

LIVIU JITIANU

## Túlvilági korrektúra a reménység küszöbén

### A múlt sírján ülve: nehéz örökség szorítójában

Joseph Ratzinger *Eschatológia – halál és örök élet*<sup>1</sup> című könyvének bevezetőjében arról írt, hogy az eschatológia ismét a teológiai gondolkodás középpontjába került.<sup>2</sup> Nem a hitbuzgóság, hanem a krízis az oka a túlvilággal foglalkozó teológiai irodalom új sikerének – állítja, legyen ez a humanizmus krízise vagy fenyegető ökológiai katasztrófa... Lényeges teológiai korrekcióra van szükség, ugyanis erőteljes hangsúlyeltolódás állapítható meg a túlvilági tanítás kapcsán – jelzi.<sup>3</sup> A hangsúlyeltolódásokat szembeállításokkal érzékelteti: míg az őskeresztény „maranatha”-t imádkozott (jőjj el Urunk!), a középkor Isten haragjának napjáról („dies Irae”) beszélt; míg a Szentírás boldog találkozást helyez kilátásba, a középkortól az ítélettől való félelem béklyózta meg az embert; az evangéliumi örömhír helyett a népmisziók „prédikációs” üzenete: „Mentsd meg lelkedet!”; a Miatyánk felhívása: „Jöjjen el a Te országod!” egyre inkább felcserélődött a „szabadíts meg a gonosztól!” kéréssel; az irgalmas atya helyét átvette az igazságos ítélőbíró; az ember üdvössége redukálódott a lélek üdvösségére.

Ratzinger diagnózisa, hibaigazítási szándéka a hetvenes évek végén, gondolhatnánk, arra motiválta a szakemberek táborát, hogy igyekezzenek az eschatológiai tételek alaposabb tanulmányozására. Néhány alapos kísérleten túl azonban ez mégsem

1 *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, in Auer, J. – Ratzinger, J. (szerk.): *Kleine Katholische Dogmatik IX*, Regensburg, 1977.

2 Uo. 17.

3 Uo. 20–23.

történt meg.<sup>4</sup> Továbbra sem sikerült tisztázni a „túlvilág” és „evilág” viszonyát. Nem kapott megfelelően kiemelt helyet az, hogy a túlvilág a számunkra bipoláris világ része: evilág és túlvilág együtt képezik az egészet. Érintkezési pontjuk az ember világa.<sup>5</sup> Egy pontban mégis: a „túlvilág” tapasztalataink, érzékszerveink számára ugyan elérhetetlen, ismerveit olyannyira az evilág jellemzőivel írtuk le, hogy teljesen „elvilágiasodott”. Amit nem értettünk belőle, azt is úgy írtuk le, mint az evilági kiegészítését: míg az „evilág”, az ember történelme *véges* – a „túlvilág”, az ember történelme istennel *végtelen*; az evilág múlandó, időbeli – a túlvilág idő fölötti, én-em Isten színe előtt, az örökkévalóságban; ismert világunk tér- és idő-kötöttségű, behatárolt – a túlvilági élet istenben határtalan; itt-létünk megosztott – ott-létünk egységes, én-ünk individuális és közösségi birtoklását jelenti. Mindez, persze, magától értetődő. Nehézségnek tudható be viszont az, hogy nem tisztázódott: milyen formában jelent a túlvilág szakítást az evilágitól. A halállal megszűnik az „itteni” – ez evidens a tapasztalat számára. Az ember-lét testi, azaz anyagi kötöttsége az általunk ismert formában megszűnik, és mégis megmarad, hisz létünk nem kizárólag szellemi természetű. Az új lét-forma viszont számunkra ismeretlen; az anyag sokrétegű egzisztálásának egy számunkra ismeretlen; az anyag sokrétegű egzisztálásának egy számunkra (még) ismeretlen formája tárulkozik fel a halálban, a test-lélek-szellem egy újfajta konfigurációjával kell számolnunk. A túlvilág „kapuja” teljesen új léthorizontot nyit meg.<sup>6</sup>

Nem sikerült harmonizálni továbbra sem a túlvilág megosztott látását: a halálon túli élet mintha két szakaszra oszlana.<sup>7</sup> Az *első* közvetlenül a halál pillanatában kezdődik: az elhunyt, halála „percében” szembesül az örökkévalósággal; megmérettetik en-

- 4 Nagyszerű kifejtéssel szolgálnak a feltámadás, halhatatlanság kérdésével kapcsolatban Greshake, G. – Lohfink, G.: *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* (= QD 71), Freiburg, Basel, Wien, 1975. Alapos munkát írt Kehl, M.: *Eschatologie*, Würzburg, 1986. Kehl a remény-teológiája horizontján írja meg eszkatológiáját. Elmar Fastenrath monumentális műve: *Grundzüge christlicher Eschatologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, St. Ottilien, 1982. Joachim Valentin *Eschatologie* munkája (in *Gegenwärtig Glauben denken. Systematische Theologie*, Karlheinz Ruhstorfer, Paderborn, München, Wien, Zürich, 2013) a jelen eszkatológiáját igyekszik szeszizálni: posztmodern, film, apokaliptika, irodalom, majd teológia, illetve teológiatörténet képezik a felvezetése elemeit.
- 5 Tudatos számomra, hogy mikor e fogalom párost „evilág-túlvilág” használok, emberközpontú, antropocentrikus világban gondolkodom. Meg vagyok győződve, jogosan teszem ezt, mert az üdvtörténet, azaz Isten története az emberiség történetében ugyancsak antropológiai irányultságú. Isten az embert szólítja meg a kinyilatkoztatásban. Önmaga emberré lesz, hogy az embert magához emelhesse.
- 6 A túlvilági „tudás”-t a vallások megvilágosodásokra, revelációkra, titkos tudásra, túlvilági hírüladásokra/ utazásokra vezetnek vissza. Mindig ez alapozta meg a vallások erkölcsstanát, misztikus tapasztalatát és tanítását. Gounelle, A. – Vouga, F.: *Mi van a halál után? Keresztény elgondolások a túlvilágról*, Pannonhalma, 2008, 6.
- 7 Uo. 7–12. A hagyományos teológia egyéni és általános eszkatológiáról beszélt ennek kapcsán.

nek tükrében; a túlvilág fényében vizsgálat alá esik az evilági. Állapota viszont nem végleges, hanem átmeneti. Ezt a szakaszt *paraszkatológia*-nak nevezhetnénk. Olyan, mint az eszkatológia előszobája.<sup>8</sup> Erre következik a *második* szakasz, mely végleges jellegű. Ez a szakasz az evilági léttel való teljes szakítást jelenti, amivel párhuzamosan egy új világ születik. Ezért nevezhető ez a szakasz beteljesült eszkatológiának.

