halálban szemtől szemben találjuk magunkat Istennel, ahol birtokában leszünk mindennek, és így fogjuk tudni meghozni azt a döntést, amely végérvényesen eldönti örök jövőnket.⁴⁸¹

Balthasar a következő kérdést teszi fel: „(...) Isten végső soron függ-e, akár e függővé válni az ember választásától, vagy pedig csakis üdvösséget akaró – abszolút! – szabadsága mindig is fölötte áll-e az ember teremtményi és ezért relatív szabadságának.”⁴⁸² Ezzel a kijelentéssel nem az a célom, hogy az Isten igazságosságát eltöröljem, hanem arra a kérdésre keresem a választ: Ki az az ember, aki Isten előtt állva ellene döntene? Itt a keresztény remény egy újabb aspektusát szeretném feltárni, amit ugyancsak Balthasar fogalmaz meg, mert keresztényként remélhetem azt, hogy a pokol üres. Ez nem egy bizonyosság, hanem maga a remény.⁴⁸³

⁴⁷⁴ Uo., 110; 116–117.

⁴⁷⁵ Uo., 110.

⁴⁷⁶ Uo., 110–111.

⁴⁷⁷ Uo., 113–117.

⁴⁷⁸ Uo., 116.

⁴⁷⁹ Uo.

⁴⁸⁰ Uo., 118–123.

⁴⁸¹ BOROS, *Megváltott lét*, 67.

⁴⁸² BALTHASAR, *Mit szabad remélnünk?*, 12.

⁴⁸³ Vö. uo., 14.

3 Remény és az örök élet kérdése

3.1 Az örök élet és a halál viszonya

Mi lehet a halál után, nem tudhatom.
Mégis muszáj elmondanom,
Van egy kép a szemem előtt,
Az örök élet, ami felhőben lebegő.
(Remény, halál, örök élet K.M.B.)

Az előző fejezetben a halál filozófiai hátterét vázoltam. Dolgozatom szempontjából fontos meghatározni a halál teológiai értelmét, ez kulcsfontosságú a halál utáni idő megértéséhez. A keresztény gondolkodás szerint, a halál több, a léleknek a test börtönéből való kiszabadulásánál, mert a halál által teljesedik be földi zarándokútja. A halál ebben az értelemben túlmutat az ész, a tapasztalat és a világ határán.

Rahner megállapítja, hogy a halál keresztény meghatározásában keveredik a filozófia és a kinyilatkoztatás. Az ember kilépve az időből a halál által szabadon megalkotja saját létezésének a végérvényességét, amit nem tudunk tapasztalatra alapozni. A halállal megszűnik a tapasztalati idő. Ez szükségszerű, mivel az idő értelme és lényege, hogy az ember döntsön az örökkévalóságról.⁴⁸⁴

Az ember kétségében (PAE 1), de mégis joggal teszi fel a kérdést: *van-e élet a halál után? Mulandók vagyunk-e?*⁴⁸⁵ A halál kérdése mellett, melyet az előző fejezetben próbáltam megválaszolni, felmerül a halál utáni életnek, a lélek halhatatlanságának, az örök életnek és a test feltámadásának problémája is.⁴⁸⁶ Az örök élet és halál viszonyát Jürgen Moltmann a következőképpen írja le: „*Életünk a halállal végződik (...) de halálunk pedig azzal (...) hogy Isten örök életre támaszt fel minket (...)*”⁴⁸⁷ Hasonlóképpen a KEKK is azt írja, hogy:

az örök élet az, amely azonnal a halál után elkezdődik. Soha nem lesz vége. Mindenki számára különítelel előzi meg, melyet Krisztus mond ki, aki az élők és holtak bírója, és az utolsó ítélet fogja megpecsételni. (KEKK 207).

A halál ténye kétségkívül azt a kérdést vetíti elénk, hogy miért várjuk egyáltalán a jövőt, ha ezzel elkerülhetetlenül közelebb kerülünk saját földi életük végéhez. Az ember életéhez egyaránt hozzátartozik a halálon túltekintő remény és az is, hogy miképpen látja a saját létének elmúlását. Aki oktalanságnak tartja a reményt, az úgy véli, hogy a halál után

⁴⁸⁴ RAHNER Karl, *A hit alapjai* (Budapest: Szent István Társulat, 1983), 463–465.

⁴⁸⁵ WEISSMAHR, *Az emberi lét értelme*, 125.; Vö. RES.;

⁴⁸⁶ BÉLA Fila, *A kegyelem beteljesedése. Eszkatológia*. (Budapest: Bp.-i Pázmány Péter r.k. Hittudományi Akadémia, 1992), 171.

⁴⁸⁷ MOLTSMANN, *Minden végben kezdet rejtezik*, 173.

nincs semmi, amit várhatnánk. A halál tehát a semmi győzelme, a pusztulás befejezettsége. Pedig az ember csak akkor tud felülkerekedni a halál tényén, ha vár valamit a jövőtől a halálon túl is. Az európai eszmetörténetben arra a kérdésre, hogy mi vár az emberre a halál után, két egymástól jól elkülöníthető, a zsidó-keresztény gondolkodás története során azonban hosszú ideig együttélő és egymásra kölcsönösen ható válasz is született: a *lélek halhatatlansága* és a *holtak feltámadása*.⁴⁸⁸

Mi tehát az örök élet és mi az örök boldogság a keresztény teológusok szerint? Moltmann a következő állítást tárja elénk: szerinte az örök élet az nem más, mint a „*szeretet örök elevenése*.”⁴⁸⁹ A *PL*-ben a következő definíciót olvashatjuk: az örök élet „*a vallásos és mindenekfelett a keresztény világnézet szerint a személyes életnek teljes tökéletességre jutása*.”⁴⁹⁰ Szent II. János Pál hasonlóképpen a következőket mondja:

„ (...) az ész, mely egyoldalúan csak az emberrel mint szubjektummal foglalkozik, teljesen mellőzni látszik azt, hogy ez az ember arra is hivatott, hogy egy őt meghaladó igazsághoz eljusson.“ (FeR 5).

De vajon igaza van-e ezeknek a keresztény szerzőknek? Van-e alapja a halál utáni étellel kapcsolatos reményeiknek és igazolhatóak-e. ezek filozófiai gondolkodás útján? Vajon az örök élet nem több-e pusztán egy keresztény elképzelésnél? Vagy másképpen: csupán a keresztény ember vallja, hogy a halállal nem fejeződik be a léte?

A teremtés elrendeltetése az, hogy közösségben legyen Istennel. Maga a létezés még nem biztosítja az Istennel való kapcsolatot, mert csak az eszkatologikus ember vétetik fel az isteni közösségbe.⁴⁹¹ Isten teremtői célja az emberrel és a világgal az, hogy Jézus Krisztusban szövetséget kötött a teremtéssel. Az örök élet, vagyis az üdvösség kapcsán egyetlen egy törvényt szab meg Jézus (Isten): *cselekedd a jót, és óvakodj a rossztól*⁴⁹² Ez a törvény nem kapcsolódik feltétlenül az istenhithez, ez minden ember kötelezettsége.

Az isteni közösségbe való felvétel, nem más mint Isten nyugalmaiba való behelyezés,⁴⁹³ amellyel befejeződik Isten teremtő aktusa (vö. *Zsid* 4,3). Ezzel még érthetőbbé válnak szent János apostol szavai, amikor az örök élet lényegét fejt ki: „*az örök élet az, hogy megismerjenek téged, az egyedül igaz Istent, és akit küldtél, Jézus Krisztust*.”

⁴⁸⁸ NYÍRI, „Remény vagy halál?”, 722–723.

⁴⁸⁹ MOLTSMANN, *Minden végben kezdet rejtezik*, 188.

⁴⁹⁰ GERÓ, „A Pallas Nagy Lexikona”, Örök élet.

⁴⁹¹ PANNENBERG Wolfhart, *Rendszerez teológia 2* (Budapest: Osiris, 2006), 112.

⁴⁹² KÜNG Hans, *Věčný život?* (Praha: Nakladatelství Vyšehrad, 2006), 112.

⁴⁹³ PANNENBERG, *Rendszerez teológia 2*, 117–118.

(Jn 17, 3) Ez nem csak a keresztény vallás egyedisége, de minden vallás célja, hogy megismerje Istent, amint van. Lohfink ezt úgy nevezi, mint Isten Titkával való találkozás.⁴⁹⁴

Ratzinger amikor az örök élet kérdését fejtegeti, akkor a keresztelezésnél feltett kérdésekből indul ki. Amikor a pap megkérdezi a szülőket, mit várnak el az Egyháztól, erre azt válaszolják, hogy a hitet. A következő kérdésnél, hogy mit ad nektek a hit, azt válaszolják: az örök életet. A hit által tehát megkapják az örök élet ajándékát. (SS 10). Azt az örök életet, amelyet a remény és a szeretet nélkül a hit nem képes megadni. (DH 1531). A hit a remény szubsztanciája. (SS 10). „Mert a hit, hacsak nem társul hozzá a remény és a szeretet, sem nem egyesít tökéletesen Krisztussal, sem nem tesz az Ő testének élő tagjává.” (DH 1531). Ebből nyilvánvaló számunkra, hogy a remény *necessitas meddii*, vagyis *eszközszerűen* szükséges az *üdvösséghez*. Mindezek által *necessitas praecepti* is, vagyis *előírászerűen* szükséges az *üdvösség* elnyeréséhez.⁴⁹⁵

Felvetődik a kérdés, akarunk-e egyáltalán örökké élni? Sok ember inkább a mostani életét tartja fontosnak, és az örök életbe vetett hitét akadálynak veszi. Örökké, vég nélkül élni kárhozatnak tűnik az ember számára. De ugyanakkor késleltetni szeretné a halál beálltát. (SS 10).

Sok ember fél a haláltól, nem akar szembesülni a halál tényével. „*A világvégétől való félelem mögött azonban mindig az Istentől való félelem áll, az a félelem, hogy az emberek új gonoszsága miatt Isten majd végérvényesen megbánja, hogy megalkotta ezeket a balul sikerült teremtményeket*” – írja Moltmann.⁴⁹⁶ Más szóval ezt a magatartást az Istenbe vetett bizalom hiánya és az az elképzelés jellemzi, hogy Isten büntet és nem bocsátja meg a bűnöket. Itt nyilvánul meg a kétségbeesés bűne is, amivel már az első fejezetben bővebben foglalkoztam.

Az, aki elfogadja az életet, annak el kell fogadnia a halált is. Mert „*a földi élet végén az ember szemben találja magát a halál misztériumával*” (EV 64). Szent Ambrus úgy nyilatkozott a halálról, hogy az nem volt része a természetnek, de természetessé vált. Isten gyógyszerként adta a halált és ezért nem keseregni kell miatta, mert a halál magának az *üdvösségnek* az oka. (SS 10). Az örök élet ad választ a halál értelmére.⁴⁹⁷

Annak a paradoxonnak vagyunk tanúi, hogy nem akarunk meghalni, de mégsem szeretnénk örökké élni. De akkor mit is akarunk valójában? Szent Ágoston szerint, csupán

⁴⁹⁴ LOHFINK Gerhard, *Végül a semmi? a feltámadásról és az örök életről*, 2020, 120.

⁴⁹⁵ SZANISZLÓ, *Dekalogische spezielle Moraltheologie*, 100.

⁴⁹⁶ MOLTSMANN, *Minden végben kezdet rejtezik*, 87.

⁴⁹⁷ RATZINGER, *Végidő*, 117.

egy dologért kell imádkoznunk, az pedig a boldogság. Azt is hangsúlyozza, hogy nem is tudjuk mit keresünk, mert sejtjük, hogy létezik, de ebben a tapasztalati világban sohasem érhetjük el. Ez az a *docta ignorantia*, amely minden ember sajátja. Ratzinger ezt az ismeretlent az igazi reménynek nevezi, amely űz bennünket, és ugyanakkor ismeretlen volta miatt oka is minden kétségünknek „*ahogy az igazi világra és az igazi emberre vonatkozó minden pozitív és minden romboló kezdeményezésnek is.*“ (SS 11-12). Az örök élet kifejezés próbál nevet adni ennek az ismeretlen ismerősnek. Szükségszerűen nem megfelelő kifejezés, amely zavart kelt. (SS 11-12). Ismerős lehet számukra József Attila *Keresek valakit* c. verse: „(...) *Keresek valakit (...) S nem tudom, ki az. (...) Csüggedő szívvel loholok egyre, Keresek valakit a Végtelenbe, (...)*”

Az örök hallatán a végtelenségre gondolunk, és ez megriaszt; az élet hallatán az általunk megtapasztalt életre gondolunk, melyet szeretünk, és nem akarunk elveszíteni, s amely ugyanakkor mindig inkább küzdelem, mint beteljesedés, úgyhogy akarjuk is, meg nem is. (SS 11-12).

Csak azt tudjuk megkísérelni, hogy a bennünket foglyul ejtő időbeliségből gondolatban kilépjünk, és így megsejtsük, hogy az örökkévalóság nem a naptári napok állandó egymásutánja, hanem olyan, mint a beteljesedés nyugodt pillanata, amelyben az egész átölel minket, és mi átöleljük az egészet. A végtelen szeretet óceánjába való elmerülés pillanata az, amelyben az idő – az előbb és az utóbb – nincs többé. Csak arra vagyunk képesek, hogy ezt a pillanatot a teljes értelemben vett életként próbáljuk meg elgondolni, mindig új elmerülésként a lét mélységeibe, miközben egyszerűen eláraszt bennünket az öröm.⁴⁹⁸ Ebben az irányban kell gondolkodnunk, ha meg akarjuk érteni, mire irányul a keresztény remény; mit várunk a hittől, a Krisztussal való együttlétünkől. (SS 12)

Továbbá: „*Amit a kereszten meghalt Jézus hozott, az valami egészen más volt: találkozás az uralkodók Urával, találkozás az élő Istennel, s így találkozás egy olyan reménnyel, amely erősebb volt, mint a rabszolgaság szenvedése, s ezért belülről formálta át az életet és a világot.*” (SS 4). Egy más helyen a következőt olvashatjuk: „*Jézus azért jött, hogy megtanítsa az örök haláltól való félelmet azoknak, akik nem ismernek mást, mint a testi haláltól való félelmét.*“⁴⁹⁹ Hasonlóképpen gondolkodik Moltmann is: „*a kereszténység katasztrófából született: abból, hogy a római megszálló hatalom a Golgotán megfeszítette Jézust, a Messiást.*”⁵⁰⁰

Ez a hosszú idézetarra próbál rávilágítani, hogy a keresztény hit szerint mire számíthat az ember a halála után. A halállal egy teljesen más kapcsolat jön létre Istennel, amely az ember elé tárja mindazt, ami eddig idegen volt minden vallás számára. Egy teljesen

⁴⁹⁸ „*Viszontlátalak titeket, és örülni fog a szívetek, és örömtöket senki nem veszi el tőletek.*”(Jn 16,22).

⁴⁹⁹ RCI.

⁵⁰⁰ MOLTSMANN, *Minden végben kezdet rejtezik*, 80.

más földi halál utáni életet vázol fel és mutat be számunkra –eltérően az eddigi filozófiai elképzelésektől - ahol az ember teljesen eggyé válik Istennel. Erre nem csak a keresztény ember hivatott, hanem mindenki, aki a saját esze, értelme és lelkiismerete szerint cselekszik.

A katolikusok, ezt a reményt vallják meg minden szentmisében, amikor a Credo-t imádkozzák: *et exspecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi saeculi*, vagyis *és várom a holtak föltámadását, és az eljövendő örök életet*. Ez még jobban kicsúcsosodik húsvét vigíliáján, ahol a remény fényként van jelen, vagyis *Lumen Christi*- és *a soha nem alkonyodó világosság*-ként. Ez a fényesség van nekünk felajánlva, amiből erőt meríthetünk, mert mindnyájunknak szüksége van erre az életben. „*A nép, amely sötétségben jár, nagy világosságot lát; akik a halál árnyékának országában laknak, azokra világosság ragyog, (...)*” (Iz 9,1). Ez az a remény, amely birtokunkban van, szorosan összekötve az élettel. Nincs remény élet nélkül és élet remény nélkül. Mert *Krisztus feltámadott halottaiból, és a sírban lévőknél új életet ajándékozott*. Tulajdonképpen ez az *örök élet*, egy nagy Titok, amelyről ezt olvashatjuk Szent Pál levelében: „*Amit szem nem látott, fül nem hallott, ami az ember szívébe föl nem hatolt, azt készítette Isten azoknak, akik szeretik őt.*” (IKor 2,9).

A következő két idézet alátámasztja teológiai nyelvezettel mindazt, amit egész munkám során szeretnék bemutatni, tehát a filozófiai háttérét *a halálban való feltámadás és a dialogikus halhatatlanság* eszkatológiai elképzelésének: (1) „*Krisztus feltámadásának állítása nélkül a keresztény hit hiábavaló* (vö. IKor 15,14). *Minthogy bensőséges kapcsolat áll fenn Krisztus feltámadásának ténye és a mi jövőendő feltámadásunk*⁵⁰¹ *reménye között* (vö. IKor 15,12), *a feltámadt Krisztus képezi a mi reményünk alapját is, amely a földi életünk határain túl nyílik. Ugyanis »ha csak ebben az életben reménykedünk Krisztusban, minden embernél százalomra méltóbbak vagyunk«* (IKor 15,19). *Eme remény nélkül lehetetlen lenne keresztény életvitelt folytatni.*“⁵⁰² (2) „*hiszen Krisztus feltámadása óta a halál nem tragikus vég, hanem a teljességet adó öröklét kezdete.*”⁵⁰³

Sem a Szentírás, sem a teológusok nem adnak kielégítő válaszokat az *örök élet* kapcsán. Két lényeges dolgot kell elmondani az örök élet titkáról, amely a keresztény remény lényege: (1) a keresztény hit kimondja, hogy a mostani életnek van egy általános folytatása (a halál után) Krisztusban; és (2) az eddig és jövőendő élet között lényeges különbség van,

⁵⁰¹ A holtak feltámadása az újszövetségnek, az ártéltelmezett ószövetségnek és a krédónak a középpontja és lényege. (RATZINGER, *Végidő*, 126–132).

⁵⁰² PAE 1.