Talán az eszkatológiai tisztázódások hiánya vezetett oda, hogy a különféle vallások által propagált túlvilágszemléletek egyre inkább keveredtek a katolikus hitvilággal. Ennek jegyében találkozunk a túlvilági lét *redukált* látásával: mintha az élet elszegényedne, összezsugorodna, redukálna az evilági élet-hez képest.<sup>9</sup> Mások *élet-többletről* beszélnek: a halál nem az élet leszűkülését vagy elvesztését vonja maga után, ellenkezőleg, felsőbbrendű intenzitást hoz az embernek, ami pozitív vagy negatív előjelű lehet. Pozitív előjellel határtalan boldogság, szenvedés- és szenvedélynélküliség a jellemzői ennek az életnek (a teljesség helyét paradicsomként, mennyországként írják le a vallások), negatív töltet esetében az ember boldogtalanságának, örök szenvedésének helye körvonalazódik (pokol). Ismét mások az *egymásmelletiség, korreláció* modelljét propagálják: eszerint az evilág és a túlvilág ugyanazon a helyen található, csak a létmód különböző. Az elhunytak nem hagyják el a világot, kapcsolatuk megváltozott az élőkkel és a dolgokkal, de nem szűnt meg. *Megosztott/dichotomikus* szemlélettel is találkozhatunk, amely a halálban a test és a lélek radikális különválásáról beszél. E modell szerint a halál nem érinti a teljes létezőt, csupán részeinek egyikét: a halandó test elvész, míg a halhatatlan lélek megmarad.<sup>10</sup> Az ötödik modell a személy *feltámadásáról* tanít. Ebben az esetben a halál a személy egészét érinti, megsemmisíti mind a testet, mind a lelket. Azután pedig egy isteni cselekedet teljes egészében újratерemti az embert. Ezzel párhuzamosan megújul a Föld is: Isten új világot teremt. Az egyén és a világ sorsa ebben a rendszerben szorosan összefügg. *Holisztikus teljességet* – föloldódást a mindenségben állít a hatodik csoport. Halálunkkal visszatérünk az *egész-be*. Így jön létre a világegyetem isteni szintézise, amelyből létünk kipattant és ahová tartozunk. Az ember lényegében megmarad, megszűnnek viszont határai, korlátai, és univerzális, kozmikus vonzatot kap.

8 Hick, J.: *Death and Eternal Life*, San Francisco, 1976.

9 Az Ószövetség seolja (a kezdeti időszakban) ilyen életről beszél: az elhunytak itt szomorú, nyomorúságos, örömtelen és reménytelen életet élnek, nem dicsőíthetik Istent, arcát sem láthatják. Kiszolgáltatottak, erőtlenek.

10 Egyesek ezt úgy értelmezik, hogy a halál megszabadítja a lelket a testtől, amely börtöne/kolonca, s mely ezek után újraegyesül saját hazájával, szellemi körével. Így a halál a szabadság boldog eseményévé lesz. Mások szerint a lélek elveszti testét, és mintegy lemeztelenedik, lecsupaszdodik, hontalanná lesz. Ezért igyekszik másik testet keresni, amivel betakarozhatik, ahová beköltözhet. A halálnak ezért ikertestvére a születés (lehet akár növényi vagy állati testbe is). Aki „lemarad”, az bolyongó lélekként él tovább.

### A negatív végtelenség narratívája: hogyan lett emberképű a pokol

Az eszkatológia optikája lassan mégis megváltozik. Egyre inkább háttérbe szorul az a klasszikus eszkatológiai modell, amelyben hangsúlyosan az evilág (tér- és időbeli kategóriák) jutott szóhoz.<sup>11</sup> Erőteljes kontúrt az a modell kap, amely a túlvilágot mint radikális felszólítást és kihívást beemeli a jelenbe. A pokol<sup>12</sup> – tisztítótűz<sup>13</sup> – menny<sup>14</sup> hagyományos képvilága azon-

- 11 Az „angyali doktor”, Aquinói Szt. Tamás, noha vázlatos, de logikailag összefüggő rendszert dolgozott ki ennek kapcsán főművében, a *Summa Theologiae*-ben (A teológia foglalatja; STh 69–99. szakasz), amelyet a katolicizmus a 20. századig megőrzött. Tagadhatatlanul leginkább ez a modell jellemző hitvilágunkra. Eszerint három hely alkotja a túlvilágot: a pokol, a tisztítótűz és a paradicsom. Ezek időrend szerint egyidejűek, térbelileg különböző tereket töltenek be. (Tamás persze kiemeli: a „tér” itt más, mint az evilági. Valahogy mégis úgy jár az ember, hogy minden óvatosságra intés ellenére egy kapott képhez társítja addigi ismereteit, és ezek szerint gondol mindent el.)
- 12 A *pokol* a kárhozottak kínszenvedésének helye. Miként az Ószövetségben a seolt, az Újszövetségben a hádeszt is a föld mélyére helyezték, az ember tehát leszáll a pokolba. A pokolnak három fő jellemzője van: (1) végleges: nincs kijárási belőle (csak kivételes, ideiglenes „kimenőt” lehet kapni, amelynek célja az „oktatás és megfélemlítés”), (2) különbségek vannak benne: az első szinten (pokol tornáca) azok találhatóak, akik az áteredő bűn miatt kárhoztak el: a Krisztus előtti nagyok, az ártatlan csecsemők és a szellemi fogyatékosok. A középkori teológia ennek kapcsán beszélt a *limbus patrorum* (az ószövetségi igazak kamrája) és a *limbus puerorum*-ról (megkereszteletlen, ártatlan csecsemők kamrája). Büntetésük – *dam* – nem kínok elszenvedése, hanem Isten boldogító színelátásától való megfosztottság. A második szinten levők a meg nem bánt bűnökért az érzékek gyötrelmét – *sens* – szenvedik el, (3) magányos hely: a kárhozottak gyűlölik egymást és irtóznak egymástól.
- 13 A *tisztítótűz* (lat. *purgatorium*) a katolikus felfogás szerint közbülső állapot a földi élet és a mennyi boldogság között. A tisztító tűz (*ignis purificationis*) nem jelent ugyan valós értelemben tüzet, mégis annyira belevésődött a tűz képe hitvilágunkba, hogy nem tudunk ettől megszabadulni. A „tisztítótűzben” a halál utáni tisztulás gondolata fogalmazódik meg, amelyben azoknak lesz részük, akik nem voltak egészen büntelenekek, de nem is vétettek olyan súlyosan, hogy az örök üdvösségből kizárják őket. A tisztítótűz alapján véve hasonlít a pokolhoz, mert szenvedéssel jár. Területileg olyannyira összefügg vele, hogy egyazon „tűz” szolgál mindkettőben. A büntetésekben viszont különbség van. A tisztítóhely metsző és kínzó melegével szemben a pokolban a kárhozottak „égető melegből erős fagyba” jutnak. A tisztulás értelme nem csupán a büntetés, hanem a jóvátétel is. A tisztulás helyéhez reménység kötődik: az egy napon megszűnik.
- 14 A *menny* vagy paradicsom az üdvözültek lakóhelye, Isten országa. A megváltottak és az angyalok lakják. Közösségi jellege van. Lényegében Isten boldogító színe látása. A középkori teológia a *visio beatifica et delectatio dei* leírás ismeri: Isten boldogító látása és a benne való gyönyörködés. A látás viszont több, mint Isten vizionálása; Isten belső életének a „megértését” is magában hordozza. A gyönyörködés pedig Isten végtelen akarására utal. A menny jellemzői: lehet közvetlenül és azonnal idejutni (kegyelmi állapot, mártírium, hitvallás), végleges lakóhely, az itt levők állandó boldogságnak örvendenek, mert közösségben vannak Istennel. A mennyben való lét kapcsán, tanítja az egyház, nem veszítjük el személyiségünket (azonosság – lényegülés). Itt is vannak fokozatok, a földön szerzett érdemeknek megfelelően, ezek viszont nem keltenek féltékenységet.

ban továbbra is uralja a hitvilágot. Az eszkatológiai tételek közül leginkább a *negatív véglegesség*, a pokol kérdése változott meg – állítja Marcus Schulze.<sup>15</sup>

Ha a változás kiindulópontját keressük, ezt leginkább a 20. század első felének transzcendentális és komunitárius antropológiájában találjuk meg. Az első az embert úgy látta, mint léttöbbletre irányult lényt, aki önmaga beteljesülését a „más”-ban találja meg. A második az embert nem csupán közösségi lényként szemléli, hanem állítja, hogy az ember alapszerkezetében kommunió: a közös emberi természet egyede, mely reprezentatív módon magában hordja az egészet (*pars pro toto*). Eltérve a „pragmatista” racionalizmustól, a lét materialista interpretációjától és szubjektivisták redukciójától, ez az antropológia az ember-lét jelenvalóságát és ennek egzisztenciális milyenségét tartja szem előtt. Ez az antropológiai fordulat érezteti hatását a keresztény eszkatológiában is, amint ezt Herbert Vorgrimler: *Die Geschichte der Hölle (A pokol története)*, és Michael N. Ebertz: *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung (Isten civilizálása. A túlvilági elképzelések változása a teológiában és az igehirdetésben)* című monográfiái is tanúsítják. A változás szellemi mentorai Hans Urs von Balthasar,<sup>16</sup> Karl Rahner és Joseph Ratzinger, akik szakítanak a hagyományos pokol-tan „extrémításaival” (H. Vorgrimler), igyekeznek rávilágítani a „pokol” szocio-hisztórikus összefüggéseire (M. Ebertz). A pokol kérdését nem ontológiai távlatokban szemlélik, hanem mint az üdv-történet *reális lehetőségét* mutatják be.

Az antropológiai korrektúra<sup>17</sup> kiindulópontja az a meggyőződés, hogy az ember az üdvösség megcélzottja és ugyanakkor hordozója is. Az üdvösség nem kizárólag „kivülről” – mint kegyelmi többlet – érkezik az emberhez; az ember nem az üdvösség, a kegyelmi kiáradás passzív „elszenvedője”. Pontosan a megváltás teológiája, dinamikája, belső szentháromságos logikája mutat rá arra, hogy az ember képes (*capax Dei*) az üdvösség aktív faktora lenni. Léte üdv-kompatibilis. Teremtett voltának maga szentháromságos isten-képűsége, amit a bűn sem tudott megrontani. Léte olyannyira nyitott a szentháromságos életre, hogy képes valóságosan, lényegesen befogadni az Isten-embert.

15 *Ist die Hölle menschenmöglich? Das Problem der negativen Endgültigkeit in der deutschsprachigen katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Freiburg, 2008, 5.

16 Különösen a *Was dürfen wir hoffen? (Mit szabad remélnünk?)* Rövid értekezés a pokolról. Apokatasztaszisz, Budapest, 2006) és a *Kleiner Diskurs über die Hölle* vitaindító írásai.

17 Gondoljunk itt elsősorban a Max Scheler által indítványozott antropológiai fejtegetésekre. Katolikus jelenséggé az antropológiai fordulat különösen Daniélou, Rahner, Balthasar, Ratzinger, Pannenberg teológiájában érezhető, akik az embert elsősorban nem mint a bukott, bűnös teremtenyt látják, hanem mint az Ige hallgatóját, az Isten-fiúság hordozóját, az üdvösség kollaboránsát.

Ez teszi lehetővé létében az üdvösség otthonává lenni, és történelmének belső átminősülését üdvtörténetté. A hamartiológiai fókuszálódástól eltávolodva, most a lét jósága, isteni irányultsága kerül a középpontba. A lét alapvető isteni-irányultsága, transzcendens dinamikája kap nagyobb hangsúlyt. Ontológiai többletként előtérbe az üdvösség kerül, mint az ember-lét kiteljesedésének helye.

Meglátásom szerint a pokol kérdésével kapcsolatban a teológusok igyekeznek a hagyományos iskolás-teológia elferdült pokol-optikáját feshatólni. Rámutatnak a pokol értelmét és mibenlétét érintő magyarázatok inkoherenciájára és hiányosságaira. A pokol léte mindeddig mintegy a mennyország, az örök boldogság kontrasztja legitimizálódott. Értelme lételesettségének, bűnösségének megtorlásában, mibenléte pedig a szenvedésben, a büntetésben állt. A kitesztottság negatív előjelű divinizálásaként is érthetnénk ezt.<sup>18</sup> Pokol-korrektúránk két síkon fut: egyrészt megbontja a pokol-formázás, pokol-plasztika gazdag képvilágát. A pokol-tan hagyományos ijesztő képei (ítélet, dies irae, a szenvedés rendkívüliségének ecsetelése stb.) ugyanis nagyon belerágták magukat a pasztorációs gyakorlat eszköztárába, amittől, érdekes módon, ma, a 21. század küszöbén sem szándékozunk megszabadulni. Persze, ez nem egyoldalú destrukció, hanem a pokolról szóló tanítás purifikációja is, azaz visszavezetése a Kinyilatkoztatás logikájához.<sup>19</sup> Nem képviselhető szakmailag, hogy a pokol létének állításán túl, milyenségét nézve erőteljesen a teológiai fantáziálgatás, hipotézisek világára támaszkodjanak elképzeléseink. A pokol ugyan transzempirikus valóság, amely

18 Divinizálást mondok, mert örök voltának állításával, az önmagában álló rossz önállósulásával mintegy isteni tulajdonságot kap. A teológusok számára persze egyértelmű volt, hogy az örök, az örökkévalóság kizárólagosan isteni jelző, léttulajdonság. Ezért, mondja Balthasar, itt az örökkévalóság sajátos értelemben vett használatáról beszélhetünk. (Balthasar, H. U. von: *Mit szabad remélnünk?*, i. m. 108.)

19 Az egyházi tanítás nagyon szűkszavú a pokolról szóló tanítás kapcsán: csak néhány zsinati kijelentés szolgál eligazítóként ebben a kérdésben. (A pokolról szóló hivatalos tanításunk tétélei megtalálhatóak a Denzinger, H. – Hünermann, P.: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Bányterenyé, Budapest, 2004, témakörök szerinti mutatójában (M 3D: Az ember elvetése), kitérve a pokol léteire, lényegére, és rámutatva az elkárhozás okaira.) Talán ezzel is magyarázható, hogy a sporadikus teológiai állítások a „hétköznapi hit” szintjén összefonódtak a népies hagyománnyal, „paraszt-teológiával”, amit sokkal inkább lehetne a primitív vallásosság, a mítosz, a folklór szempontjai szerint elemezni, mint hogy állításait teológiailag komolyan venni. A pokol margóján íródott túlvilág-prédikációkban a hithirdetők gyakran visszaélhettek azzal, amit „végső igazságoknak” neveztek. A pokol-téma rendkívüli eszköznek számított az üdvösség felé vezető út kontúrjának „erőszakos” megrajzolásában. Ezt a helytelen gyakorlatot joggal nevezte Jean Delumeau „a félelem pasztorációjának”. (*La péché et la peur. La culpabilisation en Occident: XIIIe-XVIIIe siècles*. Párizs, 1983). A hivatkozás helye: Sesboué, Bernard SJ: Örökkévaló-e a pokol?, *Mérleg*, 2003/2. <http://www.artishock.de/merleg/artikel/232ta1.htm>. Utolsó letöltés: 2011. október 16.

milyenségének leírására csak az analógiás beszéd, a metaforák és hasonlatok világa alkalmas; kevésbé megfogható a gondolkodás számára, legfennebb mint a lét gondolásának oppozíciója, a negativitásának abszolút állítása, anélkül, hogy az állítás tartalma megfogható lenne; nem képezi a teológiai tudás tárgyát sem;<sup>20</sup> hermeneutikai kulcsa, értelmezője maga Krisztus. Mibenléte tehát csakis a hit fényében világható meg. A pokol szó szoros értelemben a hit titkai közé tartozik.<sup>21</sup>

A korrektúrára igenis szükség volt. Fontos volt a pokolról szóló kérdésfelvetéseket teológialag helyes mederbe terelni.<sup>22</sup> Úgy tűnt ugyanis, hogy a pokol az üdvösség egyenrangú ellentétülévé nőtte ki magát. Gyakran mechanisztikus értelmezésével is találkozhattunk: „a kárhozat az üdvösséget szolgálja”,<sup>23</sup> segít felismerni az üdvösség kettős útjának negatív oldalát, és a jó útra ösztönöz.<sup>24</sup> Mintha a „jó” reflexív pontja lenne a „negatívum”; amolyan viszonyítási pont, mely a „jó” nagyobb értékelését eredményezi. Szotériológiai pontosítást kellett ennek kapcsán tenni: Isten és az általa felkínált és akart boldogság (mint a

20 Semmilyen kijelentés nem értelmezhető mint tény-híradás vagy „anticipált riport” – mondja Rahner, K.: Schuld – Verantwortung – Strafe in der Sicht der katholischen Kirche, in *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1968<sup>2</sup>, 246; Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in *Schriften zur Theologie* IV., Einsiedeln, Zürich, Köln, 1967<sup>5</sup>, 401–428, 414.