⁵⁰³ LUKÁCS, „A végső beteljesedés”, 8.

mivel a hit rendjét a világosság rendje követi, mi pedig Krisztussal leszünk és látni fogjuk az Istent. (1Jn 3,2).⁵⁰⁴

Ennek fényében Küng elmondja, hogy nem elég az isteni kinyilatkozás alapján azt állítani, hogy van örök élet. Az ész határain belül nem tudjuk bizonyítani, sem cáfolni az örök életbe vetett hitet. Az, ami mindenki számára elegendően bizonyítja az az emberi tapasztalat. Három féle tapasztalatot sorol fel: (1) belső személyi tapasztalat; (2) külső érzéki tapasztalat; és (3) az örök élet tapasztalati vonatkozású megismerés. Az első kettő bizonyíték az ember számára, az örök élet valóságáról. A harmadikat *közvetett igazolhatóságnak* nevezi, mivel nem csak a tapasztalat bizonyítja az örök élet kérdését. Küng megkülönbözteti azt, ami a tapasztalaton *alapul* attól, ami *függ* tőle.⁵⁰⁵

Az örök élet kérdése, a bizalom kérdése. Ez a bizalom az élet szituációjából indul ki, és így egy ésszerű bizalom, amely a tapasztalaton alapszik. Az ember szabadon dönt amellett, hogy van-e örök élet vagy sem. Az örök élet melletti és elleni döntés is túllép a tapasztalatunk látóhatárán.⁵⁰⁶

Mi tehát az örök élet? Ennek a kérdésnek újbóli megválaszolásához Špidlík eszkatológiáját használom fel. Az Isten életre teremtette az embert. A bűn által belépett a halál az életbe. Isten Krisztus által diadalmaskodott a halál felett, így minden ember részesedik ebben a győzelemben. Ezért található a Crédóban *hiszem a bűnök bocsánatát és az örök életet*. Az örök szó hallatán az ember egy végtelenül hosszú időt képzel maga elé. Ez azért van, mert az ember időben gondolkodik, ezért nehéz elképzelnie milyen az örök.⁵⁰⁷ Meglátásom szerint az örök szót, úgy kell elképzelni, mint az időtlenséget. Isten szemszögéből ezer év olyan, mint egy nap. (vö. *Zsolt* 90,4).

Az ősi elképzelés az időt végtelennek tekintette. Az időnek az egyik képe az önmagát harapó kígyó. Hérakleitosz úgy magyarázta az időt, mint *pante rei*. Itt az idő a mozgással köthető össze. Ezzel szemben van a Parmenidész féle elképzelés, amely szerint az örök az mozdulatlan, nem változik. Amiben a görög filozófia és a keresztény elképzelés megegyezik az az, hogy az örök-be az ember a halál által lép be. Viszont a keresztény elképzelés szerint azok, akik a mennyben vannak azok mozdulatlanok. Erre több keleti ikon is rámutat, ahol a szentek nem mozognak.⁵⁰⁸

⁵⁰⁴ RES.

⁵⁰⁵ KÜNG, *Věčný život?*, 91–95.

⁵⁰⁶ Uo., 95–97.

⁵⁰⁷ ŠPIDLÍK, *Eschatologie*, 221–223.

⁵⁰⁸ Uo., 223–224.

Hasonlóképpen az ember sem időn kívül, sem téren kívül nem képes elképzelni a világot. A térhez viszont hozzá tartozik a mozgás is, ezért az ember létéhez is. Az ember teste is bizonyos értelemben folyamatos mozgásban van. Ebből az következik, hogy a mozdulatlanságot sem tudja elképzelni a világban. A mozgás az mindig változást eredményez. Isten téren és időn kívül van, örökkévaló, mozdulatlan és változatlan. Az ember szempontjából az örök élet sokkal inkább létállapot.

Azáltal, hogy az örök élet kérdése meghaladja a tér is idő tapasztalatát, nem jelenti azt, hogy nincs örök élet. Ezért tudjuk feltenni azt a kérdést, hogy miért *van valami, mintsem miért nincs inkább semmi* kérdést.⁵⁰⁹ Az örök élet ténye azért megfontolható, ahogyan Sartre megjegyzi: „*Rájöttem, hogy egész életemben egy tévedést hirdettem. Rájöttem: hogy ha minden ember az anyagon túli értékekre, a reményre, az anyagon túli beteljesedésre vágyik, annak léteznie kell.*”⁵¹⁰, vagy azért is, amit Küng ismertet Hoimar von Ditfurth gondolatát követve: lehetséges-e, hogy az, ami a mai emberi ész számára transzcendens, ne váljon egy két évezred múlva immanensé? Mert pont az evolúció mutatta meg, hogy a „*valóság nem ott végződik, ahol a tapasztalat valósága húzódik.*” Bár hozzá kell tenni, hogy maga az immanens világ is, meghaladja az ember ismereteit róla.⁵¹¹

Az örök életbe vett hit az nem más, mint ráhagyatkozás annak a lehetőségére, hogy egyszer az ember eljut értelmes bizalommal, megvilágosodott hittel és megvizsgált reménnyel a megismerés teljességére, hogy bűnei bocsánatot nyernek és elfogadják olyannak amilyen. Az örök életbe vetett hit értelmet ad az emberi életnek, jobbá akarja tenni az embert és a világot, eszébe juttatja, hogy a világ, amiben létezik, nem örök.⁵¹²

⁵⁰⁹ KÜNG, *Věčný život?*, 257.

⁵¹⁰ Sartre In TOMKA Ferenc, *Találkozás a kereszténységgel* (Budapest: Szent István Társulat, 2012), 25.

⁵¹¹ KÜNG, *Věčný život?*, 257–258.

⁵¹² Uo., 266–267.

3.2 Weissmahr Béla: A lélek halhatatlansága

3.2.1 Test és a lélek

Weissmahr Béla szerint, a halhatatlanság csakis hitből fakadhat. Állítása szerint ez nem csupán a keresztény hitben mutatkozik meg.⁵¹³ Az örök élet filozófiai nyelvén a *lélek halhatatlansága*. Fontos leszögezmem, hogy ez a két elképzelés, az ember halál utáni sorsáról, nem ugyan az. Egy lényeges pontban eltérnek egymástól. A lélek halhatatlansága elképzelésben, az ember lelke egymaga jut el a tudás csúcsára. Az örök élet elképzelésben mindez, az Istennel való közösségben és dialógusban valósul meg.

Mielőtt tovább haladnánk a lélek halhatatlanságának a gondolatában, fontos tisztázni a *lélek* fogalmát, amely nehéz feladat, mert nem tudjuk „meghatározni és megragadni” a lelket. Ennek egy lehetséges következménye az, hogy a lélek, csak a képzeletünk szüleménye és az anyagi világ szülöttje. Mindez csak akkor igaz, ha a valóság és a világ egymástól független, érzékelhető tárgyak halmaza lenne. Ez az elmélet cáfolja az öntudatosságunkat is,⁵¹⁴ tehát azt, hogy az ember képes annak kimondására, hogy *én vagyok*.

⁵¹³ WB 1.

⁵¹⁴ WEISSMAHR Béla, „A lélek halhatatlanságának kérdése az emberi értelem fényében”, *Szolgálat* 49, 1 (1981): 11–20, 12.

3.2.1.1 *Mi a lélek - mi nem a test*

Az emberben megkülönböztethetjük a belső és külső, az anyagi és lelki folyamatokat. A külső anyagi folyamatokhoz hozzá tartoznak a különböző kémiai és fizikai változások, maga a világban való mozgás, a testünkben lezajló folyamatok, amelyekhez bárkinek hozzáférése van. A belső lelki folyamatokhoz - amiért a *Selbst* a felelős - hozzátartoznak a képzetek, kívánságok, mindenféle pszichikai, mentális, lelki folyamatok, amelyekhez mások nem férnek hozzá. Ezt a kettőt nem lehet egymás mellé állítani, mert nyilvánvalóan két különböző valóságról van szó, amelyek mindemellett egységet alkotnak.⁵¹⁵

Mindezeket figyelembe véve fontos ennél a pontnál leszögezni, hogy „... minden lelki tevékenységhez szükség van testi, anyagi alapra, mint feltételre.” Ez azt jelenti, hogy a lélek csak anyagi valósággal képes kifejtteni valamilyen tevékenységet, és ezzel önmagát is láthatóvá tenni a külvilág számára. Mindemellett viszont szükséges rámutatnunk arra is, hogy:

a szellem ugyanis csak elég későn lép fel a világmindenség anyagi fejlődése során. Ez a tény azt a benyomást erősíti meg, hogy a szellem merőben az anyagi fejlődés produktuma, és így a tisztán fizikai létezőnek csupán felettébb bonyolult jelenségformája.⁵¹⁶

Ez a megállapítás arra a meggyőződésre vezethet el bennünket, hogy a lélek csupán az ember, az anyagi valóságnak a megnyilvánulása, és a belőle fakadó fejlődés intellektuális produktuma. Itt viszont meg kell jegyezni, hogy az ember éppen azáltal, hogy képes túllépni a fizikai valóságán transzcendens lény. Ez nem lehet csupán az anyagi valóság következménye, mert éppen ez a képessége az embernek teszi nyilvánvalóvá a lelki valóságot is, amelynek az eredete túlmutat az ésszel megtapasztalható világon. Ez a tapasztalat vezet el bennünket a transzcendentális dimenziókhöz, melyben a kapocs maga a lélek.

⁵¹⁵ WEISSMAHR, *Az emberi lét értelme*, 126–127.

⁵¹⁶ Uo., 128–129.

3.2.1.2 Lélek és az anyag

Weissmahr a következő kérdést veti fel, vajon a lélek, mint pszichikai-szellemi valóság, visszavezethető-e testi - mint biofizikai - hordozóra. Az ember lelke - mint szellemi-pszichikai komponens - csak tevékenységei (amiért a lélek nem tárgyiasítható)⁵¹⁷ által hozzáférhető számunkra. Ezt a megállapítást különféle módon tudjuk értelmezni. Egy részről mindez azt a kérdést veti fel, felfoghatjuk-e önállóságunkat, vagyis „(...) az ember önamaga számára adott szubjektum voltát (...)”⁵¹⁸ Ezek a tevékenységek, pusztán az agy bonyolult produktumai?:

Az univerzum fejlődése során előnyben részesül a bonyolultabb, a bensőségesebb, az egységesebb. Az élet magasabb szintű fejlettségével ez az irány egyre nyilvánvalóbbá és határozottabbá vált, míg végül az emberben megvalósult a nagy ugrás: az élet annyira kifinomult és befogadóképes lett, hogy magába tudta fogadni a lelket is.⁵¹⁹

Boros ennek margójára ezeket írja: A test és a lélek, mint szerkezetileg tökéletes létezők között van egy kapcsolat (ahogyan ezt több helyen is említtem), amely a szellemi lélek lényege. Ez a kapcsolat teszi a lelket lélekké. Ugyanakkor a test már a lélekben van. Vagyis, ez a kapcsolat nem keletkezik, hanem már eleve van. Ez a transzcendentális kapcsolat teszi az embert azzá ami, testé és lélekké, ugyanakkor: „a lélek önmagából, belső szükségyszerűsége folytán, amely lélekké teszi, hozza létre a testet, (...) a test belső szükségyszerűsége, amely testté teszi, igényli a lelket.”⁵²⁰

Megmagyarázhatók-e azok a tevékenységek, amelyek nem kapcsolódhatnak az agy működéséhez egy önálló, de a testtől ugyan nem elválasztható, nem anyagi elvvel? Másodsorban azt a kérdést is felveti mindez, mit jelent az, hogy a szellemi tevékenységek visszavezethetőek anyagi folyamatokra? ⁵²¹, pontosabban „keletkezhethet-e szellem anyagból?”⁵²²

A *kreacionizmus* válasza a lélek anyagi mivoltára egy határozott nem. Mivel a test is (*res extensa*), lélek is (*res cogitans*) olyan tulajdonságokkal rendelkeznek, amelyek kizárják egymást, mindezek ellenére egységet alkotnak. Ebből kifolyólag Isten két különböző szubsztanciaként alkotta meg az embert.⁵²³ Ennek az elméletnek viszont az a problémája,

⁵¹⁷ Vö. WEISSMAHR, „A lélek halhatatlanságának kérdése”, 13.

⁵¹⁸ Uo., 129.

⁵¹⁹ BOROS, *Megváltott lét*, 25.

⁵²⁰ Uo.

⁵²¹ WEISSMAHR, *Az emberi lét értelme*, 129.

⁵²² WEISSMAHR Béla, „Keletkezhethet-e szellem anyagból?”, *Mérleg* 2000, 1 (2000): 12–36.

⁵²³ Uo., 13–14.

hogy minden teremtett dolog állandó és független, így semmi közülük nincs egymáshoz. Mindenből az következik, hogy Isten mindig új kezdeteket teremt.⁵²⁴

A *fizikalista*,⁵²⁵ válasz a lélek anyagi mivoltára magában foglalja a *redukcionista tételt*, amely kimondja, hogy a szellemi tevékenységek az anyagi törvényszerűségek eredményei, bár túlmutatnak rajtuk. Másrészt pedig, hogy a lélek az *evolúció produktuma*.⁵²⁶ Más szavakkal kifejezve: minden, ami mentális, pszichikai vagy szellemi, amiben megnyilvánul az öntudatom, az hogy *én vagyok*, az agyban lejátszódó folyamatok eredménye.⁵²⁷

A harmadik válaszként Weissmahr a *mérsékelt evolúciótant* mutatja be, amely szerint az immanens anyag fejlődéséből nem jöhet létre a szellem, de ez nem jelenti azt, hogy ettől független. Ebben az elméletben (is) Isten hozza létre a szellemet (értsd emberi lelket) bizonyos anyagi folyamatok (emberi nemzés) által. Ebben az értelem a szellem *substantia incompleta*, és az anyaggal szemben pedig alakító elv, de az anyaggal (emberi testtel dualista módon) egységet alkot.⁵²⁸

Összegezve, egyben a választ is megadva, Weissmahr segítségével, a következőket állapíthatjuk meg:

(...) fejlődéstörténetileg az emberi lélek eredménye az anyagi világban végbemenő önfelülmúlásnak (amelyet a teremtő Isten alapoz meg),⁵²⁹ az emberi lélek keletkezésével az önmagában-állásnak olyan létfokát éri el az evolúció, ahonnan kiindulva lehetségesek tevékenységek, amelyek, mivel elérik a feltétlenné a dimenzióját, sohasem lehetnek pusztán anyagi folyamatok eredményei.⁵³⁰

Boros az emberi lélek keletkezése kapcsán megjegyzi: „*Az egész világegyetem az élet irányában bontakozik ki; az élet a tudat irányába fejlődik, a tudat átalakul az emberben lélekké; a lélek adja a létnek azt a képességet, hogy egyesüljön az abszolúttal.*”⁵³¹ Ez annyit jelent, hogy Istentől származunk és Isten felé haladunk.

⁵²⁴ Uo., 15.

⁵²⁵ Vö. uo., 14.

⁵²⁶ WEISSMAHR, *Az emberi lét értelme*, 129–130.

⁵²⁷ WEISSMAHR, „Keletkezhet-e szellem anyagból?”, 16.

⁵²⁸ Uo., 14.

⁵²⁹ WEISSMAHR, *Az emberi lét értelme*, 130.

⁵³⁰ Uo.; Vö. WEISSMAHR, „Keletkezhet-e szellem anyagból?”

⁵³¹ BOROS, *Megváltott lét*, 12.

3.2.2 Halhatatlanság

Weissmahr gondolatmenetében-azáltal, hogy dialógusban lehetünk Istennel-lehetővé teszi az ember számára Isten megismerését. Az embert éppen erre a dialógusra való képessége Istennel, emeli ki minden teremtmény közül, és teszi valamiképpen istenivé. Ez a valami az emberben a halhatatlan lélek, amely képes kapcsolatot teremteni Istennel, aki ezáltal megszólíthatóvá válik a számára. Az ember tehát a halhatatlan lelke által, birtokában van egy olyan valóságnak, amely mentes a mulandóságtól (az isteni élet hordozói vagyunk).⁵³² Mindezek ellenére viszont megtapasztaljuk a mulandóságot is, amikor szembe kerülünk a halál tényével.⁵³³

Miért nehéz ezt mind elfogadnia a természetes észnek? Mert jelen van a halál ténye, amelyben megszűnik a mozgás, a gondolkodás, a létezés és elenyészik a test. Itt az emberi tapasztalat ellentmond annak, amit mi keresztények a hit által mondunk: *hiszek a test feltámadásában és az örök életben.*⁵³⁴

Hiszen egyszersmind nagyon konkrét formában megéljük az ember anyagi voltát és mulandóságát is, amikor szembe kerülünk a halál tényével, illetve amikor megtapasztaljuk, hogy szellemi tevékenységeink testünkhöz (agyműködésünkhöz) kötöttek. Ezért felvetődik a probléma: Hogyan egyeztethetők össze ezek a tapasztalatok létünk feltétlen mozzanatának felismerésével? illetve hogyan kell elgondolnunk az ember nem mulandó dimenziójának fennmaradását, vagyis azt, amit a lélek halál utáni létének nevezünk?⁵³⁵

A lélek halhatatlansága nem törli el a halált, amely ugyan akkor fájdalmas. Greshake szerint ennek az ellentétnek az elképzelése szemben áll a Szentírással és Platónnal, mert a halálban megítéltetünk. A lélek halhatatlanságát a Katolikus Egyház nem csak a *kinyilatkozásra* alapozza, hanem jelen van az *emberi gondolkodásba és létben* is.⁵³⁶ Isten az élő Istene (vö. *Lk 20, 37-38*) és hogy az ember hozzátartozik az Isten önkimondásához és (ön)meghatározásához, az ember beletartozik ebbe a térbe, így nem lehet a halálé az utolsó szó.⁵³⁷ Cantalamessa szerint a lélek halhatatlansága szükségszerűen nem távolítja el a halál félelmét, hanem reményt ad a hívő embernek, hogy a földi élet nem ér véget a halállal.⁵³⁸

⁵³² Uo., 13.

⁵³³ WEISSMAHR, „A lélek halhatatlanságának kérdése”, 17–18.

⁵³⁴ WB 1.

⁵³⁵ WEISSMAHR, „A lélek halhatatlanságának kérdése”, 18.

⁵³⁶ GRESHAKE, „Seele”, 1986, 146–147.

⁵³⁷ GGT 6.

⁵³⁸ RC2.

A keresztény hit elsősorban a személyes halhatatlanságban hisz, ellentétben a lélek halhatatlanságával. Mindez azt jelenti, hogy a keresztény gondolkodásban nem lehet radikálisan elválasztani egymástól a testet és a lelket, mert ezek az ember személyében elválaszthatatlanok egymástól. Ahhoz, hogy a lélek megnyilvánuljon, szüksége van a testre, a testnek pedig, hogy élővé legyen, szüksége van a lélekre. Még a halál sem szakíthatja szét végérvényesen ezt az egységet, amely a fogantatás pillanatától az örökkévalóságig fennáll. Mi változik tehát a halállal a keresztény felfogás szerint? Az ember létmódja, amellyel átlép a földi, a természettörvények által meghatározott létből, létezésből, idő és tér, és minden más fizikai törvények nélküli létbe: „(...) *romlandó testet vetnek el, és romolhatatlan test támad fel; szégyenben vetik el, és dicsőségben támad fel; gyöngeségben vetik el, s erőben támad fel, érzéki testet vetnek el, és lelki test támad fel.* (...)“ (1Kor 42-44).

Hasonlóan gondolkodik Špidlík is, amikor a következőket írja, hogy a görög természetes halhatatlanság elmélettel nemigen ért egyet a keresztény filozófia. Egyedül csak akkor, hogy ha egyesítve van a Lélekkel (a Lélek alatt itt a Szent Lelket kell érteni), és a Lélekkel való elválás eredményezi a halált. A halhatatlanság ugyanis a lelki élet feltétele.⁵³⁹ Mert ha azt mondjuk, hogy a *lélek megüdvözülése*, akkor az egész emberre gondolunk, nem csak a lélekre.⁵⁴⁰ Az apostoli egyházban is az üdvösség reménye az egy és egész emberre irányult.⁵⁴¹ Mivel az ember személy, vagyis osztatlan, ezért Isten a személyt, vagyis az egész embert támasztja fel, nem csak a testet.⁵⁴²

A filozófia ezzel szemben a lélek és a test teljes szétválását vallja a halálban, amikor a lélek kiszabadul a test korlátai közül. A lélek további sorsáról a filozófia nem ad érdemi válaszokat.

Ez a két elgondolás, tehát a személyes halhatatlanság és a lélek halhatatlansága nem zárják ki egymást, sőt egybe tartoznak. Weissmahr ezzel kapcsolatban felveti azt a kérdést, hogy mi van a testi halál és az eljövendő általános feltámadás között. Ha nem létezik valamilyen köztes állapot, akkor nehéz elképzelni, hogy az, aki itt voltam a földön, az ugyan az, aki majdán feltámad. Kell egy bizonyos azonosság a két „állapot” között. A lélek halhatatlanságátazzal társítja, azonosítja, hogy majd az, aki feltámad testben az ugyan az,

⁵³⁹ ŠPIDLÍK, *Eschatologie*, 99.

⁵⁴⁰ Uo., 119.

⁵⁴¹ GRESHAKE Gisbert, „»Seele« in der Geschichte der christlichen Eschatologie”, in *Breuning, Wilhelm (Hg.) - Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie, Quaestiones Disputatae* 106 (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1986), 107–158, 108.

⁵⁴² LUKÁCS, „A végső beteljesedés”, 16.

aki meghalt - tehát *ÉN*⁵⁴³ - vagyis a lélek biztosítja az önazonosságot.⁵⁴⁴ Tehát ha nincs meg ez a kapcsolat a között, aki meghal a földön, és a között, aki majd feltámad, akkor joggal tesszük fel a kérdést, ki az, aki örökké él? *ÉN* vagyok? Vagy valaki más? Vagyis, ez az *ÉN*, Weissmahr elgondolásában, azonos a lélek halhatatlanságával. Amikor tehát a *test* meghal, vagyis a halálban megsemmisül, a *személyes ÉN* tovább él,⁵⁴⁵ vagyis az *ÉN* az a *LÉLEK*, amely meghaladja a halált.⁵⁴⁶ Greshake ezt „*Kontinuum*”-nak nevezi, valami ami tovább él a halál után, vagyis a *halhatatlan lélek*. E nélkül nehéz elképzelni, hogy a *földi* és a *halál utáni Létező* ugyan az. G. Haeffner-t idézve azt mondja, hogy ha az ember a halálban teljesen megsemmisül, akkor nem beszélhetünk feltámadásról, hanem egy új ember teremtéséről az előző helyébe.⁵⁴⁷ A köztes állapot kérdésére, a középkor óta elfogadott válasz a lélek halhatatlansága⁵⁴⁸. Ehhez még a következőt szeretném hozzáfűzni: „*A halálban a biológiai test elenyészik ugyan, de az embernek az anyagi világban eltelt egész életét magába foglaló lélek a feltámadt Krisztusban tovább él.*”⁵⁴⁹

Ennek a személyes én valóságának a folytonosságát tetten érhetjük már az egyházatyák korában is, ahol ugyancsak a teológia és filozófia határait feszegetve fejtik ki véleményüket:

(...) az emberi én halált is kiálló, elpusztíthatatlan folytonossága (...), amely által egy emberkép jött létre és pedig, hogy a lélek halhatatlansága és a holtak feltámadása egymás kiegészítő kijelentések, mint a remény egyetlen bizonyosságának lépcsői.⁵⁵⁰

A lélek halhatatlansága összefügg azzal a kérdéssel, hogy van-e személyes Isten vagy sem. Ez nem csak a hívő embereket foglalkoztatja, hanem a nem keresztény filozófusokat is, mivel az Isten létét a természetes ész is be tudja fogadni. Weissmahr továbbá azt állítja, hogy a lélek halhatatlanságát nem lehet természetes ésszel bizonyítani, azt csakis hittel lehetséges. A lélek halhatatlanságáról való meggyőződés és a személyes Istenbe vetett hit feltételezi egymást, és ezáltal összefügg. Ez az Istenbe vett bizalomban (vö. *Zsolt* 15) nyilvánul meg az által, hogy Isten majd feltámaszt engem a halálból.⁵⁵¹

Fontos leszögezni, bár a kora keresztények hasonlóképpen hittek – hasonlóképpen a pogányokhoz - a lélek halhatatlanságában, de amint Szent Jusztinus is megjegyzi, hogy

⁵⁴³ WB 1.

⁵⁴⁴ WEISSMAHR, *Az emberi lét értelme*, 125.

⁵⁴⁵ WB 1.

⁵⁴⁶ VAKLES, *Osobná nesmrteľnosť*, 65.

⁵⁴⁷ GRESHAKE, „Seele”, 1986, 146.

⁵⁴⁸ RATZINGER, *Végidő*, 132–133.

⁵⁴⁹ LUKÁCS, „A végső beteljesedés”, 20.

⁵⁵⁰ RATZINGER Joseph, „Zwischen Tod und Auferstehung”, *Communio* 1980, III (1980): 209–226, 213.

⁵⁵¹ WB 1.

nekünk, keresztényeknek a remélt javak mellet, Isten majd a testünket is feltámasztja, így ez túlmutat a lélek halhatatlanságán.⁵⁵²

Ennek tükrében fontos megemlíteni az ateizmus háttérében rejtőző elképzelést, miszerint:

nem lehet igaz, hogy létezzék egy személyes jellegű, feltétlen lény, hiszen lehetetlen, hogy az ember, ez az anyagi világból eredő, esendő, halandó lény, aki ugyan képes gondolkodni és érezni, de akivel a természet és történelem erői kíméletlenül elbának, akire röviddel a halála után már senki sem gondol, hogy ez az ember arra legyen hivatva, hogy az Istennel való örök találkozás legyen létének beteljesülése.⁵⁵³

Ezzel szembenállnak viszont azok az állítások, vélemények és érvek, amelyek bizonyítják Isten létét, bizonyítják a lélek halhatatlanságát is, az emberi lét el nem múlását is. Az által, hogy bizonyítva van a lélek halhatatlansága, bizonyítva van Isten léte is.

⁵⁵² GRESHAKE, „Seele”, 1986, 112.

⁵⁵³ WEISSMAHR, *Filozófiai isentan*, 105 (215).

3.3 Halál utáni idő. Test feltámadása

Az előző fejezetben a halhatatlanság filozófiai háttérét boncolgattam, és mindemellett próbáltam rávilágítani a test és a lélek kapcsolatára. A dolgozatom jellegéből kiindulva olyan filozófust próbáltam keresni tételeim bizonyításához, aki szakmai háttérével tekintélynek számít, teológiai és filozófiai téren egyaránt. Ez a személy számomra Weissmahr Béla professzor. Azt állítja ugyan, hogy a természetes ész segítségével nem tudjuk bizonyítani a halhatatlanságot. Szubjektív meggyőződésem szerint, viszont az ész be tudja fogadni a lélek halhatatlanságára vonatkozó bizonyítékokat. A továbbiakban ezt azért tartom fontosnak, mert elősegíti az ebben a fejezetben tárgyalt tételek megértését és elfogadását.

Klasszikus teológiai felfogásban olyan összefüggésben van a *halál* és a *feltámadás*, miszerint a halálban a lélek elválik⁵⁵⁴ a testtől.⁵⁵⁵ Ezzel egy időben⁵⁵⁶ csak a számára fenntartott ítéletre kerül sor, amelyet a teológia személyi ítéletnek⁵⁵⁷ nevez. Az ítélet két féle kimenetelű lehet: az *örök kárhozat* vagy az *örök boldogság*.⁵⁵⁸ A személyes ítélettől az *egyetemes ítéletig*⁵⁵⁹ tartó köztes időben a lélek a *sheol*ban marad. Az egyetemes ítélet minden ember számára kötelező.⁵⁶⁰ A személyes ítélet előfeltételezi az örök egyetemes ítéletet.⁵⁶¹

Ha szükséges, a lélek átmegy egy tisztulási folyamaton (*tisztító tűz*), a még meglévő bűnei⁵⁶² eltörléséért. Ez csak akkor lehetséges, ha a személyi ítéletkor a lélek az örök boldogságra volt ítélve. Ebben az elgondolásban a lélek a feltámadásig *anima separata*-ként létezik, vagyis testnélküli lélekként.⁵⁶³ „*Ez a feltámadás teljesen Krisztus feltámadásának mintájára fog történni*“ (PAE 3; vö. *IKor* 15,49). A feltámadt Krisztus képét fogjuk

⁵⁵⁴ Ennek az álláspontnak az elterjedése legfőképpen az újplatonista hatásnak és Szent Ágoston tekintélyének tudható be.; De ez igaz a Tomista elképzelésre is. (vö. ELŐD, *Katolikus dogmatika*, 684.); Azon elképzelésnek, hogy a halál az a lélek testtől való elválása, vannak ellenzői, mint Stange, Schlatter és Althaus. Elméletüket a Bibliára és Lutherra hivatkozva elutasítják mondván, hogy ez egy platonista dualizmus, amely a lélek halhatatlanságát előfeltételezi. A halálban az egész ember, tehát a lelke és a teste is egyaránt elpusztul, és így a kereszténység, csakis az egész ember feltámadásáról beszélhet. (RATZINGER, *Végidő*, 118–119).

⁵⁵⁵ Vö. NOCKE, „Eszkatológia”, 478.; Vö. SZABÓ, „A halál teológiája Karl Rahnernél”, 737.

⁵⁵⁶ MÜLLER Gerhard Ludwig, *Katolikus dogmatika: a teológia tanulmányozásához és alkalmazásához* (Budapest: Kairosz, 2007), 528.

⁵⁵⁷ Vö. uo.

⁵⁵⁸ Vö. NOCKE, „Eszkatológia”, 478.

⁵⁵⁹ Vö. PAE 3.1.

⁵⁶⁰ VAKLES, *Osobná nesmrtnost'*, 51.

⁵⁶¹ MÜLLER, *Katolikus dogmatika*, 528.

⁵⁶² NOCKE, „Eszkatológia”, 485–486.

⁵⁶³ Vö. uo., 478.

hordozni. A mi feltámadásunk egyházi esemény lesz, az Úr parúziájához kötődve, amikor teljessé válik a testvérek száma. (PAE 3). Szent Tamás állítja, hogy a lélek lehet test nélkül, de nem az emberről állítja ezt, mert az ember csak a testtel alkot egységet.⁵⁶⁴

Ratzinger a tisztítótűz valóságát a dúsgazdag és a szegény Lázárról szóló példabeszéd (vö. Lk 16, 19-31) alapján bizonyítja és ismerteti. Ez az evangéliumi rész nem egy olyan állapotot mutat be, amely a végső állapotnak felelne meg, hanem egy zsidó elképzelést az ember halál utáni sorsáról, ahol a végső ítélet még nem dőlt el. A példabeszéd bemutatja, hogy a lélek egyrészt már részese az örök élet boldogságának, másrészt viszont még megtapasztalhatja a büntetés szenvedését is. Ami igazán reményt nyújt ebben a helyzetben az embernek az az, hogy ezen elképzelés szerint lehetősége van az embernek a tisztulásra és gyógyulásra (SS 44-45) „(...) a lelket éretté teszik az Istennel való közösségre.“ (SS 45).

A tisztítótűzről több egyházi dokumentum is említést tesz (vö. DH 838, 856, 1304, 1580, 1820, 1867). A katolikus egyház hivatalos tanítóhivatala nem használja a *tűz* kifejezést, helyette inkább a *purgatorium* és a *megtisztító büntetést* használja. Ennek a tanításnak az egyik gyökere a zsidó hagyományhoz vezethető vissza, a sheolról szóló tanításhoz, amiről már szó volt.

A tisztító tűz igazi értelme, ahogy Ratzinger fogalmaz: „(...) az ember átalakulásának belülről szükségszerű folyamata (...)”⁵⁶⁵ ezáltal válik az ember egyé Krisztussal, Istennel és a Szentek közösségével egyaránt, illetve e közösség által vonódik be Isten önmagában lejzajló párbeszédébe – szeretetébe.⁵⁶⁶

A 20. század közepén az ember halál utáni sorsának a hagyományos teológiai felfogásai és bizonyításai már nem voltak elégségesek, szembe kerülve a filozófia és egyéb tudományok fejlődésével. A hagyományos teológiai felfogás bizonyos pontokon túlhangsúlyosa a lélek szerepét a testtel szemben. Úgy tűnhet a modern ember számára, mintha a halál utáni örök sorsa szempontjából a testiséget háttérbe szorítaná a lélekkel szemben. Egyrészt ez a felfogás bizonyos szempontból ellenkezik a biblia emberképével is, amely mindig a teljes emberről beszél, az életében és a halálában egyaránt. Másrészt pedig az Egyház hitvallásával, amely kezdetektől fogva – Krisztus feltámadásától – vallja a teljes ember feltámadását, tehát a testnek és a léleknek is a feltámadását. Mindezek ismeretében a 20. század közepétől szükségessé vált a teológiában pontosabban kifejteni a mai modern

⁵⁶⁴ Vö. STh I q. 29 a. 1 ad 5

⁵⁶⁵ RATZINGER, *Végidő*, 235.

⁵⁶⁶ Uo., 170.

felfogás számára is érthető módon-az ember halál utáni sorsát, mint testnek és léleknek az egységében.

Ebben a közegben alakult ki, az a vita, amelynek kulcsfogalmai a remény, a halál, az örök élet és a feltámadás voltak, és ezeknek a fogalmaknak az összefüggései, amelyet egyetlen egy kérdésbe lehetne összefoglalni: mi történik az egész emberrel saját halála és feltámadása között? Továbbá hogyan viszonyul a *feltámadott* és az *üdvözült*, vagy a tisztulási folyamatban lévő ember, mint test és lélek a földön tovább zajló *történelemhez*.⁵⁶⁷ Milyen állapotban van az ember teste, az ember lelke, az egész ember? Van-e ott *idő* (mikor támad fel az ember)⁵⁶⁸ valamilyen formában? A teológiai hagyomány ezt *közbülső (köztes) állapotnak (status intermedius)* nevezi.⁵⁶⁹ A mai napig, ez a hagyomány él a keresztény felfogásban: a lélek az ember tudatos eleme, amely fennmarad az *egyéni halál* és a *világ vége* között, vagyis az ember nem szűnik meg létezni.⁵⁷⁰ A köztes állapot kérdése, nem volt mindig egyértelmű. A köztes állapot kérdése újra és újra előjövő kérdés⁵⁷¹. Ratzinger megjegyzi, hogy a jelenlegi teológia kizárja a köztes állapotot⁵⁷². Utalni szeretnék XII. Benedek pápa *Benedictus Deus* (1336) rendelkezésére, amelyben szól az ember sorsáról a halál után: azok, akik nem szorulnak további tisztulásra, és még mielőtt újra felvennék a testüket az egyetemes ítélet előtt, az örök boldogság állapotában vannak és intuitív módon látják Isten. Ez a látás folytonos lesz. Itt nem beszélhetünk egyfajta köztes állapotról. Ugyanúgy ez igaz az örök kárhozatban lévő személyekre, akik az idők végén szintén megjelennek testtel együtt Krisztus ítélő széke előtt. (DH 1000-1002).

A 20. század közepén, a keresztény hagyományra alapozva két válasz született meg az ember halál utáni sorsáról:⁵⁷³ (1) Greshake és a *halálban való feltámadás*; és a (2) Ratzinger és a *dialogikus halhatatlanság*.

Még mielőtt közelebb hoznám az említett elképzeléseket előbb, arra a kérdésre kell válaszolni, hogy mit vall a hagyomány ezek kapcsán. (1) A holtak feltámadását; (2) ez a feltámadás az egész embert érinti, mint Krisztus feltámadásának kiterjesztését az emberekre; (3) vallja, hogy a lelki elemnek – az ember halála után - van folytatása és önálló létezése (szubzisztenciája), amely akarattal és öntudattal bír (amely nem más, mint lélek); (4) Szentírás alapján várja Krisztus dicsőséges megnyilvánulását, amely nem egyezik meg az

⁵⁶⁷ LUKÁCS, „A végső beteljesedés”, 22.

⁵⁶⁸ Uo., 20.

⁵⁶⁹ MÜLLER, *Katolikus dogmatika*, 528.

⁵⁷⁰ RES 4.1; Vö. RATZINGER, *Végidő*, 132–133.

⁵⁷¹ LUKÁCS, „A végső beteljesedés”, 19.

⁵⁷² RATZINGER, *Végidő*, 132–133.