21 Lessius, L.: *De perfectionibus moribusque divinis opusculum*, Liber XIII. Caput 25, Freiburg, 1861, 453; Scheeben, M. J.: Die Mysterien des Christentums, in *Gesammelte Schriften* II., Freiburg, 1941, 573.

22 A teológia helytelen útra való térésének kiindulópontja a platonizmus, illetve az ebben gyökerező tanítás, amelyet leginkább Szt. Ágoston írásaiból ismerünk. Ágoston „borúlátó, szó szerinti és általánosító értelmezése” – jelenti ki Bernard Sesboué, s ez nagyban befolyásolja, sajnos negatív értelemben, az utókort. „Ágoston sajnálatosan nyugtalanító tételeket tart fenn az eleve elrendelésről és a *massa damnatával*, az emberek nagy részének elitelt tömegével szembeállított kiválasztottak csekély számáról is.” Ezt leginkább az Isten Városának XXI. könyvében látom megalapozottnak. Ágoston a teológiai fantázia világából táplálkozva, tudni véli azt is, amit az evangéliumok nem állítanak, mint pl. a pokol igen népes voltát. (Hogy mekkora? Hogy mennyien vannak ott? – erre is találunk „konkrét” információkat a teológiai irodalomban: egyesek nem több, mint ezer-milliónyi embert tudnak a pokolban, mások szerint a pokoli ketrec pedig egy jó német mérföld, ismét mások százezer mérföldben gondolkodznak, a benne levők ugyanis nem kényelemben élnek, hanem össze vannak préselve, mint a szőlőszemek a présben vagy a heringek a hordóban, a téglák az égetőkemencében.) Ágoston öröksége továbbgyűrűzött a teológiában. Petrus Lombardus is konkrét információkkal szolgál: állítja, a kárhozottak kínjainak látványa távolról sem szomorítja el a kiválasztottakat, sőt, csak azok dicsőségét növeli. Még az „angyali doktor”, Szent Tamás is azt mondja, a kiválasztottaknak *per accidens* (de nem *per se*) öröme válik a kárhozottak kínjainak látványa, amelyekről ők megszabadítottak, s melyek az isteni igazság beteljesedését jelentik (*In IV. Sent.* D 50, q. 2a 4s 3).

23 Scheffczyk, L.: Allversöhnung oder endgültige Scheidung? Zum Glauben an den doppelten Ausgang der Menschheitsgeschichte, in Breid, F. (szerk.): *Die letzten Dinge*, Steyr, 1992, 97.

24 Scheffczyk, L. – Ziegenaus, A.: *Katholische Dogmatik VIII.: Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*, Aachen, 1996, 205.

lét teljességének kondicionalitása) az ember számára elsődlege-  
sek. A poklot, mely az üdvösség szempontjából a lét szétesését  
jelenti, megelőzi a teljesség és a beteljesedés gondolata. A meg-  
váltás dinamikájában első helyen az üdvösség egyetemes meg-  
hirdetése áll, amelynek garanciája maga Isten, aki megszólította  
az embert (önközlés = létteljesség tendenciája) és meghívta élet-  
közösségében (= a komunitáris irányultság). Ehhez kapcsolva a  
„pokol” csak mint relacionális jelenség jöhet számításba, azaz  
csak mint az üdvösség árnyékában álló valóság, mint az üdv-  
háztartás szekundér tartozéka.<sup>25</sup> A lét kettős kimenetelének: üd-  
vösség – kárhozat egyenértékű állítása tehát nem legitimizálható  
teológiaiilag. Nem képviselhető, hogy a menny és a pokol a lét  
kimenetelének *egyenrangú variánsai* lennének, vagy mint *egzisz-  
tenciális célopciók* egymás mellé állíthatóak.<sup>26</sup> (Ez csak mint gon-  
dolati alternatíva elképzelhető.<sup>27</sup>) Mindeddig az iskolás teológia  
mintha a lét kettős kimenetelének variánsaiként „egyenrangú-  
nak” ítélte volna meg.<sup>28</sup> Határozott álláspontot képviselnek ez-  
zel szemben a jelzett teológusok, akik gondolatait nagyszerűen  
foglalja össze Romano Guardini, rávilágítva, hogy a lét „vége”  
Istennel fenntartott hely, az ítéletben, az Istennel való találko-  
zásban „teljesedik ki a megváltás”.<sup>29</sup> Ugyanakkor, szükséges volt  
az eszkatológia helyes betájolása is. Azon kérdésekkel szem-  
ben, amelyek mindeddig fontos szerepet kaptak, mint például  
lét-állapot-e vagy képletes értelemben vett hely a pokol, avagy a  
pokolbeli szenvedés mibenléte az isten-látás hiányából fakad-e,  
vagy pedig az istentelen „más”-ság tölti el az embert negatív lét-  
tartammal, más kérdések kerülnek előtérbe, mint a szabadság, a  
létkiteljesedés, a megváltás dinamizmusa és univerzalitása, vala-  
mint a remény teológiája. Helytelen volna persze, mindezt úgy  
beállítani, hogy a 20. század lenne az eszkatológiai korrektúrák  
aranykora. A jelzett teológiai szűklátókörűség és szotériológiai  
redukció korrektúrájára korábban is vállakoztak a teológusok.  
Az eszkatológia legismertebb hipotézise a mindenség egyetemes

25 Elképzelhetetlen ugyanis a menny nélkül, míg ez pokol nélkül is adott – jelzi Finkenzeller, J.: *Eschatologie*, in Beinert, W. (szerk.): *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik* III, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1995, 642.

26 Ekkleziológiai keretben sem emelhető egyazon lét-rendre a menny a pokol-  
lal. Az Egyház az üdvösség egyetemes szentsége. Életere nem folyik a negatív megsemmisülés felé. Mutatja ezt az is – amint ezt a kánonjog tükrözi –, hogy nincs a szentté avatással párhuzamosan kárhozott „kanonizáció”, vagy maga az exkommunikáció sem jelent kárhozatot (Mörsdorf, K.: *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Bd. III: *Prozess und Strafrecht*, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1979<sup>11</sup>, 340.), s nem érinti az üdvösség lényegét (Rees, W.: *Die Strafgewalt der Kirche. Das geltende Strafrecht – dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte*, Berlin, 1993, 87k.).

27 Platon, *Gorgias* 523E, *Phaidon* 81E és 83E, 248D, *Az állam* 614B.

28 Diekamp, F. – Jüssen, K.: *Katholische Dogmatik* III., 451.

29 *Die letzten Dinge. Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit*, Würzburg, 1940, 79.



„helyreállításá”-ról (= apokatasztázisz) ebben az összefüggésben született meg.<sup>30</sup>

Nehéz teológiai feladatnak mutatkozott a pokol lényegét meghatározni. Nem-teológusok számára vagy a nem igényes szakmaiság számára egyszerűbb a kérdés. Meghatározási kísérleteik az emberi magatartás valamilyen negatív megnyilvánulásából indulnak ki. Jean-Paul Sartre levetkőzteti a fogalmat eszkatológiai ruházattól, és történelem-immanens fogalmat alkot belőle: az elidegenedést, a megtépázott emberi kapcsolatvilágot minősíti pokolnak. „A pokol a mások” – jelenti ki.<sup>31</sup> Marcel Jouhandeau „a tagadás sátáni gyönyörét” érti alatta.<sup>32</sup> A kiüresített transzcendencia körítésében pedig, „olyan ország, ami fölött Isten nem rendelkezik”.<sup>33</sup> Könnyebbséget jelent az ilyesfajta definíciókat szem előtt tartóknak, hogy a „pokol” nem kényszerít semmiféle számadásra egy felsőbb, isteni instancia előtt, legfennebb a közösségi etikai viszonyulások profilálását vonja maga után. Ennek lesz mintegy záróköve az, hogy sokak már nem is tartják fontosnak: „Ne foglalkozz velem! Az örök életben képek és fogalmak nélkül kell hinni.”<sup>34</sup> Ezen „profán” definíciók kétségtelenül segítenek a pokol tisztán látásában. Jelentős Karl Rahner pokol-meghatározása: A skolasztikus teológia örökén állva, számára a pokol „az istentől való elfordulás végleges állapota, személyes ellenkezés az isteni renddel szemben és a teremtetett valóságok felé való odafordulás”.<sup>35</sup> A pokol ugyanis megbontja az ember személyi és közösségi integritását, szentségét (etikai dezoláció) és családi viszonyát (Istennel és a kozmosszal). Ezt egészíti ki Joseph Ratzinger pokol-interpretációja, világos teológiai distinkciója. Eszkatológiai fejtegetéseiben a pokol három értelmezési módját tartja lehetségesnek: 1) Egzisztenciális olvasatában<sup>36</sup> a pokol nem a túlvilági létre utaló valóság. A tér- és időbeli kategóriákon belül lokalizálható. A jelenvaló-

30 A hipotézisről tételesen először Órigenész beszél, de sokan mások is magukénak vallják, mint Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely, Vak Didümosz, Evagriosz Pontikosz, az antióchiai iskola követői: Tarszoszi Diodorosz, Mopszvesztiai Theodórosz, majd Szent Maximosz és Johannes Scotus Eriugena. Modifikálva, kiemelve „a mindenkit magába foglaló egyetemes reménykedést” a kortárs teológia „legkiválóbb társasága” – amint ezt Balthasar állítja – is efelé hajlik: így E. Przywara, H. de Lubac, M. Blondel, Ch. Péguy, G. Marcel, de W. Kasper, J. Ratzinger, G. Greshake, H. Verweyen, R. Guardini vagy K. Rahner is. (Balthasar, i. m. 122–123.)

31 *Gesammelte Dramen*, Reinbek bei Hamburg, 1969, 1.

32 Bédier, J. – Hazard, P. – Martino, P.: *Littérature française* 2, Paris, 1949<sup>2</sup>, 444.

33 Balthasar, H. U. von: *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien, München, 1956, 179.

34 Zahrnt, H.: *Wozu ist das Christentum gut?*, München, 1977, 215.

35 Rahner, K. – Vorgrimler, H.: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg Basel Wien 1961, 102.

36 *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, 248.

lét tartozéka, és ebben a keretben elveszíti sajátos vallási kapcsolódását, ugyanis függetleníthető mindennemű vallástól vagy morális követelménytől. Lényegében „magány”, a „szenvedés legbensőbb magja”. 2) Tanatológiai-üdv történeti értelmezésében<sup>37</sup> a pokol poszt-mortális realitás (kötődik a Hádész és Seol világához), de nem azonos a „végleges Nem-mel”. Ez a reménység tárgyát képező pokol, amelynek státusa nem örökkévaló.<sup>38</sup> 3) A megrögzöttség, a kárhozat pokla lenne a harmadik kategória, ami az „akart önmagába-zárkózás”,<sup>39</sup> a „visszavonhatatlan károsodást” okozó valóság,<sup>40</sup> végső soron az „örök kárhozat”.<sup>41</sup> Ratzinger e három pokol-olvasatot látja az emberiség történetében ilyen vagy olyan derivációkban megjeleni.

### Szabadság és reménység mint teológiai feladat

A poklóról szóló teológiai diszkurzus egyik kulcskérdésévé a szabadság kérdése lett. A pokol-dogma ugyanis a lét zátonyra futásának reális lehetőségéről beszél, amely szabad önrendelkezésben és Isten szabad visszautasításában nyilvánul meg. H. Krings állítása szerint az Újkor számára a *humánium* megnyilvánulása lényegében a szabadság kérdéséhez kötöttén érhető tetten.<sup>42</sup> Úgy is mondhatnánk: antropológiájának kulcskérdése a szabadság. Benne rejtőzik a humanitás *programja*, és talán ezért az Újkor küszöbétől a legnagyobb kihívást jelentette.<sup>43</sup> Alaptételként állítható: semmilyen „tudás- és cselekvésrend” nem el-

37 Uo. 242.

38 *Eschatologie, Tod und ewiges Leben*, i. m. 178.

39 *Einführung*, i. m. 249.

40 *Eschatologie, Tod und ewiges Leben*, i. m. 178.

41 Uo. 176.

42 Krings, H.: 'Freiheit' szócikk, 99., in uó: *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg, München, 1980, 99–130.

43 Thönissen, W.: *Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik*, Mainz, 1988, 165. Sokak számára nem véletlenül a Újkor éppen a kereszténységgel és a teológiával szembeni magatartásból forrászik. Blumenberg, H.: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt, 1983<sup>2</sup>. Ennek kapcsán meg kell jegyezni, hogy az Újkor önértelmzését redukálni a kereszténységgel szembeni magatartásra túl könnyelmű állításnak tűnik. Ezt támasztja alá W. Pannenberg is: *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, in uó: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen, 1976<sup>5</sup>, 114–128, itt: 114. skk. Persze, a kettő szembenállása sem tagadható, amint ezt J. Schwartländer is kiemeli: *Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche*, in uó: *Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche*, München, Mainz, 1977, 15–57, 24.

fogadható, amely nem kompatibilis a szabadság kérdésével.<sup>44</sup> A pokol teológiájának kontextusában jelentős kérdéssé válik, hogy mennyiben lehetséges az ember szabadon választott örök kárhozata? Képes az ember szabadon olyat tenni, amely létének radikális szétesését okozza? A szabadságot ugyanis mint a lét kiteljesedésének helyét értelmezzük. Mint a lét pozitív hordozóját nem lehetséges, csak mint elferdült valóságot a rosszal, a negatívummal kapcsolatba hozni. Ez okoz a teológus számára fejtörést. És hogy mennyire nehéz helyzetbe került a teológia, mutatja az is, hogy az Istennel, a Jó-val való végleges szembefordulás valóban megvalósul-e, arról az egyházi megnyilatkozások<sup>45</sup> nem rendelkeznek. A következetes gondolkodás számára azt sem könnyű eldönteni, hogy a kárhozat reális lehetősége *csupán* az ember időbeli létét érinti,<sup>46</sup> amellyel egy életen át meg kell küzdenünk,<sup>47</sup> vagy csupán egy absztrakt lehetőség (O. Karrer),<sup>48</sup> amelyet nem