⁵⁷³ Vö. RES; Vö. RATZINGER, „Zwischen Tod und Auferstehung”, 210.

ember halál után bekövetkező állapotával; (5) az egyház elutasít minden olyan elgondolást, amely Mária mennybevitelét (elszenderülését) aláásna.⁵⁷⁴

A kora keresztény korban, a kereszténység első századaiban a halál az mindig azonnali közösséget jelentet Krisztussal⁵⁷⁵ a keresztények számára. Ezen felfogás szerint az ember a halála után nem a semmibe süllyed, hanem egy olyan létbe, amelyet a kor megfogalmazásában paradicsomnak, Ábrahám ölének, az oltár alatti létnek és a felüdülés helyének neveztek.⁵⁷⁶

A sheolról való elképzelés a történelem folyamán változott. A kora keresztény korban fejlődött, ki az az elképzelés, hogy a közbülső idő alatt itt várakozik a lélek, hogy majd a végső napon feltámadjon Krisztussal. A sheolt a kezdetekben úgy képzelték el, mint a menny ellenpólusát, és az itt lakókat *refaimnak* nevezték. Ezek azok, akik nem dicsőítik Istent. Később megjelenik az az elképzelés, hogy Isten képes egyeseket kiszabadítani ebből a helyzetből, ami előkészítette a holtak feltámadását. Ez az elképzelés tovább gondolja a sheolt, amely már nem a holtak közös tartózkodási helye, hanem igazakra és istentelenekre osztható. Az Újszövetség is beszél egy bizonyos közties állapotról, amely a halál után lép fel, de nem azonosítható a (teljes)feltámadással, és hangsúlyozni kell benne a Krisztussal való közösséget. A zsidó elképzelés szerint a paradicsom szó a nagy Édennek felel meg. Több olyan helyet is találunk a Szentírásban (vö. *Lk* 23,46; vö. *ApCsel* 7,56), ahol az ember „rögtön” Jézus ölében találja magát. Sőt Jézus tanítványai is haláluk után nekik szánt helyükön „találják” magukat (vö. *Jn* 14-15). Szent Pál is tanúságot tesz róla (vö. *Fil* 1,21-24), hogy a halál után intenzívebb lesz a krisztusi kapcsolat.⁵⁷⁷

Két fontos dolgot tudunk ebből levonni: 1) „*az ember már a feltámadás előtt is tovább él az Úrnál*”, és 2) „*ez a továbbélés... nem azonos a feltámadással... az idők végén*” amely „*Isten világ fölötti uralmának a teljes megvalósulását jelenti majd.*”⁵⁷⁸

Itt az a kérdés merülhet fel, hogy azok a megholtak, akik kárhozatra vannak ítélve, hogyan kapcsolódnak az átmeneti állapotban Krisztushoz. Ezzel kapcsolatban Cantalamessa megfogalmazása a *Róm* 14,7-8 kapcsán mérvadó: „*a legnagyobb ellentmondás Krisztus után már nem az élet és a halál között van, hanem aközött, hogy önmagunknak élünk-e vagy az*

⁵⁷⁴ (RES; DH 4650-4659; vö. PAE 3); Sok fogalom idegen lehet egy filozófusnak. De szükséges ezeket leírni, mivel ez a két válasz ebben az elképzelésben született meg.; Ugyanakkor fontos leszögezni, hogy ez nem csak a keresztényeknek nyújt vigaszt, hanem minden ember számára: „*Mert az Egyházat a Szentlélek készíti az együttműködésre, hogy valóra válják Isten terve, aki Krisztust tette meg az üdvösség princípiumává az egész világ számára.*“ (LG 17).

⁵⁷⁵ PAE 3

⁵⁷⁶ RATZINGER, „Zwischen Tod und Auferstehung”, 212.

⁵⁷⁷ PAE 3; RAHNER és VORGRIMLER, „Kleines theologisches Wörterbuch”, sheol.

⁵⁷⁸ RATZINGER, „Zwischen Tod und Auferstehung”, 212.

Úrnak. Annak számára, aki az Úrnak él, meghalni vagy élni, csak két különböző módja annak, hogy az Úrral legyen.”⁵⁷⁹

Összefoglalva az előzőekben kifejtett elképzeléseket, a halál utáni és a bekövetkező örök élet közötti állapotot próbáltam bemutatni. Azokat az elképzeléseket kutattam, ahogyan ezt a közbülső állapotot elképzelték a zsidó hagyományban, majd a kora keresztényégben, végül az Egyház teológiai fejlődésében, egészen a jelen korig. Eljutottam tehát a közbülső állapoton keresztül, ahhoz amit minden keresztény reménykedve vár, a beteljesült örök életig.

Az örök élet – keresztény értelmezés szerint - nem más, mint átlépés a halál küszöbén és visszatérés a teremtőhöz. (Vö. *KEK* 1020). Minden ember meghívást kap erre az életre (*KEK* 1998), amelyre szabadságában *nemet* is mondhat (Vö. *KEK* 1472).

Ezen a ponton elérkeztem a dolgozatom azon részéhez, amelybe közelebb hozhatom azt a két elképzelést, amely felé az egész munkám során haladok. Az eddig elmondottak előkészítették mindazt, ami abban segít, hogy jobban megértsük Greshake és Ratzinger elméletét. A remény hosszú történelmi áttekintése, a halál filozófiai és teológiai hátterének a bemutatása, az örök élet és a lélek halhatatlanságának az összefüggései, mind más fényben világítják meg azokat az elméleteket, amelyeket a következőkben szeretnék kifejtetni. Minden, amit eddig a reményről próbáltam a munkám során bemutatni azt a célt szolgálta, hogy a történelem folyamán kialakult különféle értelmezésekre alapozva, a remény fogalmáról egy pozitív képet alkossak meg, amely a semmi alternatíváján túlmutat.

Ezt az önmagán túlmutató reményt tárja elénk a keresztény gondolkodás mai nyelvezetében és hagyományában az a két filozófiára alapozó teológus, akiknek ebben a témában való értelmezéseiket a következőkben mutatom be.

⁵⁷⁹ CANTALAMESSA Raniero, „*Notre soeur la mort*”: *une conception pascalienne de la mort* (Versailles: Éd. Saint Paul, 1996), 53; ford. Fejérdy Áron.

3.3.1 Gisbert Greshake: Feltámadás a halálban

Greshake szerint⁵⁸⁰ a keresztény ember azt reméli, hogy a feltámadás már a halálban bekövetkezik.⁵⁸¹ A *feltámadás a halálban* (amely egyébként közel állt a zsidósághoz⁵⁸² Jézus korában⁵⁸³) két dolgot foglal magában, egyrészt azt, hogy az egész ember (teste és lelke is)⁵⁸⁴ meghal, másrészt pedig azt, hogy Isten az egész embert feltámasztja a halála pillanatában.⁵⁸⁵ Ezzel eltörlődik a lélek beteljesülése (halál) és a test beteljesedése (történelem vége) közötti szakadék.⁵⁸⁶

A feltámadás a halálban elmélet gyökere azért született meg, hogy úgynevezett „ellenpólust” hozzanak létre a gnosztikus elképzelésekkel szemben, amelyek szerint az egész ember meghal és Isten egy új embert hoz létre. Elmondásuk szerint nem tudna Isten egy ugyanolyan embert létrehozni, ezért dolgozták ki a *halálban való feltámadás* elméletét. Az említett dokumentum ezt írja: „Ezért olyan új elgondolásokat dolgoztak ki, amelyek a halálban való feltámadást állítják, ahol nincs üres tér a halál és a parúzia között.”, és ez az elképzelés „(...) az Újszövetség számára ismeretlen, ugyanis az Újszövetség mindig a parúziában való feltámadásról beszél, és soha nem az ember halálában való feltámadásról.” (PAE 4.3).

Ebből azt vonhatjuk le, hogy nincs *anima separata*, vagyis nincs *lélek test nélkül*, és „idő” (*atemporalismus*) a halál és a feltámadás között.⁵⁸⁷ Ezáltal megszűnik az az üresség, amely e két esemény között terül el.⁵⁸⁸ Greshake számára értelmezhetetlen a lélek nélküli test és az ebből adódó köztes állapot is.⁵⁸⁹

⁵⁸⁰ A halálban való feltámadás további képviselői: O. Karrer, D. Flanagan, P. Benoit, J. Gniska, J. Kremer.; Kritizálói: J. Ratzinger, L. Scheffczyk, J. Finkeneller, A. Ziegenaus, F. Holböck. (GRESHAKE Gisbert és LOHFINK Gerhard, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit* [Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1982], 119; 161).

⁵⁸¹ GRESHAKE Gisbert, *Leben - stärker als der Tod von der christlichen Hoffnung* (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 2008), 128.; Vö. GRESHAKE és LOHFINK, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 113–114.

⁵⁸² Ez leginkább a farizeusok között terjedt el. Egy olyan lelket képzeltek el – amely a görög népi vallásosságban is jelen volt – amely bizonyos anyagi tulajdonossággal bír és így megy majd a halál után Isten ítélő széke elé. A test pedig elenyészik. De ott ahol elterjedt a feltámadás tan is, ott azt vallották, hogy ugyanaz a földi test támad majd fel, amely itt járt a földön, de minőségileg jobb, átváltoztatott formában. Mindemellet az ókori héber antropológia pedig a lelket a halál után test nélkülinek képzelte el, de ilyen formában tökéletlen állapotban volt a feltámadásig. Itt vetődött fel a köztes állapot problémája, amiről már a fejezet bevezetőjében szó volt. (VORGRIMLER, *Hoffnung auf Vollendung*, 141–142).

⁵⁸³ MIKLUŠČÁK, *Nádej v naplnenie*, 116.

⁵⁸⁴ GRESHAKE és LOHFINK, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 84.

⁵⁸⁵ Alítása szerint ez az elképzelés a helyes keresztény remény. (uo., 114).

⁵⁸⁶ Uo., 82; 119.

⁵⁸⁷ NOCKE, „Eszkatológia”, 479.

⁵⁸⁸ SCHEFFCZYK Leo és ZIEGENAUS Anton, *A teremtés jövője Istenben: eszkatológia* (Budapest: Szent István Társulat, 2008), 102.

⁵⁸⁹ GRESHAKE és LOHFINK, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 180.

A PAE-ben egy kritika fogalmazódik meg az anima separata elképzeléssel szemben. Eszerint azon teológusok, akik ennek a válasznak a követői *súlyosan rombolják a feltámadás valóságát*, olyan *feltámadásról* beszélnek, amelyben a *meghalt test* nincs kapcsolatban a szóban forgó feltámadással. Ki akarják zárni az *anima separatat*, amelyet a platonizmus maradványának tartanak. Érthető ezeknek a teológusnak azon félelme, hogy a *lélek* nem akar kiszabadulni *a testből*, mint *börtönből*, amelyet a *keresztény hit* nem fogad el. A *Fides Damasi* hitvallása szerint, ebben a *feltámadásban* kérdéses, hogy ugyanerről a testről van e szó, amiben most élünk (DH 72). Több Szentírási hely (1Kor 15,23; Tit 2,13; 2Tesz 2,8; Jn 6,54; ITesz 4,16-17) egyértelműen kimondja, hogy a *parúziakor* fognak az emberek (bizonyos sorrendbe) feltámadni közösen, egy bizonyos eseményben. Így a *parúzia* nem egy közösségi esemény, hanem egy folyamat, minden egyes ember külön feltámadása. (PAE 2.1).

Ahogy azt a PAE-ban olvashatjuk, szem előtt kell tartani azt a tényt, miszerint a világból nézve az emberek folyamatosan meghalnak. Ezen a ponton viszont az egyéni (személyes) halál egybeesik a közösségi feltámadással.⁵⁹⁰ Greshake ezt konkrétan így sosem állította, hanem megállapítja, hogy az ember „*a halálban belép a le nem zárt beteljesülés folyamatába.*”⁵⁹¹

A halálban való feltámadásnak több értelmezése is van. Egyes képviselői eltérnek egymástól egy-egy részletben.⁵⁹² Ezen a ponton egy példát szeretnék megemlíteni, éspedig Lohfink elméletét, amely nagyon hasonló Greshake téziséhez. Lohfink a halálban való feltámadás egy radikálisabb képviselője. Az ember a halálban maga után hagyva az időt, eljut egy olyan ponthoz, amely a hátralévő történelem (mondhatni a világ) végének tekinthető.⁵⁹³ Lohfink úgy magyarázza meg az ókeresztények közeli *parúzia* várását, hogy az *idők teljessége* már a *halálban* elkezdődik.⁵⁹⁴ Az egyéni ember halála tehát minden ember számára egyszerre Krisztus második eljövetele is.⁵⁹⁵ Ebben az értelemben a történelem elveszítene értelmét.

Ahogy azt már az előzőekben említettem, Greshake folyamatként tekint a feltámadásra, tehát az egyéni és az egyetemes beteljesülésre. Ha így tekintünk mindenre,

⁵⁹⁰ PAE 2.2.

⁵⁹¹ GRESHAKE és LOHFINK, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 162.

⁵⁹² Vö. SCHEFFCZYK és ZIEGENAUS, *A teremtés jövője Istenben*, 101–110.

⁵⁹³ NOCKE, „Eszkatológia”, 479.

⁵⁹⁴ GRESHAKE és LOHFINK, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 77.

⁵⁹⁵ Vö. RES; Vö. PAE 4.3; Vö. SCHEFFCZYK és ZIEGENAUS, *A teremtés jövője Istenben*, 104.

akkor értelmet nyer a történelem, és egyben az ember élő kapcsolatban tud maradni az elhunyt szeretteivel, egyben meg is tud róluk emlékezni.

Az *anima separata* elmélet mellett jogosan vetődik fel a kérdés: „*vajon teljes boldogságot élvezhet-e a lélek a menyben, ha az ember testi alkotórésze egészen a feltámadásig várat magára?*”⁵⁹⁶ Ebből az következik, hogy a lélek tökéletlen? Illetve, ha a lélek beteljesül, akkor a testiség és a feltámadás már csak járulékos?⁵⁹⁷ Ebben az esetben nem az egész ember támad fel, hanem csak egy része? Greshake azt vallja, hogy nem választhatjuk szét a testet és a lelket, mert ez végső soron elvezet bennünket a platóni dualista elképzelésig.⁵⁹⁸

Greshake felvázolja a kétpólusú eszkatológiát. Ahogyan azt már korábban említettem, a halál határának a legyőzésére a filozófia és teológia történelem folyamán két válasz született meg. Mind kettőnek egy olyan remény az alapja, amely az embernek jövőt biztosít a halálon túl is: (I) Az első az a görög-platonista lélek halhatatlansága: a lélek számára a halál szabadulás a testből, amely gátolja abban, hogy beteljesüljön. A test az elenyészik, de a lélek az megmarad. (II) A második pedig a héberbibliai alapú feltámadás. Ezen a két különböző kozmológiai és antropológiai alapon - egymást kiegészítve - alakult ki az keresztény ember fogalom. A biblia az emberre több jelzőt is használ - mint pl. *nephesh*, *ruach*, *basar* – ezek nem tekinthetőek az ember egyes részeinek (anyagnak, matériának – *Substanz*), hanem sokkal inkább az egész ember aspektusai, aki mint egy és egész, él és hal. Ezért a remény nem a lélek halhatatlanságára irányul, hanem a test (*Leib*) feltámadására, vagyis az egész emberre, amely testileg kötődik a világhoz, történelemhez és közösséghez (*Gemeinschaft*).⁵⁹⁹

Fontos leszögezni, hogy a görög és a keresztény modellt nem szabad összekeverni. A platonizmus soha nem hitt a feltámadásban, mivel abszurditásnak tartotta, hogy a lélek visszatérjen a börtönébe. Ennek ellenében az Újszövetség mindig azt vallotta, hogy Isten az egész embert, nem csak „fél embert” támasztja fel.⁶⁰⁰

⁵⁹⁶ Uo., 103.

⁵⁹⁷ Uo.

⁵⁹⁸ GRESHAKE és LOHFINK, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 180.

⁵⁹⁹ Uo., 82–84.

⁶⁰⁰ PAE 5.2.

3.3.1.1 A test feltámadása

A *halálban való feltámadás* hipotézis adja meg a választ az ember beteljesedésének a kérdésére, amelyre a hagyományos eszkatológiai elképzelés nem tud és nem is ad választ. Mindezekből további kérdések merülnek fel: hogyan teljesül be az ember mint *egyén* és *társadalmi létező* (*ens sociale*), mint *szellemi* és *testi lényeg* (*Geist- und Leibwesen*).⁶⁰¹ Hogyan fog végbemenni a *halálban való feltámadás*?:

(1) Greshake először is a *feltámadás* szónak a többféle biblikus értelmezéséből indul ki. Példának azt hozza fel, hogy a keresztség értelmezhető úgy, mint Krisztussal élni, meghalni és feltámadni. Ebben a logikában a keresztyén élet és halál is, hasonlóképpen értelmezhető. A feltámadás ebben az értelemben egy folyamatos létezés a hit útján, ami annyit jelent, mint: (I) meghalni Krisztussal a keresztségben; (II) új életet és a szeretetet; (III) a hit megvalósítását; (IV) Krisztussal lenni (vö. 2Kor 5,8) a halál után.⁶⁰²

Ebből az következik, hogy a keresztség és az élet- a hit útján-a halál meghaladásának (*die Überwindung des Todes*) különböző fokozatainak tekinthetőek. A halálban a konkrét ember – és nem a pusztán „meztelen” lélek – áll Isten előtt. Az ember, aki az Istentől új jövőt és életet kap. Ennek fényében a halálban való feltámadás értelmes.⁶⁰³ Ebből azt tudom kikövetkeztetni, hogy ha a keresztséget, mint *lélek* és *test* egységeként vesszük fel, akkor a feltámadásnak is ilyen módon kell végbe mennie.

A feltámadás szó használatának ellentmondani látszik az a tény, hogy az ember testileg kénytelen átélni Krisztusban a halál⁶⁰⁴ eseményét. Az embernek fel kell adnia önérvényesítési próbálkozását és az Atya kezébe kell helyeznie magát Krisztust megvallva, remélve és szeretve. Ha a halál az, ami igazán beteljesíti a keresztséget, akkor a feltámadás nem jelentheti csupán - az amúgy is halhatatlan - a lélek továbbélését egy fajta boldog *Krisztussal-létben*, hanem a *Krisztussal való feltámadást* kell jelentenie. Ha a feltámadást úgy értelmezzük, mint a *történelem egyetemes beteljesedését*, akkor az *egyéni halál esemény* nem lehet *feltámadás*, és így (szigorú értelemben véve) nem beszélhetünk *Krisztus feltámadásáról* sem. Ám, éppen mert *Krisztus feltámadása* megelőlegezi a *történelem egyetemes beteljesedését az idők végen*, miért ne lehetne *mutatis permultis mutandis* az *egyéni feltámadásunk* is részesedés *Krisztus feltámadásában*.⁶⁰⁵

⁶⁰¹ GRESHAKE, „Seele”, 1986, 150.

⁶⁰² Uo., 148.

⁶⁰³ GRESHAKE és LOHFINK, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 180–181.

⁶⁰⁴ Isten Krisztus halálába egy új kezdetet helyezett, egy új reményt, egy új jövőt. (uo., 225).

⁶⁰⁵ GRESHAKE, „Seele”, 1986, 148–149.

Ennek fényében a PAE egy kritikát fogalmaz meg, hogy az *egyéni feltámadás a halálban* megrontja a *feltámadás közösségi valóságát*: „Az emberek az utolsó napon (Jn 6,54), amikor dicsőségesen feltámadnak, elérik a teljes közösséget Krisztussal. Ez világosan látható, mert az embernek Krisztussal való közössége akkor lesz teljes egzisztenciális valósággá mindkettőjük számára. Egyébként amint a történelem a végéhez ér, az összes együtt-szolgáló és testvér feltámadása teljessé fogja tenni Krisztus titokzatos testét (vö. Jel 6,11) (...) A végső feltámadásnak ez a közösségi aspektusa – úgy tűnik – feloldódik a halálban való feltámadás teóriájában, mivel az ilyen feltámadás inkább egyéni folyamattá változna.“ (PAE 2.2).

Elgondolásom szerint ezt azért mondhatja Greshake, mert Krisztus nem csak tökéletes Isten, hanem tökéletes ember is. Ennek fényében magára vállalva az ember sorsát, emberként is meghal, és emberként is feltámad.

(2)A *lélek* és a *test* diasztázisának, a *földi* és a *feltámadt test* hasonlósági problémáinak az elfogadása azt eredményezheti, hogy a *feltámadásba vetett hit* kívülről lett megszabva. Először is azért, mert (I) a bibliai emberkép a dichotómiai görög embertanba lett behelyezve. A *nepshesh* várakozási állapota az *egész emberre* vonatkozott ameddig az *egész emberiség* („*alles Fleisch*“ - az egész teremtés) a beteljesülés állapotába nem jut. Ebből fejlődött ki az *anima separata* elképzelés (amiről már szót ejtettem). A lélek a *test feltámadása* által jut el saját *Boldogságára*. Másodszor pedig azért, mert (II) a *lélek* és a *test* kettősége még jobban „kicsúcsosodott” a platonizmus, doketizmus és gnózis konfrontálódásából.

A filozófiatörténelemből világos lehet számunkra, hogy a platonizmus - sőt az egész ókor - nem tudott mit kezdeni a testeel, mint olyannal. Greshake elképzeléséhez kapcsolódva, a halálban való feltámadás rehabilitálja az ember testhez való viszonyát. Egyenrangúvá teszi a testet és a lelket, és így feloldja - a történelem folyamán kialakult - egymás közötti feszültséget.

(3)A *testi feltámadás a halálban* egyszerűbben ragadja meg az ember egységét, amely nem csak, mint *lélek* teljesül be, hanem a *beteljesülés eseményében az ember, mint egység* van megragadva. Ebből arra tudunkkövetkeztetni, hogy a *halál utáni Boldogságban az ember testi és világi létként* van megragadva. Ha a *test a lélek kifejezése* a világban, akkor a *halál a tér és idő* feltételeinek a végét jelenti, de nem a világi létezőnek a levetítését. Ez annyit jelent, hogy a test a halál pillanatában a szubjektumban véglegesedik és teljesül be.

Tehát az *ember* a *halálban*- ezáltal az Istennel való találkozásban- az, ami a saját testiségéből megmaradt, tehát az, ahogyan a világhoz és a történelemhez kötődött.⁶⁰⁶

A lélek önmagában, az ő beteljesedésében hordozza az átváltoztatott és feltámadt testnek a világi és múltbéli kifejezését. A *feltámadt testiség* hordozza azokat a kapcsolatokat és függőségeket, amelyek földi életünkben formálták a testünket. Ha a testben nyilvánul meg az *emberi létünk* - mint *társ-ember-lét* - akkor a földi kapcsolatokat nem rombolhatja szét a halál. A keresztény hit meggyőződése szerint ez a kapcsolat (halál után) elmélyül, és ezáltal a megboldogultak (szentek) is közelebb állnak az emberekhez. Ha ezt a kapcsolatot nem (ahogyan ezt az *anima separata* elképzelés tette) egészen különbözőnek képzeljük el a *földi - testben való – kapcsolattól*, hanem azt gondoljuk, hogy egy *isteni lényegű „helyettes” énen* keresztül történik, amely elidegeníti az embert saját lényegétől (önmagától), akkor arra a következtetésre jutunk, hogy ugyanúgy a halál után *testben* kell megnyilvánulnia az interkommunikációnak.⁶⁰⁷

Ha Krisztus követése folytán az életet az ember, mint ajándékot és feladatot értelmezi, ha az Istennel és embertársaival való *communio*-ra törekszik, akkor a halál már a remény és a feltámadás helye, mert Krisztus legyőzte a halált, mint megsemmisülést és mint a bűn következményét. Kívülről úgy tűnhet, hogy a halál megszünteti akapcsolatainkat, de pont ellenkezőleg a halálban sokkal inkább koncentrálódik az összes kapcsolatunk egyetlen egy kapcsolatba, és pedig az Istennel. A feltámadás eltöröli mindazt, ami az anyag, tér és idő révén elválasztotta az egyéneket egymástól, és helyreállítja azt, amire az ember eleve (bűnbeesés előtt) hivatott, hogy nyitott legyen mindenki felé, ezáltal Krisztus tagjává váljon, és a mindent átfogó *Communio Sanctorum* tagja legyen.⁶⁰⁸

A fent említettek alapján, Greshake arra a meggyőződésre jutott, hogy a *halálban való feltámadást* kell hangsúlyozni az *anima separata* elképzeléssel szemben. Fontos leszögezni, ha az ember lényegi kapcsolatban áll az *egyéni* és *általános* feltámadással, akkor ez a feltámadás modell csak a *történelem végén* fog *beteljesedni*. Ezt a két *feltámadást* (nevezetesen a halálban való feltámadás és az ítéletkor való feltámadás) nem úgy kell elképzelni, mint két egymást követő különálló eseményt, hanem mint *összekapcsolt dinamikusan progresszív folyamatot*. Az egyén csak akkor jut el az élet, a halál és a feltámadás által a teljességre, hogy ha a *teljességben* mindenki eléri saját pléromáját, vagyis teljességét. A *krisztusi feltámadás* mindenki számára biztosítja, hogy a *saját feltámadása* ne

⁶⁰⁶ Uo., 151.

⁶⁰⁷ Uo., 151–152.

⁶⁰⁸ GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 431–433.

legyen *magányos esemény*. Ameddig az *egyéni feltámadás* benne foglaltatik a *krisztusi feltámadásba*, ameddig nem támad fel minden *egyén*, addig a *krisztusi feltámadás sem lesz teljes*.⁶⁰⁹

(4)A *halálban való feltámadás* ellentétben van azzal a *feltámadt testtel*, amelyet a *IKor 15,44* felvázol: „(...) *érzéki testet vetnek el, és lelki test támad fel. Ha van érzéki test, van lelki test is.*“ Ez az elképzelés nem gondolkodik a *feltámadt test*⁶¹⁰ fizikaiságáról és anyagi tulajdonságainak a továbbadásáról sem. Greshake megjegyzi, hogy nem feltétlenül fizikailag kell ezt a testet elképzelnünk.⁶¹¹ Ez azt jelenti, hogy a testi valóság a lélek által van közvetítve.⁶¹² Az ember az önmegvalósítása által egy bizonyos anyagot hoz létre, és különbözik az érzéki világban tapasztalhatótól és saját testiségünktől. Ezen a ponton mintha az anyag meglelkesedne, vagyis (Rahnert idézve) *a szellem beteljesedésének korlátozott pillanata* (az emberi élet pillanatának az eredménye is egyben) *jön létre* azáltal, hogy végérvényesen megformálja az emberi élet szabad döntését, vagyis az anyag dimenziója az emberi szubjektumba felszabadul és beteljesedik.⁶¹³

Ezek az érvek tehát nem mondanak ellent annak, hogy a halálban a test feltámad. Azonban, ha a feltámadást úgy képzeljük el, hogy az csak a világ végén történik meg, akkor a keresztény feltámadás reménye kizárólag az egyéni emberre vonatkozik és saját testére. A *feltámadás a halálban* nem mást mond mind azt, hogy a *halál utáni élet, a feltámadás állapota egy átváltozott testiség*. Ez egy olyan állapot, amely arra vár, hogy az ember (végérvényesen) együtt legyen Istennel a teljességben, teljesen Krisztus tagjává váljon.⁶¹⁴

Greshake idézve a Holland Katekizmust, egy bizonyos hivatalos elfogadást fedez fel elmélete kapcsán: „*az örök élet már olyasmi, mint az új feltámadt test, amely nem olyan, mint ahogyan a világba jött.*”⁶¹⁵ Továbbá hivatkozik a 1973-ban kiadott *Glaubensbuch*-ra is, amelyben az olvasható, hogy a „*személyes feltámadás a halál és a halálban megy végbe.*”⁶¹⁶

(5) A halálban való feltámadás azt hangsúlyozza, hogy *a halált legyőző Isten tevékenysége* egyenlő mértékben érinti az *egész embert* (testét és lelkét). A hagyományos *lélek halhatatlansága* elképzelés nem esik az egyéni feltámadás eseményén kívül, hanem az

⁶⁰⁹ GRESHAKE, „Seele”, 1986, 152–153.

⁶¹⁰ Ez nagyon nehezen elképzelhető kép, amely ugyanakkor ellentétben van Tamás tanításával, amely azt mondja, hogy a feltámadt ember identitása a földivel a szellemi elv, vagyis a lélek által biztosított. (MIKLUŠČÁK, *Nádej v naplnenie*, 117).

⁶¹¹ GRESHAKE és LOHFINK, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 118.

⁶¹² Ez a következő tolista antropológia tovább gondolása. (GRESHAKE, „Seele”, 1986, 153).

⁶¹³ Uo., 153–154.

⁶¹⁴ Uo.

⁶¹⁵ GRESHAKE és LOHFINK, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 119.

⁶¹⁶ Uo.

maga a pillanat benne. Ha a lelket úgy értelmezzük, mint az emberben való cselekedetét, akkor azt kell értenünk a halhatatlanság alatt, hogy Isten átviszi a lelket a nem lét szakadéka fölé. Így a halál transzcendenciájában a *halhatatlanság* és *feltámadás* már nem két ellentétes remény, hanem egyetlen reménnyé alakul át. Ha Isten egy olyan *TE*-t akart, amely testtel is rendelkezik, akkor nehezen képzelhető el, hogy a *megdicsőült test* a későbbi *megdicsőült léleknek* a kiegészítése legyen.⁶¹⁷

(6) Greshake szerint a *halálban való feltámadás* a hagyomány gyümölcse, amely olyan értékekre és elképzelésekre mutat rá, amit a történelem folyamán vagy elfelejtettek, vagy a továbbiakban nem kerültek kidolgozásra.⁶¹⁸

a) A kora keresztény és zsidó elképzelésben a *testi lélek* fogalmát szó szerint kell értelmezni, mint egy halál utáni *átmeneti állapotot*, és amely csökkentett, de még nem beteljesedett állapot.⁶¹⁹

b) Egy kérdés merül fel Greshake számára, hogy a nyugati egyházban elterjedt elképzelést, miszerint a mártírok és a pátriárkák a halálban feltámadnak, miért ne lehetne kiterjeszteni minden hívőre.⁶²⁰ Ezek szerint ők már Krisztussal vannak (*appendices dominicae resurrectionis*) a beteljesült állapotban. Greshake megfogalmazásában, ezt egyes teológusok test nélküli (*leiblos*) állapotnak képzeltek el, tehát a test feltámadása még várat magára. Szent Ciprián ezt kiterjesztette minden jó életet élő emberre és ennek fényében az elhunytak lelke Krisztusnál van, és várják a feltámadást.⁶²¹

c) A skolasztikus szóhasználattal élve, a lélek és a test kapcsolata annyira szoros és maradandó (*anima unica forma corporis*), hogy a földi halál után a beteljesedett lélek továbbra is formálja az átalakult (holt)testet.⁶²²

d) Az említett elképzelés összeköthető Alexandriai szent Kelemennel és az ő progresszív feltámadás elképzelésével, amely szerint a feltámadás egy folyamat a beteljesülés felé, kezdődően a *keresztséggel*, keresztül a *halálon*, egészen az *egyetemes beteljesedésig*.⁶²³

e) Greshake szerint a *RES* 3-ban említett *lélek*, mint az *ember énjé-ről* való elképzelés és a Ratzinger féle lélek fogalom, azt akarja sugallni, hogy a *lélek* nem más, mint a *testtől* elválasztott ember egyéni (belső) valósága.

⁶¹⁷ GRESHAKE, „Seele”, 1986, 154–155.

⁶¹⁸ Uo., 155.

⁶¹⁹ Uo.

⁶²⁰ Uo.

⁶²¹ GRESHAKE és LOHFINK, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 90–91.

⁶²² GRESHAKE, „Seele”, 1986, 155–156.

⁶²³ Uo., 156.

3.3.1.2 Összegzés

Összefoglalva az előző fejezetet megállapíthatom, hogy a halában való feltámadás lényege abban rejlik, hogy Isten nem hagyja el teremtményét „egy percig” sem, mert nem hagyja a halál állapotában. A keresztények Istene az élők Istene (Vö. *Mk* 12, 26-27). Nem a feltámadás ténye vitatott, hanem sokkal inkább az, hogy mikor fog a feltámadás végbe menni és hogyan fog megvalósulni.

A halál után – Isten közelében – nem beszélhetünk az általunk megtapasztalt időről, ahogyan Mária mennybevételénél sem, akit testestől és lelkestől Isten a mennybe emelt. Ugyanúgy Krisztus feltámadása alkalmánál sem érthetjük az időt és teret földi kategóriákban. Jézusnak- halála után- a testben való folyamatos megjelenései az apostoloknak és tanítványoknak, azt bizonyítják, hogy már az ember is feltámadhat a halála pillanatában. Az Egyház hagyományos tanítása szerint is, az ember feltámadása Krisztus feltámadásának a mintája szerint történik meg.

Végezetül Scheffczyk és Ziegenaus Greshake elmélete kapcsán a következő kritikát fogalmazzák meg: Krisztusnak már a kereszten fel kellett volna támadnia és nem csupán harmadnapra (Vö. *IKor* 15,4). Ezáltal itt időt is feltételeznünk kell, Krisztus halála és feltámadása között.⁶²⁴ Szem előtt kell viszont tartani, hogy Krisztus feltámadása nem csupán Krisztus holttestének az életre kelése, hanem egy olyan életre való meghívás, amely nincs alárendelve a fizikai világ korlátainak.⁶²⁵

⁶²⁴ SCHEFFCZYK és ZIEGENAUS, *A teremtés jövője Istenben*, 107–108.

⁶²⁵ RATZINGER Joseph, *A Názáreti Jézus II. A jeruzsálemi bevonulástól a feltámadásig*. (Budapest: Szent István Társulat, 2011), 183–184.

3.3.2 Joseph Ratzinger: Dialogikus halhatatlanság

A halál utáni létről, történésekről és ezek mikéntjéről Ratzinger egy másfajta megközelítésben tárgyal. Az Egyház hagyományaira alapozva felteszi azt a kérdést, hogy ha az *egyéni ítélet (halál)* nem azonos az *egyetemes ítélettel (végső nap)*, akkor mi van e két külön álló és különböző valóságok és események között?⁶²⁶ Ez egy köztes állapot létezését sugallja. Ratzinger ezt csupán látszatproblémának tekinti, mivel a köztes állapot csak a mi időszámításunkból és nézetünkben létezik, mivelhogy a túlvilágon nincs az általunk tapasztalt idő.⁶²⁷ Úgyszintén a tér létezéséről sem beszélhetünk az örökkévalósággal kapcsolatban, mert az idő és tér nélküli valóság.

Ratzinger saját elmélete „*A dialogikus halhatatlanság*” szerint a halhatatlanság lényegét következőképpen fogalmazhatjuk meg: „*az ember nem önmagában halhatatlan, hanem mint Isten dialogikus partnere,*”⁶²⁸ amely a Krisztológiából kiindulva nyert konkrét alakot.⁶²⁹ A dialógus kapcsán két fontos dolgot kell leszögezni, hogy (1) az egész embert érinti; és (2) minden ember meg van hívva erre a dialógusra.⁶³⁰

Az Istennel folytatott dialógus kapcsán hasonlóan gondolkodik Moltmann is, aki a következőképpen vélekedik. Mivel Isten az embert saját képmásává teremtette (vö. *Ter* 1, 26-27), ezért olyan kapcsolat jött létre közöttük, amely fölött sem a bűn, sem az ember halála nem tud diadalmaskodni. Ezt a kapcsolatot csakis Isten tudná megszüntetni, mert ha ez nem így lenne, akkor az idő és a halál legyőzné az Istent. Ezt a kapcsolatot Moltmann szerint életnek, léleknek vagy szellemnek nevezzük.⁶³¹

Az Istennel való kapcsolat mindig személyes.⁶³² Ez a kapcsolat akkor működik tökéletesen, hogy ha az ember aktívan részt vesz benne és válaszol Isten hívására.⁶³³ Az ember passzivitása sem tudja megszüntetni ezt a kapcsolatot, mert a halál bár (földi) életünk végét jelenti, de nem a megszűnését Isten hozzánk fűződő kapcsolatának.⁶³⁴⁶³⁵ Lukács László a következőket írja Ratzinger margójára: „*Az ember nem magányos individuum,*

⁶²⁶ RATZINGER, *Végidő*, 132–133.

⁶²⁷ LUKÁCS, „A végső beteljesedés”, 20.

⁶²⁸ NOCKE, „Eszkatológia”, 479–480.

⁶²⁹ RATZINGER, *Végidő*, 164.

⁶³⁰ VAKLES, *Osobná nesmrteľnosť*, 65.

⁶³¹ MOLTSMANN, *Minden végben kezdet rejtezik*, 184.

⁶³² VAKLES, *Osobná nesmrteľnosť*, 61.

⁶³³ Erről bővebben: *KEKK* 25, 111; *KEK* 142-143, 846-848.

⁶³⁴ MOLTSMANN, *Minden végben kezdet rejtezik*, 187.

⁶³⁵ Erről bővebben: Vö. *KEKK* 2; Vö. *KEK* 27-30, 44-45.

*hanem kapcsolatokban él – ráutalt a többi emberre, elsősorban Istenre;*⁶³⁶ és *„az Istennel való közösség áttöri a véges földi lét korlátait: ez az igazi és végső valóság.”*⁶³⁷

Az ember létének valódi alapja Isten üdvözítő terve: a Szentháromság, a három isteni személy szeretetközössége, azért teremtette meg az embert, hogy bevonja a saját szeretetközösségébe. Ha pedig a végtelen Öröklét a szeretet párbeszédére, kapcsolatára hívta meg a véges embert, akkor nem hagyja, hogy ez a kapcsolat megszakadjon az ember halálával. Az élet: kapcsolat, a halál a kapcsolat megszakadása. Az Istennel való kapcsolat azonban legyőzi a halált.⁶³⁸

A lélek természeti adottsága a *halhatatlanság*, ami filozófiailag is megállja a helyét. Ha azonban a teológiai hagyományt (hangsúlyt fektetve Ratzingerre) vesszük szemügyre, akkor a következő megállapításhoz juthatunk el: *„Az ember a halhatatlanságot nem képes elérni a saját erejéből, azt ajándékba kapja Isten szeretetéből.”*⁶³⁹ Így a halhatatlanság garanciája sem bennünk, sem a lélekben (lelkünkben) nem található, egyedül Istenben. Ez a megállapítás a 20. század egyik legnagyobb teológiai felfedezése.⁶⁴⁰

Az eddigiek alapján elmondhatom, hogy az ember az *Isten szeretet* kapcsolatából kiindulva halhatatlan.⁶⁴¹ Ugyanakkor megállapíthatom, hogy az ember *„...annál inkább önmaga, minél nyitottabb, minél inkább viszonyban áll.”*⁶⁴², vagyis minél inkább képes befogadni Isten szeretetét.⁶⁴³

⁶³⁶ LUKÁCS, „A végső beteljesedés”, 11.