44 A vallás világában a személy abszolút szabadsága a keresztény tanítás teonóm világertelmezésének tükrében óriási kihívást jelentett. A szabad embert állítani a történelem középpontjába – ebből a megokolásból – kritikus magatartásba ütközött. A „heteronóm doktrinalizmus” diszkreditálná a teológia tartalmát – vélték a teológusok. Pröpper, T.: 'Freiheit' szócikk, in NHtG I, 374–403, 397. Mégis azt kell állítanunk, hogy a (modern) szabadság gondolata a kereszténység és az Újkor érintkezési felületén kristályosodik ki. A teológia ugyan – küldetésstudatából kiindulva – feljogosítva érezte magát arra, hogy kritikát gyakoroljon a szabadság fogalmára, mégis igyekezett elfogadható választ adni a szabadság kérdésre. Alapvetően két úton indult el. Egyrészt úgy látva az újkori szabadságtörekvést, mint a keresztény kinyilatkoztatott értékektől való eltérést, kardoskodik a teokratikus világnézet restaurációja mellett. Ezen törekvés „végterméke” egy ún. integralisztikus egyházkép. A kérdéshez: Kasper, W.: *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, in Mieth, D. – Weber, H. (szerk.): *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube*, Düsseldorf, 1980, 17–41, 31; uő: *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewusstsein von Freiheit und Geschichte*, in: J. Schwartländer (szerk.), *Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung*, 232. skk, itt: 285. skk. Nem akart változást, hanem a meglévő értékek felé fordulást javasolta. Másrészt arról beszéltek, hogy az újkori szabadságfogalom végső soron a keresztény szabadságideál „világi” megfogalmazása. Ertelmezésükben nem egy „új”, hanem egy szekularizált „világi teológia” született meg. Metz, J. B.: *Zur Theologie der Welt*, Mainz, 1973, 16. Mindkét út helytelennek bizonyult. Az első szembekerült az újkori szabadságtörekvésekkel, nem ismerte fel ezek jelentőségét. A második szem elől tévesztette az Újkor „emancipatorikus impulzusát”, amely alapvetően az egyház és az állam szétválására törekedett, elhatárolva egymástól e kettő célját és működési elveit. A harmadik, a „korrespondencia” útja (Thönissen, i. m. 167.) az „analogikus gondolkodás” mentén indul el, amely értelmében az önanonosság és a különbözőség (identitás és differencia) realitásából kell kiindulnunk. Ezután beszélhetünk a kölcsönösség elvének érvényesítéséről: az etikai-jogi szabadságfogalmat összebékíteni a kereszténység szabadságideáljával, anélkül, hogy a különbözőségeket feloldanánk (Schwartländer, J.: *Rückblickende Einführung*, in uő (szerk.): *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube*, 7–35, 23).

45 Rahner – Vögrimler: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, i. m. 174.

46 Nocke, F.-J.: *Eschatologie*, in Schneider, Th. (szerk.): *Handbuch der Dogmatik II.*, Düsseldorf, 1992, 473.

47 Himbach, J.: *Himmels Glaube und Höllenangst. Was wissen wir vom Leben nach dem Tod*, 50.

48 Scheffczyk: *Allversöhnung oder endgültige Scheidung?*, i. m. 117.

tudunk reálisan megfogni. Nem véletlenül jó néhány teológus e kérdésből kiindulva elképzeldhetetlennek tartja, hogy a véges ember olyan döntést hozhat, amely örök kárhozatot eredményez, és ezért minden ember üdvösségében reménykedve állítják a pokol ürességét.<sup>49</sup> Sokan, ezzel szembehelyezkedve, visszautasítják azt, hogy a pokol „csupán” reális lehetőség lenne. Veszélyt látanak abban, hogy ez a pokol valós voltának tagadását jelentené.

A pokol kérdésének realitáslehetősége válik a legvitatottabb kérdéssé. A *reális lehetőség* akkor adott, „ha egy történésnek vagy eseménynek az oka annyira teljesen jelenvaló, hogy csak egy meghatározott feltételre/lehetőségre [Anlass] van szükség, hogy az esemény bekövetkezzen”.<sup>50</sup> Szükséges tehát az ok teljes megléte.<sup>51</sup> Természetesen az is fontos, hogy a lehetőségessé tevő (= megvalósító ok) is valóságos legyen, amely a valamivé-válás folyamatában mint ható-ok jelentkeznek, és lehetővé teszi, hogy a *csupán* lehetséges most már realitássá legyen. A pokol ennek függvényében két szempontból lehetséges: (1) „*possibile intrinsece*” – az emberi természet intellektuális és akarati szabadságának köszönhetően lehetséges; az emberi természet ambiguitásában gyökereznek: belső képességünk az, hogy tudunk választani, szabadon dönteni az adott lehetőségek, valóságok között; (2) „*possibile extrinsece*” – amennyiben a szabadság elvéthető a még-nem-a-teljesség-állapotában-levő ember számára. A véglegesség jegyével bíró önrendelkezés, önbirtoklás állapota ugyanis még nem adott. Ez a lehetőségesség az emberi szabadságot „kívlről” érinti, és az ember „tökéletlenségéből” forrásokozik.

Balthasar a kárhozat lehetőségét a szabadság szempontjából közelíti meg és ennek isteni premisszáira világít rá. Minden pokolról szóló szentírási szöveg határozottan Isten egyetemes üdvözítő akaratára irányítja a figyelmet. A pokol-szövegek direkt kapcsolódnak az üdvösség meghirdetéséhez. A szentírási példázatok az emberi létezés alapvető kockázatára utalnak. Mégis őket leginkább úgy kell értelmeznünk, mint szabadságra fölhívó „fontos figyelmeztetéseket”, amelyek arra irányítják figyelmünket, ami létünket szabadságában és szabadságunkon keresztül veszélyeztetik, és amit le kell küzdenünk.<sup>52</sup> Balthasar

49 Balthasar, H. U. von: *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 9.

50 Scheffczyk, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung?*, i. m. 117. sk. A szabad, esetlegesen bekövetkező események ontológiai státusa – állítja Fr. Stegmüller –, ontológiai struktúrája olyan, mint a futuribile-ké („sciencia media” szócikk, in *ThK* 9, 551).

51 *Possibile adequate sumptum est possibile intrinsece simul et extrinsece* (Bauer, L.: *Metaphysik*, München, Kempten, 1923<sup>2</sup>, 67).

52 Erre figyelve az az ember benyomása, hogy formai ellentmondással van dolgunk. A pokol kérdése a túlvilágban lokalizált, a hozzá kapcsolódó felhívás viszont az ember jelenvaló létét érinti. Dialektikus feszültséget kellene látnunk a kettő között? Hogyan tudjuk a pokol valóságával számolva megőrizni a mindenki meghívottságában gyökerező, mindenkit magába foglaló egyetemes reményt? Az eszkatológiai jövődőről tett kijelentéseket komolyan kell venni, mint olyan valóságokat, amelyek az erkölcsös jelen profilját igazítják?

világos és határozott álláspontot képvisel: keresztény kötelességünk reménykedni mindenki üdvösségében.<sup>53</sup> Univerzális üdvreménységről beszél.<sup>54</sup> Azoknak, akik kitartóan ragaszkodnak a kárhozat reális lehetőségének megvalósulásához, azt javasolja, fordítsák meg a pokolról szóló állítások irányát: a másokat illető elkárhozás lehetőségének állítását, a poklot érintő *affirmációt* váltsák fel az őket érintő kárhozat lehetőségének variánsával. A pokol kérdésének ugyanis ön-*reflexív* valósággá kell magát kinőnie: biztosan csak azzal számolhatok, hogy én elkárhozok. Nem másokról van tehát szó a túlvilági lét-kockázat tárgyalásakor. Gyakran elfelejtjük – mondja Balthasar –, hogy e figyelmeztetések mindannyiunkra vonatkoznak. A pokol lehetősége nem a másokról szóló értekezést jelenti, hanem minket érintő személyes. Hansjürgen Verweyen sokatmondó kijelentése cseng a fülemben: „Aki számol azzal a lehetőséggel, hogy rajta kívül akár csak egyvalaki is örökre elkárhozik, az nem tud fenntartás nélkül szeretni.” A remény a keresztény evangélium tükrében a „legnagyobb követelmény az emberrel szemben”, valóságos „szembenezés a kereszt igéjével”, amely által mindannyian meghívást kaptunk az üdvösségre.<sup>55</sup> Aki tehát nem az egyetemes reménység elkötelezettje, az szembehelyezkedik a megváltás univerzális voltával. A remény ugyan nem szünteti meg a pokol reális lehetőségességét, de mégis arra készlet, hogy „a gonoszság titkát” nyitva hagyjuk mint lehetőséget arra, hogy „az ember szubjektumként radikálisan és végleges elszántsággal nem-et” tud mondani Istenre, figyelembe véve azt, hogy a „nem” sosem egyenrangú az „igen”-nel! A „nem” ugyanis mindig az „igen”-től kölcsönözi létjogosultságát. Míg az „igen” létteljességet, a „nem” a lét szételését, „minusz”-t eredményez a lét házatáján.<sup>56</sup> Az igen-nem kockázata (Ratzinger szavaival „a szabadság rizikója”<sup>57</sup>) mindig