⁶³⁷ Uo., 13.

⁶³⁸ Uo., 12.

⁶³⁹ Uo., 13.

⁶⁴⁰ VAKLES, *Osobná nesmrteľnosť*, 61.

⁶⁴¹ LUKÁCS, „A végső beteljesedés”, 13.

⁶⁴² RATZINGER, *Végidő*, 165.

⁶⁴³ Az Isten *„szeretet erősebb a halálnál.”* (VAKLES, *Osobná nesmrteľnosť*, 62).

3.3.2.1 A lélek halhatatlansága? Az ember halhatatlansága

Az előzőekben megfogalmazott gondolatmenet szerint két kérdés vetődik fel a halhatatlansággal kapcsolatban: a lélek halhatatlansága, vagy az ember halhatatlansága. Amikor Ratzinger ennek a kérdésnek a teológiai kibontakozását fejtegeti, akkor a következő megállapításra jut: (a lélek) „*halhatatlanság(a) soha nem csak filozófiai kijelentés...*”⁶⁴⁴ mert, ez a kérdés ott lép színre, ahol valamiféle vallási hagyomány is jelen volt.⁶⁴⁵ Maga az ókori (filozófiai) hagyomány nem adott konkrét választ az emberről, abban a tekintetben, hogy mi történik vele a halála után. Ebben a kérdésben az ókeresztény Egyház elképzelése a zsidó, újszövetségi és krisztológiai hagyományhoz vezethető vissza, amelynek két aspektusát különböztethetjük meg: (I) a Krisztuscentrikus hitben megnyílt élet; és (II) az elképzelés a sheol-hoz kapcsolandó.⁶⁴⁶

Ahogy az az előző fejezetben már felvettem a kereszténység megalakulásának a küszöbén - görögfilozófiai és héberbibliai világban - nem volt egyszerű dolga. Ezért egy teljesen új antropológiát kellett kidolgoznia, ahogyan ezt Ratzinger is megjegyzi. Nem rendelkeztek egy egységes terminológiával, amellyel megnevezték volna az emberben azt, ami elpusztíthatatlan benne. Ezt a részét az embernek nevezték egyaránt *léleknek* és *szellemnek* is. Ezek a fogalmak gnosztikus behatás alatt álltak, amely szerint a lelket, vagyis a pszichét, alacsonyabb rendűnek tekintették.⁶⁴⁷ Ugyanakkor érezhető itt a platóni és az arisztotelészi behatás is.

Egy olyan antropológiát kellett létrehozni, amely a test feltámadásában nyer végső beteljesedést. Egymás mellé kellett állítani azt, hogy az ember „*Isten egyedi teremtménye*”⁶⁴⁸; másfelől különbséget kellett tenni közöttük, ami az emberben mulandó és maradandó. Ennek fényében megmarad a test feltámadásának a lehetősége,⁶⁴⁹ annak ellenére, hogy az emberi test elporlad. Ezáltal a test feltámadása szükségszerű, mivel az ember a test és a lélek egységét alkotja. Ezt elsőként Aquinói szent Tamásnak sikerült megfogalmaznia az *anima forma corporis*⁶⁵⁰ kifejezéssel, amellyel egybeolvasztotta Arisztotelész és Platón tanait, ebben a kérdésben.

⁶⁴⁴ RATZINGER, *Végidő*, 154.

⁶⁴⁵ Uo., 154–155.

⁶⁴⁶ Uo., 157–158.

⁶⁴⁷ Uo., 158.

⁶⁴⁸ Uo.

⁶⁴⁹ Uo., 158–159.

⁶⁵⁰ Ez a lélek fogalom szigorúan keresztény elképzelés. (uo., 160–161);Erről a Magisterium is nyilatkozott és elvet minden ellentétes elképzelést, amelyben a lélek nem lenne a test formája. (vö. *DH* 902).

3.3.2.2 *A test feltámadása*

Az előzőekből kifolyólag még nem világos Ratzingernek az elképzelése a köztes állapotról, sem az hogyan fog bekövetkezni a test feltámadása, az egész ember feltámadása, és hogy miért nem támadhat fel az ember a halálban.

Ratzinger a következőképpen fogalmazza meg ezt: a világ végén a feltámadás egy új valóság, amelyről nem tudhatjuk hogyan fog megvalósulni, mert maga az anyag és a Teremtő lehetőségei rejtve vannak előttünk:⁶⁵¹

„Amikor sokan mondják, hogy egy test nélküli lélek a halál és a feltámadás között képtelenség, akkor nyilvánvalóan nem pontosan hallgattak a Szentírásra. Mivel Krisztus mennybemenetele után a lélek tétnélküliségének problémája már nem létezik: Krisztus teste az új, már nem bezárt menny. Ha mi magunk Krisztus testének tagjává lettünk, akkor a mi lelkünk ebben a testben van megőrizve, mely az ő testükké vált, (...)”⁶⁵²

Ratzinger szerint, a lélek egyedül a testben, és a testen keresztül válik érzékelhetővé, csak ott fejtheti ki tevékenységét. Hogyan is tudná a testtől elválasztott, de mégis a testhez kötődő lélek ismertetni saját élményeit egy másnak, az anyagtól elvált léleknek. Az egyik nincs jelen a másikban, mint Isten a teremtésben, és nem lehet látni, hogy milyen hatása lehet az egyik emberi életnek a másikra. Ezen a ponton értelmesnek látszik azt mondani, hogy a feltámadt emberi személy közvetlenül érintkezik nem csak Istennel, hanem a világgal és a többi emberi személlyel. „*Ez a tényező már túlhaladja az embert a földi életében és anyagi valóságában, mert azok szüntelenül változnak ebben az életben is.*”⁶⁵³

Eddigi vizsgálódásom a halhatatlanságról csak az individuális szempontokat érintette. Évszázadokon keresztül a halhatatlanságba vetett hit a lélek üdvösségének a kérdésére szűkült le. Minden más a háttérbe szorult. Ezen a ponton szükséges megemlítenem az ószövetségi antropológia fogalmai közül a *basar* kifejezést. A *basar* fogalma családot is jelenthet, mivel a zsidó felfogásban az ember testi valóságát úgy értelmezi, mint a másokhoz való viszonyt. Ez a szó jelenti a családot, a rokonságot, az embertárssal való szoros kapcsolódást és az ember szociális létét. Ha ebből a szempontból tekintjük a testet és nem szembe állítva azt a lélekkel, akkor előtérbe helyeződik a feltámadás közösségi jellege. A hitvallásunk szerint, amely a test feltámadásáról beszél, a test szó az emberek világát is

⁶⁵¹ RATZINGER Joseph, *Isten közel van hozzánk. Eucharisztia: az élet középpontja* (Budapest: Szent István Társulat, 2015), 142.

⁶⁵² Uo.

⁶⁵³ RATZINGER Joseph, „Túl a halálon”, *Mérleg VII*, 8 (1972): 356–367, 364.

jelenti. Nem csak testet kapunk a feltámadásban, de Isten a mi testiségünkkel és történelmünkkel fogad magához.⁶⁵⁴

Ratzinger egyik fő érve amellet, hogy miért nem támadhat fel az ember a halálban, az az idő valósága. Az ember, mivel időben élt, nem tud egyszerűen átlépni az idő valóságából az örökkévalóság és az időtlenség rendjébe. Ezen a ponton meg kell különböztetni a *fizikai* (biosz világa) és az *emberi – antropológiai időt* (Ágoston szavaival élve ez az *emlékezet* – a földön meghozott döntések, kapcsolatok, az emberekhez való viszony). A halál után megadatik az embernek a tisztulás lehetősége, az anyaghoz való új kapcsolat.⁶⁵⁵ Ebben az értelemben kell felfogni a feltámadást is: „*a feltámadást csakis így érthetjük az ember új lehetőségeként, olyan szükségszerűségként, melyet várnunk kell.*”⁶⁵⁶

Az ember számára a halál által elővételezve lezárul a történelem, de nem a történelemhez való kapcsolódása, mert az a lényegéhez tartozik. A halálban való feltámadás magát a történelmet zárja le egy adott nézőpontból.⁶⁵⁷

Ratzinger logikáját követve arra a következtetésre juthatunk, hogy az ember a saját világával támad fel. A saját világ fogalom alatt az ember kapcsolatait, környezetét és mindent egybe vetve mindazt a fizikai valóságot kell értenünk, amit az ember a tér és az idő horizontjában a földi életében alakíthatott, nemesíthetett, amely által építette azt az országot, amelyet a kereszténység Isten országának nevez. A test feltámadását is ebben a horizontban szemléli, miszerint a test feltámadása azt jelenti, hogy az ember saját világával és történelmével támad fel. A dialógus, amely megkezdődött a földi életben folytatódik az örökkévalóságban. „*Abban ugyanis biztos vagyok, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem jelenvalók, sem jövendők, sem erők, sem magasság, sem mélység, sem egyéb teremtmény el nem szakíthat minket Isten szeretetétől, amely Krisztus Jézusban, a mi Urunkban van.*” (Róm 8, 38-39).

⁶⁵⁴ Uo., 360.

⁶⁵⁵ RATZINGER, *Végidő*, 190–193.

⁶⁵⁶ Uo., 193.

⁶⁵⁷ Uo.

3.3.2.3 A halál utáni állapotok

Az embernek a történelemhez való viszonya azt a kérdést is felvetheti, hogy az ember részese lehet-e már a beteljesülés állapotának, miközben még emberek élnek a földön akikkel szemben bünt követhetett el.⁶⁵⁸ Itt nyer értelmet az Egyház tisztítótűzről⁶⁵⁹ és az ember végérvényes halál utáni állapotáról szóló tanítása.

Ratzinger a pokol lényegét a dialógus szemszögéből, így foglalja össze: „*Lehetnek emberek, akik az igazság akarását és a szeretetre való készséget teljesen lerombolták magukban. Emberek, akikben minden hazugság lett; emberek, akik gyűlöletben éltek és a szeretetet kiirtották magukból. Ez félelmetes gondolat, de éppen a mi történelmünk néhány alakjában megdöbbentő módon föl lehet ismerni ilyen arcokat. Az ilyen embereket semmi meg nem menthetné, a jóság szétrombolása visszavonhatatlan (...)*“ (SS 44).

Hasonlóképpen lehet megragadni az örök életet. Ratzinger a következő definíciót fűzi hozzá: „*(...) lehetnek egészen tiszta emberek, akik hagyták, hogy Isten egészen áthassa őket, és ezért teljesen nyitottak a felebarát felé – emberek, akikben az Istennel való közösség már most teljesen meghatározza a létüket, s Istenhez menetelük csak beteljesíti azt, amit addig is éltek.*“ (SS 44). A menny az az ember végleges bevonása Isten örömébe, az igazságosság és a szeretet végső beteljesülésében.⁶⁶⁰

Ratzinger szerint feltételezhetjük, hogy a legtöbb ember nyitott Isten felé, amely az igazságban és a szeretetben nyilvánul meg. (SS 46) „*Az élet konkrét döntéseiben azonban a rosszal kötött kompromisszumok ezt elfedik – sok szenny fedi el a tisztaságot, melynek a szomja azért megmarad és a tisztaság minden alacsonyrendűségen mégis mindig újra áthatol és jelenvaló a lélekben*“ (SS 46). A tisztítótűz szenvedés amiatt, amit a földön hagytunk, de mégis az örök élet bizonyossága,⁶⁶¹ ami viszont már szenvedés mentes.

Mi fog történni az emberrel Isten ítélő széke előtt? Szent Pál szavait kölcsön véve, Ratzinger a következőképpen fogalmaz:

Ha pedig valaki az alapra (Jézus Krisztus (vö. 1Kor 3,11))aranyat, ezüstöt, drágaköveket, fát, szénát, szalmát épít, mindegyiknek a munkája nyilvánvaló lesz; ugyanis az a nap megmutatja, mivel az tűzben fog megnyilvánulni, s a tűz majd kipróbálja, hogy kinek-kinek milyen a munkája. Az, akinek megmarad a munkája, amelyet ráépített, jutalmat nyer. Az, akinek munkája elég, kárt vall; ő maga ugyan megmenekül, de csak mintegy tűz által. (1Kor 3, 12-15).

⁶⁵⁸ Uo., 196–197.

⁶⁵⁹ Vö. uo., 198.

⁶⁶⁰ Uo.

⁶⁶¹ Uo.

Erre Ratzinger a következőket mondja:

(...) az ember üdvözítése különböző formákban történhet; egyesek épülete teljesen leég; az üdvözüléshez személyesen kell átmenni a „tűzön”, hogy az ember véglegesen alkalmas legyen az Istennel való egyesülésre, helyet foglalhasson az örök menyegzős lakoma asztalánál. (...) megmentő tűz maga Krisztus, a Bíró és Üdvözítő. A vele való találkozás az ítélet döntő aktusa. Az ő tekintete előtt elolvad minden hamisság. A vele való találkozás égető tüze átalakít és megszabadít, hogy valóban önmagunkká váljunk. ... szennyezettségünk nem piszkít be minket örökre, föltéve, hogy legalább megmaradtunk Krisztus, az igazság és a szeretet felé való törekvésben. Szennyezettségünk Krisztus szenvedésében végső soron már elégett. Az ítélet pillanatában megtapasztaljuk és megkapjuk szeretetének ezt a győzelmét minden, a világban és a bennünk lévő rossz fölött. (SS 46-47).

Ennél a pontnál hangsúlyoznom kell, hogy az igazi remény - nevezhetjük boldogságnak, üdvösségnek – abban nyilvánul meg, hogy halálunk után eggyé leszünk Istennel. Szent Pál reményteli szavai prófétai jelleggel bírnak, amikor azt mondja: „(...) *Isten legyen minden mindenben.*” (1Kor 15,28). Tovább gondolva, hogy ha „(...) *Isten ítélete remény* (...)” (SS 47) akkor állíthatjuk-e, hogy Isten az embert örök kárhozatra ítéli? A hitvallásban sem található, hogy *hiszek a pokol létezésében*, mert a keresztény ember elsősorban egy irgalmas Istenben hisz. Fontos leszögezni, hogy nem Isten ítéli el az embert, hanem az ember saját magát.⁶⁶²

Lehet-e ugyanaz a sorsa a jó embernek – aki egész életében Isten igazságát kereste – és a rossz embernek – gyilkosnak és a bűnözőnek? Nem kételkedhetnénk-e így az isteni igazságosságban? A válasz erre az, hogy a rossz ember nem jut el Istenhez anélkül, hogy megtisztulna. Maga az Isten (Krisztus)⁶⁶³ az a tisztító tűz, amely tisztára mossa az embert. Ahogyan Küng fogalmaz *irgalmasságban rejtett Isten haragja* az, amely ítéli és megtisztítja az embert.⁶⁶⁴

Az elmondottak alapján úgy tűnhet, hogy az ember nem kerülhet a pokolba. Ez azt eredményezné, hogy értelmetlenné válna minden erkölcsi döntés. Az sem állítható, hogy bármely ember a pokolba kerül. A kérdés inkább úgy hangzik, képes lesz-e az ember „a világ végén” Isten színe előtt állva, elutasítani az Ő szeretetét? Ratzinger a következőket mondja:

Lehetnek emberek, akik az igazság akarását és a szeretetre való készséget teljesen lerombolták magukban. Emberek, akikben minden hazugság lett; emberek, akik gyűlöletben éltek és a szeretetet kiirtották magukból. Ez félelmetes gondolat, de éppen a mi történelmünk néhány alakjában megdöbbentő módon föl lehet ismerni ilyen arcokat. Az ilyen embereket semmi meg nem menthetné, a jóság szétrombolása visszavonhatatlan: ez az, amit a pokol szó jelent. (SS 44)

⁶⁶² KÜNG Hans, *Krédo. Apoštolské vyznání viry dnes?* (Praha: Vyšehrad, 2007), 169–170.

⁶⁶³ Vö. RATZINGER, *Isten közel van hozzánk*, 140.

⁶⁶⁴ KÜNG, *Krédo*, 172.

3.3.2.4 *Összegzés*

Összefoglalva a tárgyalt fejezetet bátran kijelenthetem, hogy a jövő az ember jelenébe csakis Krisztus által lép be. Krisztus az ember és a világ jövője, ő a történelem horizontja. Az ember minden vágyával felé irányul egyszerre objektuma a megtöltődésnek és a várakozásnak. A Krisztussal való dialógus alapján lehet csak megérteni, hogyan változtatta meg Krisztus halála a mi halálunk arculatát. Átformálta a halál negativitását, és csak a vele való viszony jogosít fel bennünket a halál utáni reményre. Az ember életének és halálának az értelméről csak akkor beszélhetünk, ha a szemünk előtt van az, amit értünk Krisztus tett. Mivel Krisztus mindannyiunk helyett elfogadta a halált, ezért a halál pillanatában lehetséges, hogy minden emberben megtalálható legyen az, ami Isten előtt értékes. Így szemlélve az ember halála pozitív tartalmat is hordozhat, abban az értelemben, hogy az élet és a halál állapotunkat Krisztus magára vette. Ebből kifolyólag az ember részese lehet az Ő halálában az Ő életének és szeretetének.

Zárszó

A dolgozatom elején elég nehéz feladatra szántam el magam, amikor megpróbáltam összekötni három olyan fogalmat, amelyekből akár külön-külön is lehetne egy dolgozatot összeállítani. Ezek a fogalmak a remény, a halál és az örök élet. Ha ezt a három fogalmat az emberi tapasztalat és az ész szemszögéből vizsgálom, akkor ezek ellentmondanak egymásnak. Ennek oka pedig az, hogy lényegéből adódóan a remény jövőorientált, a halál pedig éppen ezt szünteti meg. Egy másik nézőpontból szemlélve ezt a három fogalmat, teljesen más értelmet nyer a halál, az ember reményének a távlatában. Ez a nézőpont nem más, mint az örök élet perspektívája, egy olyan új dimenzióban, amelyet teljesen betölt a transzcendencia.

Dolgozatom során arra törekedtem, hogy bemutassam a reményről szóló gondolkodást a filozófia történelmében. A kutatásaim során fokozatosan döbrentem rá, hogy végső soron minden kor, minden gondolkodója kimondva, vagy kimondatlanul magában hordozza a vágyat egy végső kibontakozás irányába. Ezeken a pontokon ragadható meg újra és újra Szent Ágoston nyugtalan szíve. A dolgozatomban erre a valóságra szerettem volna igazán rámutatni, hogy emberi mivoltunk, intelligenciánk, értelmünk, lelkünk, testünk és szellemünk akaratlanul is egy végső értelem, kibontakozás és beteljesülés felé kiált. Minden mozzanata a vizsgált remény fogalmának azt sugallta számomra, hogy éppen azt bizonyítja ez a fogalom és a róla megfogalmazott minden gondolat, tapasztalat és igazság, hogy az ember egzisztenciájánál fogva magában hordozza a végtelen kibontakozás lehetőségét. Ez a lehetőség az ember szabad válaszában válhat valós beteljesüléssé. Ha pusztán csak a rideg törvényszerűségeket tartja szem előtt, akkor csak a pesszimista, kilátástalan és sötét üresség a „beteljesülés” számára.