53 Balthasar: *Kleiner Diskurs über die Hölle*, i. m. 43. Hasonló gondolattal találkozunk Szt. Tamásnál is, aki a szeretet egyetemességéből a remény egyetemességére következtet: Mandonnet, *Opuscula omnia* IV. 466. Maga Ciprián is ezt a véleményt képviseli: *De dominica oratione* 8. Ford. R. Korzenszky, in Vanyó L. (szerk.): *Szent Cyprianus művei*, Budapest, 1999, 351.

54 Lényegében azok ellen lázad föl, akik „tudni” vélik, hogy nagyszámú kárhozott létezik (Hermes, G.: *Ist die Hölle leer?*, *Der Fels* 9 (1984) 250–256; Schauf, H.: *Die ewige Verwerfung in neueren und älteren kirchlichen Verlautbarungen*, *Theologisches* 178 (1985) 6253–6358; Schamoni, W.: *Die Zahl der Erwählten*, 1965), s helytelen tanításnak minősítvén elutasítják az állítást, mely szerint „jogunkban áll mindenkiért reménykedni”. Ezt a táborni illeti H. Vorgrimler az „*infernalisták*” jelzővel: *Geschichte der Hölle*, München, 1993, 344.

55 *Christologische Brennpunkte*, Essen, 1977, 117–133.

56 Ezen gondolat iniciátora Maurice Blondel (*L'Action*, 1893), de hasonlóképp gondolkodik Gabriel Marcel is, aki hangsúlyozza: a remény mindig univerzális jellegű, e nélkül elveszíti erejét (*Structure de l'Espérance*, Paris, 1951, 80; *Homo viator*, Paris, 1944, 90–91). Rendkívüli jelentőségű ennek kapcsán Charles Péguy *A remény titkára nyíló kapu* című munkája is.

57 *Das Ende der Zeit*, i. m. 29.

ahhoz a hitbeli meggyőződéshez kell kapcsolódjon, amely szerint „a világ és a világtörténelem egésze *ténylegesen* beletorkollik [...] Isten életébe”.<sup>60</sup> Két hitbeli meggyőződés szinopszisaról kell beszélnünk: (1) Isten az emberiség nagy családjának egyetemes üdvözülését akarja, mindenkit megszabadít, megvált egyszülött Fiában, Jézus Krisztusban, és (2) keresztény hitünk szerves tartozéka az a reménység, amely lehetővé teszi az üdvösséget mindenki számára.

Megszívlelendő ennek kapcsán a rahneri reménység-teológia: a remény képes az emberi itt-lét egzisztenciális megvilágosodását, a lét-megértés-felsejlését eszközölni és lehetővé tenni.<sup>61</sup> A remény embere ugyan a maga világban-való-létében az egzisztenciális szituációk kiszolgáltatottja, mégis szabadon Istenre bízta magát. Kiszolgáltatottsága transzcendentális nyitottságán keresztül átlendül a reménység küszöbén.<sup>62</sup> Mondhatni, hogy az isten-kapcsolatból táplálkozó reménységben bontakozik ki az ember teljes „ön-megvalósulása”.<sup>63</sup> A reménység: remélni abban, aki meghívott az üdvösségre, szolgáltat reális alapot az ember „abszolút méltóságának”.<sup>64</sup> A reménység olyan „önmegvalósítási instancia”, amit maga Isten sem ugrik át.<sup>65</sup>

Láttuk az eddigiekben, hogy a pokolról szóló tanítás a 20. századi teológiai antropológia tükrében két lényeges kérdéshez kapcsolódik: a szabadság és a remény teológiájának függvényében kerül értelmezésre. Az eszkatológiai menny-pokol-diász úgy jelennek meg, mint „lét-variánsok”, mint az emberi szubjektum „végleges állításának”<sup>66</sup> lehetősége „önmagának igent vagy nemet mondani”.<sup>67</sup> A választás, illetve a lehetőség szabadsága az önmagammá válás és egyúttal az Istennek adott válasz szabadsága.<sup>68</sup> Az „Isten elleni döntés lehetősége” valóságos – mondja a 20. század egyik legnagyobb keresztény gondolkodója –, adott tehát az abszolút ellentmondás lehetősége. Ebben mutatkozik meg a „gonoszság rejtélye”, szemben azzal a „szent misztériummal”, amely a „teljes közelségben akarja átadni magát” Istennek. A pokol a teremtett szabadság természetében rejlő kockázat. Az em-

60 *A hit alapjai*, Budapest, 1983, 122, 472.

61 Rahner: *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, i. m. 401–428; *Das Argernis des Todes*, in *Schriften zur Theologie* VII, 1971<sup>2</sup>, 141–144; *Der Christ und seine ungläubigen Verwandten*, in *Schriften zur Theologie* III., Einsiedeln, Zürich, Köln, 1956, 438.

62 Rahner: *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, i. m. 420. sk.

63 Rahner: *Schuld – Verantwortung – Strafe in der Sicht der katholischen Theologie*, i. m. 245.

64 *Würde und Freiheit des Menschen*, in *Schriften zur Theologie* II., Einsiedeln, Zürich, Köln, 1958<sup>3</sup>, 258.

65 *Theologie der Freiheit*, i. m. 225.

66 *Das Leben der Toten*, i. m. 432.

67 Rahner: *Schuld – Verantwortung – Strafe in der Sicht der katholischen Theologie*, i. m. 244.

68 *Theologie der Freiheit*, i. m. 220.

beri szabadság azonban mindig viszonylagos és korlátozott az isteni szabadsággal szemben. A „kétféle” szabadság nem azonos síkon helyezkedik el. A „nem”-nek ugyanis nincs olyan „egzisztenciális és lételméleti hatalma”, mint magának az „igen”-nek. Az „igen” hordozza magában a létteljesség lehetőségét. Hogy mégis adott a „nem” lehetősége, ebben rejlik a lét megosztottsága, a szabadság paradox volta. Az ember „egyszerre korlátozott és képes a végtelenre és örökkévalóra”.<sup>69</sup> A rejtély az – fejti ki Sesboüé –, hogy „Isten szándéka szerint mindvégig tiszteletben akarja tartani a mi szabadságunkat. E parányi teremtett szabadság képes végérvényesen szembehelyezkedni az övével.”<sup>70</sup>

### „Hiszem... az örök életet”: a teológus feladata

Összefoglalom a fentieket: a 20. századi teológia fontos lépésre határozza el magát. Szakít egy részben többszáz éves eszkatológiai világgal, rámutatva annak időbeli kötöttségeire és következtetlenségére.<sup>71</sup> Igyekszik a középkor örökségén promulgált teológia zsakutcájából kiutat találni: levetkőzte a túlságosan emberi, szinte evilági köntöst; univerzális, kozmikus vonzatot adott az eszkatológiának, kinőve a geocentrikus szorítót, és egy közvetlen, személyes kapcsolatot hangsúlyozott a „túlvilággal”. A jelzett antropológiai fordulat sok pozitívummal járt: az ember hangsúlyozottan Isten partnere, a kinyilatkoztatás megcélzottja, az üdvesemények hordozója, nem önmagába zárt értelmes szubjektum, hanem közösség, aki képes Istent befogadni. Mindez rámutat az embertan és az istentan szoros egységére. Isten mintegy közelebb jön a teológiai értekezésekben is az emberhez. A teológia nem a távoli, önmagában tökéletes, mindenható, vég-