Az értelemmel bíró ember viszont képes arra, hogy a törvényszerűségek mögött felfedezze azt az értelmes rendező elvet, amit a zsidó-keresztény kultúrában személyes Istennek nevezünk. Ezáltal válik az ember számára megszólíthatóvá ez az értelem és egyben önmaga az ember is megszólíthatóvá.

Ha rákérdezne valaki, hogy miért ezt a témát választottam, akkor a válaszom egyértelműen az, hogy ezt az értelmes rendező elvet a filozófiai gondolkodás révén érthetőbbé tegyem. Egy olyan korban élünk, amikor minden megkérdőjeleződik, minden viszonylagos és minden bizonytalan. Az embernek viszont természetéből adódóan kell egy biztos pont, amire támaszkodhat, amit remélhet és amire felteheti egész életét és

bizonytalanságait. Ezt a reményt akartam a dolgozatom során megvilágítani és egy olyan reménykeltő távlatot adni, amely pozitív irányba tereli a gondolkodást a reményről, a halálról és az örök életről. Ennek a távlatnak a legfontosabb mozzanata pedig éppen az, hogy az ember, mint személy túlmutat önmagán és ezáltal a remény felé irányíthatja asorsát.

(1)A remény az mindig túlmutat önmagán.

Az önmagán túlmutató reményt szeretném először összefoglalni Gabriel Marcel segítségével. Ő a reményt nem a fogalom szempontjából közelíti meg, hanem a remény tapasztalata által, amelyet így fogalmaz meg: *remélek*. Abban a kifejezésben, hogy *én remélem, hogy* két elem fedezhető fel. Ez egyrészt a *vágy*, amellyel az ember megfogalmazza azt, amit szeretne; másrészt a *hit*, hogy a vágy beteljesül. Az ember élete során kerül olyan helyzetekbe, amelyek megpróbáltatások elé állítják. Ezekből a megpróbáltatásokból, mint sötétségből keresi a kiutat, amit éppen a remény ad meg számára. Ez a remény az igazi válasz szerinte az emberi létre. A lélek mindig a fény irányába fordul, az ember adott helyzetéből való szabadulása felé.⁶⁶⁵

Marcel és a remény történelmi áttekintése alapján elmondhatom, hogy a remény sokkal több, mint egy pusztán pozitív jövővárás. A remény lényegéből adódóan összeköthető a megváltással, végső soron az üdvösséggel és az ember halál utáni életével. Ennek fényében XVI. Benedek pápa Szent Pál szavait hívja segítségül a reményről szóló enciklikájának a kezdetén: „*spe salvi facti sumus – vagyis - reményre vagyunk megváltva*” (SS 1): „*üdvözülésünk ugyanis reménybeli*” (Róm 8,24).

A remény ezáltal úgy mutat túl önmagán, hogy képessé teszi a reménykedő embert, hogy fölülelkedjen a földi valóságon. Bármilyen nehézségek és megpróbáltatások elé állíthatja az élet az embert, de mégis ennek a reménynek a fényében az ember képes felülelkedni mindezen, és valós reménnyel szembenézni a jövővel. A legnagyobb próbatétele az emberi létnek a halál tapasztalata, amin csakis a pozitív remény segítségével emelkedhet felül.

(2)A halál mindig túlmutat önmagán.

Hasonlóképpen a reményhez a születés (fogantatás) és halál is túlmutat önmagán, amely a földi élet peremének az átlépése⁶⁶⁶. Az embert mindig a test és a lélek egységeként

⁶⁶⁵ MARCEL Gabriel, *K filosofii naděje* (Praha: Vyšehrad, 1971), 87–89.

⁶⁶⁶ HALÍK Tomáš, „»Poslední věci« v křesťanské tradici”, in *Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti* (Praha: Cesta domů, 2010), 71–78, 71.

kell elképzelnünk. Ennek megfelelően nehezen képzelhető el, hogy ez az egység a halálban megszűnne. Alszeghy ebben a tekintetben a lélekről a következőket írja:

A lélek teremtését mégsem úgy értjük, hogy Isten a semmiből előhív önmagában álló valóságot, a lelket, és aztán egyesíti egy más úton létrejött anyagi szervezettel. Nincs lélek, mielőtt ember lenne, és nincs emberi szervezet, mielőtt élő, lelkétől éltetett ember lenne. Ami létrejön, az a lelki és testi síkon létező ember.⁶⁶⁷

Ezzel az idézettel, azt akartam alátámasztani, hogy az emberben, a test és a lélek kapcsolata, a lényegéhez tartozik. Ebből kifolyólag megint látszik az a klasszikus filozófiai és teológiai halál elképzelés, amely úgy határozható meg, hogy a lélek elválik a testtől. Ahogy már említettem, az ember, mint egység él és hal.⁶⁶⁸

Az Ószövetség logikáját követve az embernek nincs teste és lelke, hanem egyszerre test és lélek. A lélek test nélkül csupán egy szellem valódi létezés nélkül, és a test lélek nélkül csak holttest.⁶⁶⁹ Ha magát a *nephesh* szót nézzük, ami az isteni lehetetet (az élet lehetete; az miután a lélek vágyakozik; Isten utáni vágyat)⁶⁷⁰ jelenti az emberben, az ami élteti⁶⁷¹ és ami Istentől származik.⁶⁷² Ezért a kilehelni a lelket – ami visszatér Istenhez⁶⁷³ – a halált jelenti. Fontos leszögezni, a bibliai értelemben a *nephesh* nem a teológiai halhatatlan lelket jelenti.⁶⁷⁴ Ebből is világos lehet számunkra, hogy az ószövetségi ember az itteni élethez kötött és kötődik, ezt az életet tartja az igazi életnek, és nem álmodozik a halál utáni életről. A földön tudja megélni az ember az Istennel való közösséget, amelyet a halál megszakít.⁶⁷⁵

A halált tekinthetjük Isten színe előtt való megjelenésnek. A biblia nyelvezetében Istent látni, annyit jelent, hogy az ember már meghalt, mert élő ember nem láthatja Istent. Balthasar az Istennel való találkozást így foglalja össze: „*Isten a teremtmény végső dolga - mint Megnyert Menny, mint Elveszített Pokol, mint Vizsgáló Bírótság, mint Tisztító Tűz. Ő az, akibe a véges lény belehal, és aki által Őhozzá, Őbenne feltámad.*”⁶⁷⁶

Mi tehát a halál? Tekinthető-e a halál megszűnésnek? Elválik-e a lélek a testtől? Meghal-e a lélek a halál pillanatában? Ennek függvényében, ha meghal a lélek a halálban, hogyan fér ez össze a lélek halhatatlansága tétellel? Állítható-e, hogy a test halhatatlan? Mit

⁶⁶⁷ ALSZEGHY Zoltán, *A kezdetek teológiája* (Róma: Jezsuita kiadó, 1979), 89.

⁶⁶⁸ Vö. GRESHAKE és LOHFINK, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 84.

⁶⁶⁹ FREEDMAN David Noel, szerk., „The Anchor Yale Bible Dictionary.” (New York: Doubleday, 2009), Body.

⁶⁷⁰ HARRIS R. Laird, „Theological Wordbook of the Old Testament” (Chicago: Moody Press, 1999), Nepeš.

⁶⁷¹ Vö. SKINNER John, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (New York: Charles Scribner's Sons, 1910), 56–57.

⁶⁷² HARRIS, „Theological Wordbook of the Old Testament”, Nepeš.

⁶⁷³ FREEDMAN, „The Anchor Yale Bible Dictionary.”, Resurrection: Old Testament.

⁶⁷⁴ FOX Michael V, *JPS Bible Commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2004), Ecclesiastes.

⁶⁷⁵ FREEDMAN, „The Anchor Yale Bible Dictionary.”, Resurrection: Old Testament.

⁶⁷⁶ Balthasar In LOHFINK, *Végül a semmi?*, 121.

jelent igazából a halhatatlanság? Ezek azok a tételek és kérdések, amelyek meglátásom szerint személyes és egyéni novum-ot képeznek a téma kapcsán.

A következőkben megpróbálom megválaszolni a bevezetőben feltett és az imént megfogalmazott kérdéseket és tételeket a felhasznált irodalom és az ebből levont konklúzióim fényében.

(3)A remény és a halál az örök életre utalnak.

Az ember természete szerint az abszolútum után vágyakozik, akkor is, ha nem hisz a halál utáni létezésben, ezért olyan dolgokban keresi azt, amelyek végessége folytán nem tudják kitölteni benne azt az űrt, amit a transzcendens vágy alkot benne.⁶⁷⁷

Az Isten sokféle módon szólítja meg az embert, és ennek a következtében várja az ember választát. Ez a párbeszéd Istennel biztosíthatja az ember számára az örök életet. Erre a tényre Ratzingeren kívül más kortárs szerzők is rámutatnak. Weissmahr a következőképpen fogalmaz: „(...) az Istennel való dialogikus viszony örök életet biztosít.”⁶⁷⁸ Boros szerint: „Minket létünk leszármazása köt össze Istennel (...)” vagyis „(...) Isten a világon keresztül ajándékozza magát nekünk.”⁶⁷⁹ Végző soron Greshake is hasonlóképpen gondolkodik: Isten kapcsolatra hívja meg az embert (teremtőjét), amely önálló döntés az ember részéről. A halál nem tud diadalmaskodni ezen a visszavonhatatlanságon és elkerülhetetlenségen, mivel Isten hívása és akarata erősebb. Ezért az ember halhatatlan, nem önmagában, hanem Istennel folytatott párbeszédében, amely a teremtéskor kezdődött és az ember bűne ellenére a Krisztus eseményben folytatódott.⁶⁸⁰ Egyszerűbben elmondva, az ember halál utáni életre (érthető ez alatt „bármilyen”) való nyitottsága biztosítja azt, hogy létezése a halállal nem ér véget.

Ezen a ponton vetődik fel magának a feltámadásnak a kérdése. A zárszóban a halálhoz kapcsolódó bekezdésben úgy tűnhet, hogy a feltámadásnak nincs ószövetségi alapja. Az ószövetségi ember számára a holtak feltámadásába vetett hite későbbi eredetű,⁶⁸¹ amely Krisztus feltámadásával nyer végző alakot.

Amit biztosan állíthatok az az, hogy sem Ratzinger, sem Greshake nem tagadja a feltámadást. A kérdés sokkal inkább az, hogy mikor megy végbe a feltámadás. Ezért igaz az

⁶⁷⁷ HALÍK, „»Poslední věci« v křesťanské tradici”, 75.

⁶⁷⁸ WEISSMAHR, „A lélek halhatatlanságának kérdése”, 18.

⁶⁷⁹ BOROS, *Megváltott lét*, 11.

⁶⁸⁰ GRESHAKE, „Seele”, 1986, 146.

⁶⁸¹ Vö. FREEDMAN, „The Anchor Yale Bible Dictionary.”, Resurrection: Old Testament.

az állítás, hogy a *dialogikus halhatatlanság* és a *halálban való feltámadás* egymást kiegészítő modellek.⁶⁸²

Ratzinger a halálban való feltámadásról azt mondja, hogy időtlenítést és anyagtalanítást vonz maga után.⁶⁸³ Ennek az egyik oka az lehet, hogy a test még a halál után is egy ideig érzékelhető az általunk ismert világban. Ratzinger felfogása szerint az ember nem találhatja magát rögtön az *Isteni öröklétben* (vagyis a *beteljesülés* állapotában), mert az értelmetlenné tenné az Egyház hitét a beteljesülésben, sőt a történelmet is, amelynek van kezdete és vége. Mivel az ember tovább él a többi ember emlékezetében, tehát minden jó, és minden rossz is egyaránt. Vagyis beteljesülhet-e az ember, hogy ha még szenvednek miatta a földön és tettei (a halála után) még fájdalmat okoznak.⁶⁸⁴

A döntések által alakított és elszenvedett történelem (a világ) csupán illúzió volna⁶⁸⁵ és így a parúzia is értelmetlenné és feleslegessé válna.⁶⁸⁶ A történelem így leértékelődik, mert nincs általános ítélet, amely csak az egész világ beteljesedésekor mehet végbe. Krisztus feltámadása is cáfolja a *halálban való feltámadást*, mert akkor Krisztusnak a keresztről kellett volna feltámadnia.⁶⁸⁷

Mert, ha igaz lenne a Greshake által felvázolt elképzelés, hogy már a halálban elkezdődhet a feltámadás, ez azt jelentené, hogy Mária mennybevitelének a dogmája (*Miserentissimus Deus*) minden emberre igaz lenne⁶⁸⁸ (és így már nem lenne Mária előjoga)⁶⁸⁹, amely elfogadhatatlan Ratzinger számára.⁶⁹⁰ Fontos leszögezni, hogy a dogma csak Máriával kapcsolatban mondja ki, hogy testestül és lelkestül az örök beteljesülés állapotában van. Azt viszont nem állítja, hogy ez mással nem történhetett volna meg.

Ennek fényében Ratzinger további két kérdést fogalmaz meg: Egyrészt arra kérdez rá, hogy a halálban való feltámadás (1) a halhatatlanság tanának a visszaállításáról szól? A feltámadást olyan valakire alkalmazzuk, akinek még a testét látjuk? Itt az a probléma vetődik fel Ratzinger szerint, hogy a halál után az embernek semmilyen kapcsolódása nincs az éppen meghalt testtel. Ezáltal megszakad az ember test és lélek egysége. Ezen elmélet szerint, mivel megszűnik az anyag, milyen joggal beszélhetünk anyagságról a halálban való feltámadásban.

⁶⁸² NOCKE, „Eszkatológia”, 480; LUKÁCS, „A végső beteljesedés”, 20.

⁶⁸³ RATZINGER, *Végidő*, 175.

⁶⁸⁴ LUKÁCS, „A végső beteljesedés”, 24.

⁶⁸⁵ Uo., 22–23.

⁶⁸⁶ SCHEFFCZYK és ZIEGENAUS, *A teremtés jövője Istenben*, 102.

⁶⁸⁷ Uo., 102–103; 107–108.

⁶⁸⁸ Vö. uo., 103.

⁶⁸⁹ Uo., 103–104.

⁶⁹⁰ RATZINGER, *Végidő*, 121–122.

Másrésről arra kérdez rá Ratzinger, hogy (2) csak a (fizikai) *idő* és *időtlenség* (örökkévalóság) alternatívája létezik? Ratzinger a következő aggodalmait fejezi ki: Az embert, aki a létét az időben élte meg, egyszerűen átemeljük az időtlenségbe? Továbbá lehet-e magának az örökkévalóságnak kezdete? Tehát aminek van kezdete az nem időbeli? Ha azonban tagadjuk, hogy a feltámadásnak van kezdete, akkor az elhunyt embert már feltámadottnak kellene tekinteni. Eszerint abba a platonizmusba esnénk vissza, amelyet meg kellene cáfolni.⁶⁹¹

Ratzinger a halálban való feltámadás további kérdéses tételeit hasonlóan kritizálja: (1) Az anyag (matéria) önmagában beteljesülhetetlen, ezért Ratzinger szerint ez azt eredményezi, hogy a beteljesült ember hátrahagyja ezt az anyagot. Ez a megállapítás viszont végső dualizmushoz vezet.⁶⁹² (2) A halálban való feltámadás individualizmusa kizárja a történelem, a teremtés és a világ beteljesülését. Ezt a logikát követve szükséges feltételezni a köztes állapot létezését; (3) Az egész ember feltámadásnak az érdekében nem szoríthatjuk háttérbe a lélek fogalmát.⁶⁹³

Ad 1.: Ratzinger nem fogadja el Greshake azon érvelését, hogy kétféle beteljesedés létezik. Az anyagság, a testiség, a térbeliség és az időbeliség ebben az értelem egy konkrét ember -ben, -ren és által teljesül be. Ez ugyan úgy igaz a konkrét emberiségre.⁶⁹⁴

Ad 2.: Greshake újra hangsúlyozza, hogy azok, akik már a halálban feltámadtak, teljesen nem teljeseznek be.⁶⁹⁵ Eszerint a halál „*belépés a még befejezetlen beteljesülés folyamatában.*”⁶⁹⁶

Greshake két féle köztes állapotot különböztet meg, a halál és a világ vége között. Egyfelől *antropológiai köztes állapot* fedezhető fel, amely megegyezik az egyház hivatalos tanításával. Eszerint a lélek a halálban teljesül be, a test pedig a végső beteljesülésnél. Másrésről Greshake egy *kozmológiai köztes állapot*ról beszél, miszerint a halálban az ember kapcsolati világának egy része teljesül be.⁶⁹⁷ A teljes kozmosz pedig a világ végén teljeseedik be.⁶⁹⁸

Ad 3.: Az ember csak testestül tud Isten színe előtt állni (*Vor-Gott-Stehen*), kapcsolatban lenni Istennel, a Lélek által lenni (*Seele-Sein*). Isten a lelket halhatatlannak

⁶⁹¹ Uo., 122–123.

⁶⁹² Vö. uo., 177.

⁶⁹³ GRESHAKE, *Leben - stärker als der Tod von der christlichen Hoffnung*, 130–131.

⁶⁹⁴ Uo., 131.

⁶⁹⁵ Uo., 132.

⁶⁹⁶ GRESHAKE és LOHFINK, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 162.

⁶⁹⁷ Vö. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, 434.

⁶⁹⁸ GRESHAKE, *Leben - stärker als der Tod von der christlichen Hoffnung*, 135.

teremtette, amely testileg van megragadva. Így nehezen képzelhető el a test és a lélek újra egyesülése a beteljesedéskor.⁶⁹⁹ Ratzinger egyetért azzal, hogy a lélek nélküli test értelmetlen. Önmagában a test-lélek kapcsolat nem biztosítja az örök életet, hanem az Istennel való kapcsolat. A halálban meg kell semmisülnie az anyagnak, mert ami a halhatatlanságot biztosítja, az a lélek.⁷⁰⁰

Ezen a ponton szükségesnek érzem, hogy egy-két összefogó gondolatot közöljek az utolsó ítélettel kapcsolatban. Lohfink arra mutat rá, hogy a keresztény teológiának (eszkatológiának) szüksége van az ítéletre. Szerinte az Isten ítélete szükségszerű válasz a világban elkövetett bűnökre és szörnyűségekre. Ítélet nélkül a világ értelmét veszítené. Nem egy ember által kreált rendszer ítéli el a világot, hanem maga az élő Isten. Ez a zsidó-keresztény vallás egyediségének mondható. A végítélet kizárólag a halálban jön el,⁷⁰¹ amikor már semmi nincs rejtve Isten előtt. Itt megmutatkozik egyaránt minden jó és rossz tett. Az ember úgy fogja látni önmagát ahogyan van.⁷⁰²

Dolgozatom végén egy olyan külön fonal jelenik meg, amely éppen az értelmességre utal, amely nem, más, mint maga az értelem adó alap, amelyet a vallás nyelvén Istennek nevezünk. Isten nélkül a remény, a halál és az örök élet, értelmét veszíti. Isten nélkül a remény és a halál nem mutatnak többé túl önmagunkon, hasonlóan az örök élet is megszűnik létezni. A görög logikát követve egy *chaos* volt, amely egy *rendező elv kozmosz*-szá rendezett. Egy *arkhé*, egy kezdet, egy valóság, amelynek *végső célja* van. Az Isten, aki bizonyítottan egy személyes Isten, aki kapcsolatban van a világgal, teremtésével és nem hagyja azt magára. Egy olyan Isten, akivel az ember eggyé válik, aki felé egész létezése során halad.

Mivel Isten az élet ura, az élők Istene, ezért értelmet nyer a halálban való feltámadás. Továbbá a dolgozatban bizonyítottam, hogy a test és a lélek egymástól elválaszthatatlan. Ennek tükrében lehetetlen, hogy az ember egy bizonyos része bármilyen időre halott legyen. Összefoglalva tehát elmondható, hogy Isten az oka annak az igazságnak, miszerint az ember birtokolja a halhatatlanságot.

⁶⁹⁹ Uo., 136–137.

⁷⁰⁰ LUKÁCS, „A végső beteljesedés”, 21–22.

⁷⁰¹ LOHFINK, *Végül a semmi?*, 131–136.

⁷⁰² Uo., 131–136.

Irodalom

- ALSZEGHY, Zoltán. *A kezdetek teológiája*. Róma: Jezsuita kiadó, 1979.
- ANZENBACHER, Arno. *Bevezetés a filozófiába*. Budapest: Cartaphilus Kiadó, 2001.
- . *Bevezetés a filozófiába*. Budapest: Cartaphilus Kiadó, 2001.
- ARISZTOTELÉSZ. *Eudemoszi etika; Nagy etika*. Budapest: Gondolat, 2010.
- . *Nikomakhoszi etika*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1987.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a pokolról: Apokatasztaszisz*. Budapest: Sík S. K., 2006.
- BEINERT, Wolfgang. „Lexikon der Katholischen Dogmatik”. Freiburg: Herder, 1997.
- BÉLA, Fila. *A kegyelem beteljesedése. Eszkatológia*. Budapest: Bp.-i Pázmány Péter r.k. Hittudományi Akadémia, 1992.
- BLOCH, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013.
- BOROS, Gábor. *Filozófia*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2016.
- BOROS, János. *Immanuel Kant*. Budapest: MTA BTK Filozófiai Int., 2018.
- BOROS, László. *A halál misztériuma: az ember a végső döntés helyzetében*. Budapest: Vigilia Kiadó, 1998.
- . *Megváltott lét*. Budapest: Vigilia Kiadó, 1993.
- . *Reményből élünk, A keresztény ember jövője*. Eisenstadt, 1971.
- BROADIE, Sarah. „Soul and Body in Plato and Descartes”. *PASH Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)* 101, 1 (2001): 295–308.
- CANTALAMESSA, Raniero. „Notre soeur la mort”: *une conception pascale de la mort*. Versailles: Éd. Saint Paul, 1996.
- ČÁP, Juraj. „Smrt' člověka z axiologickéj perspektívy. Myšlienkové experimenty”. *Filozofia* 70, 2 (2015): 94–106.
- DACÍK OP, Reginald M. *Mravouka*. Olomouc: Krystal, 1946.
- DANTE, Alighieri. *Dante isteni színjáték*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1986.
- DEGRO, Imrich. „Človek v perspektíve smrti”. *Verba Theologica* 14, 1 (2008): 5–15.
- DESCARTES, René. *A lélek szenvedélyei és más írások*. Budapest: L'Harmattan, 2012.
- DRONZEK, Jozef. „Budem žit'? Filozoficko-teologický pohľad na smrt'”. *Verba Theologica* 14, 1 (2008): 23–36.
- ELŐD, István. *Katolikus dogmatika*. Budapest: Szent István Társulat, 1978.
- FOX, Michael V. *JPS Bible Commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2004.

- FREEDMAN, David Noel, szerk. „The Anchor Yale Bible Dictionary.” New York: Doubleday, 2009.
- GERŐ, Lajos, szerk. „A Pallas Nagy Lexikona”. Budapest: Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt, 1897.
- GRESHAKE, Gisbert. *Az élet vége? halál - feltámadás - lélekvándorlás*. Budapest: Új Ember, 2001.
- . *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*. Freiburg: Verlag Herder, 2016.
- . *Leben - stärker als der Tod von der christlichen Hoffnung*. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 2008.
- . „»Seele« in der Geschichte der christlichen Eschatologie”. In *Breuning, Wilhelm (Hg.) - Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, 107–158. *Quaestiones Disputatae* 106. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1986.
- . „»Seele« in der Geschichte der christlichen Eschatologie”. In *Breuning, Wilhelm (Hg.) - Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, 107–158. *Quaestiones Disputatae* 106. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1986.
- GRESHAKE, Gisbert és LOHFINK, Gerhard. *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*. *Quaestiones Disputatae* 71 köt. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1982.
- GÜNTHÖR, Anselm. *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie Band II. Spezielle Moraltheologie. Der Christ vor Gott.*, 1993.
- GYÖKÖSSY, Endre. *János evangéliuma*. Nyíregyháza: Örökségünk Kiadó, 1999.
- HAAG, Ernst. „Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht.” In *Breuning, Wilhelm (Hg.) - Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, 31–93. *Quaestiones Disputatae* 106. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1986.
- HALÍK, Tomáš. „»Poslední věci« v křesťanské tradici”. In *Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti*, 71–78. Praha: Cesta domů, 2010.
- HÄRING, Bernhard. *Das Gesetz Christi*. Freiburg im Breisgau: Erich Wewel Verlag, 1967.
- HARRIS, R. Laird. „Theological Wordbook of the Old Testament”. Chicago: Moody Press, 1999.
- HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000.
- HENNEZEL, Marie de és LELOUP, Jean-Yves. *A halál művészete: hogyan nézzünk szembe a halállal? Vallási hagyományok és humanista spiritualitás napjainkban*. Budapest: Európa, 1999.
- HIEBEL, Janina M. „Hope in Exile: In Conversation with Ezekiel”. *Religions* 8 (2019): 476.

- HÖRMANN, Karl. „Lexikon der christlichen Moral“. Kleinham: Die katholische Informationsseite der Gemeinschaft v. hl. Josef, 1976.
- JUHÁS, Vladimír. *Cirkev v medzičase*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2011.
- KAGAN, Shelly. *Death*. New Haven, CT: Yale University Press, 2012.
- KASPER, Walter. „Lexikon für Theologie und Kirche“. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2017.
- KIERKEGAARD, Søren. *For Self-Examination and Judge for Yourselves and Three Discourses*. London: Oxford University Press, 1941.
- . *Skutky lásky: niekoľik křesťanských úvah ve formě proslavů*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.
- KREMER, Jacob. *A halottak jövője. A személyes feltámadás reménye a századok folyamán*. Budapest: Szent István Társulat, 1991.
- KROUG, Wolfgang. „Das Sein zum Tode bei Heidegger und die Probleme des Könnens und der Liebe“. *zeitphilfors Zeitschrift für philosophische Forschung* 7, 3 (1953): 392–415.
- KÜNG, Hans. *Kředo. Apoštolské vyznání víry dnes?* Praha: Vyšehrad, 2007.
- . *Věčný život?* Praha: Nakladatelství Vyšehrad, 2006.
- LICHNER, Miloš. *Enchiridion: Průručka o viere, nádeji a láske: Preklad a monografická štúdia*. Trnava: Dobrá Kniha, 2016.
- LOHFINK, Gerhard. *Végül a semmi? a feltámadásról és az örök életről*, 2020.
- LUKÁCS, László. „A végső beteljesedés távlatai a mai teológiában Joseph Ratzinger teológiájának tükrében“. *Sapientiana* 7, 2014/1 (2014): 1–32.
- MARCEL, Gabriel. *K filozofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971.
- MARGELIDON, Philippe-Marie és FLOUCAT, Yves. „Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes“, 2018.
- MIKLUŠČÁK, Pavel. *Nádej v naplnenie*. Dolný Kubín: Zrno, 1996.
- MOLTMANN, Jürgen. *Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016.
- . *Minden végben kezdet rejtezik*. Pannonhalma: Bencés Kiadó, 2005.
- . *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Katolikus dogmatika: a teológia tanulmányozásához és alkalmazásához*. Budapest: Kairosz, 2007.

- NÉMETH, Gábor. „A remény a német teológiában”. *Erkölcstéológiai tanulmányok* 17 (2016): 106–122.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Emberi, nagyon is emberi: könyv szabad szellemek számára*. Budapest: Osiris, 2008.
- . *Így szólott Zarathustra*. Budapest: Osiris, 2004.
- . *Jón és gonoszon túl: egy jövőbeli filozófia előjátéka*. Máriabesnyő - Gödöllő: Attraktor, 2017.
- NOCKE, Franz-Josef. „Eszkatológia”. In *A Dogmatika kézikönyve II*, szerkesztette Theodor SCHNEIDER. Budapest: Vigília Kiadó, 1997.
- NYÍRI, Tamás. *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest: Szent István Társulat, 1977.
- . „Remény vagy halál?” *Vigília* 43, 11 (1978): 721–728.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Mi az Ember?: korunk antropológiája a teológia fényében*. Budapest: Egyházforum, 1998.
- . *Rendszeres teológia 2*. Budapest: Osiris, 2006.
- . *Teológia és filozófia: a két tudomány viszonya és közös története*. L’Harmattan: Budapest, 2009.
- PAUER-STUDER, Herlinde. *Einführung in die Ethik*. Stuttgart: UTB GmbH facultas, 2020.
<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:101:1-2020081404304834645334>.
- PESCHKE, Karl-Heinz. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 2004.
- PIEPER, Josef. *Über die Hoffnung*. Freiburg [Breisgau]: Johannes, 2006.
- PLATÓN. *Platón összes művei III*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1984.
- RAHNER, Karl. *A hit alapjai*. Budapest: Szent István Társulat, 1983.
- . *Hit, szeretet, remény: a lelki élet olvasókönyve*. Budapest: JLX, 1992.
- RAHNER, Karl és VORGRIMLER, Herbert. „Kleines theologisches Wörterbuch”. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1988.
- RATZINGER, Joseph. *A Názáreti Jézus II. A jeruzsálemi bevonulástól a feltámadásig*. Budapest: Szent István Társulat, 2011.
- . *Isten közel van hozzánk. Eucharisztia: az élet középpontja*. Budapest: Szent István Társulat, 2015.
- . *Krisztusra tekintve: a hit, a remény és a szeretet gyakorlása*. Budapest: Vigília, 1993.
- . „Túl a halálon”. *Mérleg VII*, 8 (1972): 356–367.
- . *Végidő: a halál és az örök élet kérdései*. Budapest: Jel, 2017.
- . „Zwischen Tod und Auferstehung”. *Communio* 1980, III (1980): 209–226.

- SARTRE, Jean-Paul. *Drámák I.* Budapest: Európa, 1975.
- SCHEFFCZYK, Leo és ZIEGENAUS, Anton. *A teremtés jövője Istenben: eszkatológia.* Budapest: Szent István Társulat, 2008.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Schopenhauer's sämtliche Werke: in fünf Bänden: Die Welt als Wille und Vorstellung II.* Leipzig: Insel-Verl., 1920.
- . *Schopenhauer's sämtliche Werke: in fünf Bänden: Parerga und Paralipomena II.* Leipzig: Insel-Verl., 1920.
- SKINNER, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis.* New York: Charles Scribner's Sons, 1910.
- ŠKORIĆ, Gordana. „A REMÉNY ELVE”. *Létünk* 1983, 1 (1983): 66–78.
- SOLTÉSZ, János. „A remény az Ószövetségben”. *Erkölcsteológiai tanulmányok* 17 (2016): 28–44.
- ŠPIDLÍK, Tomáš. *Věřím v život věčný. Eschatologie.* Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2017.
- SPINOZA, Baruch de. *Etika.* Budapest: Osiris, 1997.
- . *Spinoza's Short Treatise on God, Man and His Wellbeing.* London: A. and C. Black, 2014.
- . *Teológiai-politikai tanulmány.* Budapest: Osiris, 2002.
- SZABÓ, Ferenc. „A halál teológiája Karl Rahnernél”. *Vigília* XXXVII., 11 (1972): 737–744.
- . „Emberi jövő és keresztény reménység”. Budapest, 2017.
- SZANISZLÓ, Inocent-Maria. *Dekalogische spezielle Moraltheologie.* Neckenmarkt: Novum-Verlag, 2008.
- SZANYI, Norbert. „Eutanázia ako akt poslednej vôle človeka”. *Verba Theologica* 2017, 2 (2017): 58–72.
- TERTULLIANUS. *Tertullianus művei.* Budapest: Szent István Társulat, 1986.
- TOMKA, Ferenc. *Találkozás a kereszténységgel.* Budapest: Szent István Társulat, 2012.
- VAKLES, Attila. *Osobná nesmrteľnosť.* Košice: Seminár sv. Karola Boromejského, 2006.
- VERES, András. „Erkölcsteológia”. Eger, 1993.
- VORGRIMLER, Herbert. *Hoffnung auf Vollendung: Aufriss der Eschatologie.* Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1984.
- WEISSMAHR, Béla. „A lélek halhatatlanságának kérdése az emberi értelem fényében”. *Szolgálat* 49, 1 (1981): 11–20.
- . *Az emberi lét értelme: metafizikai értekezések,* 2012.
- . *Filozófiai istentan.* Budapest; Bécs; München; Budapest: Mérleg ; Távlatok, 1996.

- . „Isten léte és mivolta”. In *Teológiai vázlatok I.* Budapest: Szent István Társulat, 1983.
- . „Keletkezhet-e szellem anyagból?” *Mérleg* 2000, 1 (2000): 12–36.
- ZALTA, Edward N., szerk. „The Stanford Encyclopedia of Philosophy”. Stanford: Philosophy Department Stanford University, 2012. <<https://plato.stanford.edu/>>.
- ZAUNER, Wilhelm és SINGER, Johannes. *A remény jelei.* Bécs: OMC, 1988.

Rövidítések és további irodalom

- AA Immanuel Kant *Akademische Ausgabe* <<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>>.
- B/A Immanuel Kant *Kritik der reinen Vernunft*
- C Szent Ágoston *Confessiones*. <<http://mek.niif.hu/04100/04187/04187.htm>>.
- DCD Szent Ágoston *De civitate Dei*; Budapest : 2009, ISBN 9789636622855
- DH Henrich Denzinger, Peter Hünermann *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*; Budapest : Szent István Társulat, 2004, ISBN 9789637556111
- EE *Ecclesia de Eucharistia* II. János Pál pápa enciklikája az Eucharisztia és az Egyház kapcsolatáról
- EV *Evangelium Vitae* II. János Pál pápa enciklikája az emberi élet sérthetlenségéről
- FeT *Fides et Ratio* II. János Pál pápa enciklikája püspökeihez a hit és az értelem kapcsolatának természetéről
- FSC Szent Ágoston (*Enchiridion ad Laurentium*) *De fide (et) spe et caritate*; ford. Miloš Lichner
- GGT Gisbert Greshake – *Sterben und Tod in der Perspektive des Lebens* - Eine biblisch-systematische Skizze (az előadás kiadatlan kéziratát a szerző rendelkezésemre bocsájtotta)
- GS II. Vatikáni Zsinat *GAUDIUM ET SPES* kezdetű lelkipásztori konstitúciója az Egyházzól a mai világban
- K.M.B. Magyar Versszerző Alteregója
- KEK *Katolikus Egyház Katekizmusa*
- KEKK *Katolikus Egyház Katekizmusának Komentáriuma*
- LG A II. Vatikáni Zsinat *LUMEN GENTIUM* kezdetű dogmatikus konstitúciója az Egyházzól
- LH *Liturgia Horarum*
- MLH OHNE HOFFNUNG KEINE ZUKUNFT. *Zur gesellschaftlichen und politischen Relevanz der christlichen Hoffnung* (az előadás kiadatlan kéziratát a szerző rendelkezésemre bocsájtotta)
- MR *Missale Romanum*

- PAE *Problemi attuali di Escatologia*
 <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1990_problemi-attuali-escatologia_hu.html>.
- PH Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*
- PL A Pallas nagy lexikona
- RC1 Raniero Cantalamessa 2020 december 4 – *Teach us to count our days aright, that we may gain wisdom of heart* (PS 90:12)
 <<http://www.cantalamessa.org/?p=3890&lang=en>>.
- RC2 Raniero Cantalamessa 2021 március 12 – *Jesus Christ true God*
 <<http://www.cantalamessa.org/?p=3928&lang=en>>.
- RES Recentiores episcoporum Synodi: *Epistola de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus*;
 <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_ge.html>.
- S Alexandriai szent Kelemen *Stromata*;
 <<https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1377/versions/teppiche-bkv>>.
- SS XVI. Benedek pápa a *SPE SALVI* facti sumus kezdetű enciklika. Reményre vagyunk megváltva.
- STh Aquinói szent Tamás *Summa Theologie*
- WB1 Weissmahr Béla hangfelvétel *A lélek halhatatlanságáról 1*:
 <<https://www.mixcloud.com/jezsuitak/a-lélek-halhatatlanságáról-1-rész/>>.
- WB2 Weissmahr Béla hangfelvétel *A lélek halhatatlanságáról 2*:
 <<https://www.mixcloud.com/jezsuitak/a-lélek-halhatatlanságáról-2-rész/>>.

A bibliai könyvek rövidítése

a dolgozatban a Káldi-Neovulgáta Szentírás fordítást használtam

1Jn	János első levele
1Kor	Első levél a korintusiaknak
1Tessz	Első levél a tesszalónikieknek
2Kor	Második levél a korintusiaknak
2Tesz	Második levél a tesszalónikieknek
ApCsel	Az apostolok cselekedetei
Bölcs	A bölcsesség könyve
Fil	Levél a filippieknek
Iz	Izajás könyve
Jak	Jakab levele
Jel	János jelenései
Jn	János evangéliuma
Kol	Levél a kolosszeieknek
Lk	Lukács evangéliuma
Mt	Máté evangéliuma
Róm	A rómaiaknak írt levél
Ter	A teremtés könyve
Tit	Levél Titusznak
Zsid	Levél a zsidóknak
Zsolt	A zsoltárok könyve