69 Sesboüé, i. m.

70 Uo.

71 Ezt teszi pl. Oscar Cullmann is, különösen a *Christ et le temps* (Neuchatel, 1947), *Immortalité de l'âme ou résurrection des corps* (Neuchatel, 1956) című munkáiban, amelyekben a túlvilági elképzelések klasszikus modelljét aktualizálja. Cullmann az idő fogalmára és a történelemre összpontosít. Szerinte a világot és az emberi sorsot alapvetően olyan történelem mintázza és vezérli, amelynek három fő jellegzetessége van: (1) irányított: jól meghatározott kezdete van, egymásba láncolódo események során halad előre a teremtéstől az eszkatológia felé, (2) Isten hatékony a történelemben és a történelemre, (3) az üdvtörténelemben elválasztandó az Ó- és Újszövetség, a judaizmus és a kereszténység. A középpont és ugyanakkor válaszfal Jézus Krisztus. A Krisztus-esemény az „idő közepén” mint fordulópont jelenik meg és készíti elő azt, ami belőle fakad. Ehhez kötöten négy korszakról beszél: (1) a teremtés előtt, (2) a teremtéstől Krisztusig, (3) Krisztus korszaka (ebben élünk, ez a konfliktusok, a harc ideje), (4) az idők vége (növekedési válság, amely a létezés tágabb dimenziójához vezet). Új problémazonákat dobott fel: szakaszokra bontotta fel Isten egységes üdvtervét; a Krisztus-esemény központi helyét ugyan helyesen ismerte fel, de nem vette figyelembe, hogy nem beszélhetünk „evolúcióról” az üdvtörténelemben.

telen istenről beszél, hanem az exodus istenéről, ki velünk járja életünk útját.<sup>72</sup>

Remélem, a fenti fejtegetések kapcsán az is evidenssé vált, hogy a túlvilágról/az emberiség, a világmindenség végleges jövőjéről nem rendelkezünk sem egyértelmű tudományos leírással, sem pontos proféciával. Közvetlenül ugyanis sem az „első” (teremtés), sem a „végső” dolgokat nem tapasztaljuk meg. Nem vagyunk ezek személyes tanúi. Költői képek, jelképek helyettesítik a történéseket. A Szenírás leírásai nem természettudományos jellegűek, hanem a hit bizonyágtételei, amelyek kettős célt szolgálnak: képvilágukkal vonzó túlvilágot írnak le, amely az ember számára azt a benyomást kelti, hogy a túlvilág számára „otthon”. Másrészt a túlvilág jelenvaló munkálására szolítanak fel. A túlvilág „tudása” nem plussz tudást jelent, hanem a Krisztus-esemény kibontakozását. Minden, úgymond, tudás az ittlét formálását segíti elő. Egyértelmű az is, hogy a vég/túlvilág kizárólagosan Isten műve. Ezért beszélünk ezzel kapcsolatban betel-

72 Rudolf Bultmann ebben a kérdéskörben két nagyon fontos folyamatot indított el: az ún. mítoszتانítást és az eszkatológia jelenvalóságának állítását. Az első egy szakmai módszer, amely segít a kor köntöséből kihámozni a jézusi evangéliumot, az evangéliumon belül pedig feltárni a kerügmát, az isteni megszólítást, ami képessé tesz megváltoztatni életvitelünket. A második kísérlete: az eszkaton, a végidők jelenvalósága („itt és most”) arra szólítja fel az embert, hogy ne elodázza a túlvilággal való találkozás lehetőségeit, hanem már most megélje a beteljesedést. Mintha már most a menny előcsarnokában lenne az ember. Bultmann tételének velejárója egy bizonyos dinamikus feszültség, a „már és még nem” feszültsége: a végidő már beköszöntött Jézussal, teljes formájában viszont csak a végső beteljesülésben lesz nyilvánvalóvá. Számára a túlvilági tanítás túl teoretikus, igenis „túlvilági”, nincs mit kezdeni vele; annyira merev, hogy nem képes a hívő embert kimozdítani a megszokottságból; elvesztette kötődését az evangéliumhoz; képtelen radikális – egzisztenciális – provokációra. Az Újszövetség üzenete pedig épp ez: „praktikus”, radikális provokáció, amit nem lehet elnapolni, most kell döntenem. Jézus Krisztus Isten végérvényes belépése a világba. Ő maga a beteljesedés, az „eszkatológikus esemény”, aki szimpla létevel provokál. Erre pedig választ kell adnom. A hit nem merev ragaszkodás egy sor tanhoz, hanem találkozás Vele. A hit aktusában ugyanis Krisztus jelenné válik. A hit nem emlékekből és nem is a várakozásból táplálkozik, hanem „jelenlétből”, a „pillanatban” megmutatkozó Krisztusból, „itt és most” megy végbe. A „hit Krisztusa” nem múltbeli alak, hanem *Christus Praesens*. Őt nem egy távoli jövőben sem keresnem, csakis a jelenben fedezhetem fel. Isten most találkozik velem, ad értelmet a múltnak és megvilágítja a jövőt. Az eszkatológia Jézus személyében „elnyelte a történelmet”! Mintha minden Isten színe előtt történe. Az örök élet jelenléte – sugallja Bultmann – új minőséget ad az életnek: megszabadít a félelmektől, és bizalmat nyújt. A jelenidejű beteljesedés nem zárja ki az abszolút jövőt. A teljességet ugyan megtapasztalhatjuk, de nem birtokolhatjuk soha a maga teljességében. A jelen Istene mindig a jövő Istene számunkra. A halál utáni teljesség sem lezártság, hanem mindörökké *esemény* marad. Sohasem dermed valamilyen változatlan állapotba. Amit róla tudunk, csak ennyi: Krisztussal-lét. Ami ennél több, azt elkerülhetetlenül „az evvilág színeivel festjük le”. Minden leírása az idelent eszményített változata. A keresztény ember egyetlen helyes magatartása a túlvilággal szemben: „rendelkezésre állni az ismeretlen jövőnek, amelyet Isten ad”.



jesülésről és nem apokaliptikus katasztrófáról. A túlvilág üzenete *evangélium*: „Isten minden mindenben”!

Ebben az összefüggésben, a pokol „emberi arcát” vizsgálva is levonhatóak a következtetések: a pokol valós volta a keresztény hitvilág tartozéka. Persze nem úgy hisszük, mint a hittételeink bármelyikét, amelyek örök életünk garanciái, hanem tudunk arról, hogy adott a pokol lehetősége. A pokol viszont nem képezi a keresztény igehirdetés elsődleges témáinak egyikét sem. Ebből következik, hogy pokolról szóló teológiai információink is alig van. Bármilyen jellegű „pokol-részletezéssel” találkozánk, teológus-kötelességünk visszautasítani azt. Sem a Szentírás, sem az Egyház Tanítóhivatala nem szolgálnak ugyanis ilyen jellegű kijelentésekkel. Fontos azt is látnunk, hogy a pokol nem a mennyország konkurense. A rossz eszkatológiája nem áll az örök lét pozitív eszkatológiájának hátoldalán.

Befejezésül hadd idézzem Sesboüét: „A pokol örökkévalóságának gondolata a legnagyobb szerénységre inti a teológust. Semmivel sem lát bele jobban Isten kártyáiba, mint bármely hívő. Nincs joga mellébeszélni. [...] Gondolkodása mindazonáltal a kortárs tudatok összebékítésének jótéteménye lehet, amennyiben arra vezeti őket, hogy lemondjanak a »biztosításról« a remény bizonyosságának megerősítése érdekében.”<sup>72</sup>