

*Szabó Ferenc SJ*

## MÚLT ÉS JÖVŐ KÖZÖTT

*Idő és emlékezet – halhatatlanság és feltámadás*

(Olvasónapló, eszmélődés)

### HONTALANSÁG

*Milyen az mikor az úrutas a Holdról  
nézi a Földet ezt a türkíz-golyót?  
Borzongató lehet az úri hontalanság!  
De az utas tudja: tart a Törvény  
a mindenséget szabályok szerint  
mérte ki és működteti a Gondolat  
hazatérhet ha pontos minden számadat*

*De ha a földi hont végleg elhagyom  
hol lesz majd akkor végső otthonom?  
Felülről nézem majd a hangyasereget:  
szeretnek–szülnek–halnak–születnek  
a lenti káoszban-kavargásban talán  
megláthatom onnan volt földi hazám  
S visszavágyom ide hol születtem?  
De akkor már nem lesz fenn és lenn!  
Végre megnyugszom az ősi Végtelenben?*

(2002. november 17.)

## I. Gondolatok a tér-időről és az emlékezetről

*Olasónaplóm Nyitányaként* idemácsolom Surányi Károly *Anyag, tér, idő. A világmindenség lényege* című tanulmányának *Előszavát*. Népszerűsítő tájékoztatója felidézi korai szenvedélyes érdeklődésemet az univerzum, a csillagvilág rejtelsei iránt.<sup>1</sup>

Az 1940-es évek második felében, felsős gimnazista koromban (Zalaegerszegen) nemcsak vallásfilozófiai és világirodalmi műveket olvastam szenvedélyes tudásszomjmal, hanem nagyon érdekelték a világmindenség, a „csillagos ég titkai”. *Eddington* és *Jeans* könyveiből művelődtem, akikre Surányi Károly 1936-os népszerűsítő tanulmánya is hivatkozik.<sup>2</sup>

*Anyag, tér, idő – A világmindenség lényege* (Surányi Károly)

Az anyag, tér és az idő misége magában véve is igen érdekes ősi probléma, de még fokozza jelentőségét az, hogy szoros összefüggésben van azzal a másik nagy kérdéssel, hogy mi a szubsztancia, mi a gondolat, mi a lét; *egyáltalán mi maga az élet, mi ennek a lényege, értelme és célja, ha ugyan van valami értelme és célja?* Mert ezekre a kérdésekre lehetetlen a gondolkodó ember részéről is elfogadható feleletet adni, amíg azt nem tudjuk, hogy mi maga a mindenség? Mi ennek a szubsztanciája, mi ennek az élete, s mi ennek az ő életének lényege, értelme és célja, ha ugyan van valami értelme és célja? Csakhogy ennek az ősi titoknak a kapujában az Anyag, Tér és Idő állnak őrt, s amíg az ember ezekkel meg nem birkózik, nem léphet át a rejtélyes küszöbön.

A csillagászat és fizika is lépten-nyomon belebotlik az Anyag, Tér és Idő gordiuszi csomójába, de mérlegelő tekintettel csak a felszínét nézik (*Einstein, Eddington, James Jeans* stb.), feloldását meg sem kísérlik, hanem a filozófiától várják. Joggal. Mert valóban ennek a feladata lett volna e fogalmak tisztázása, minthogy az ő tiszte a természettudományok által összegyűjtött tények irányvonallá szerkesztése. Azonban az európai bölcsélet néhány sikertelen kísérlet után feladta a harcot s hátat fordított az egész kozmológiának.

Az Ember pedig, kit Ádám óta nosztalgikus szomjúság gyötör a tudás után, az élet alapvető kérdéseiben a filozófia által magára hagyva áll. Riadtan bámul a komoran hallgató homályba, s aztán kínzó tépelődései elől a nem-gondolkodásba

---

<sup>1</sup><http://www.kagylokurt.hu/13801/orientacio/vitarovat/anyag-ter-ido-a-vilagmindenseg-lenyege.html>

<sup>2</sup> 1948 nagybőjtjén Zalaegerszegen találkoztam P. Pálos Antal atyával, akinek elmondtam, hogy jezsuita szeretnék lenni! Már olvastam jezsuita csillagászokról. Azóta „laikusként” (mert a humán tárgyak: az irodalom, a filozófia érdekelt) a csillagászat, atomfizika újabb eredményei, a fejlődő univerzum titkai továbbra is izgattak. 1958-tól kezdve fő *mesterem Teilhard de Chardin SJ* lett, akinek sajátos fenomenológiájáról már Eegenhoven-Louvainben filozófiai licenciátusomat írtam. Utána Párizsban Rezek Román bencés barátommal kezdtem együttműködni Teilhard műveinek fordításában és terjesztésében. Erről részletesen lásd in Golen Károly (szerk.), *Vallomások Teilhardról*, Róma, 1984, 305–339.

menekül. Mert korunk féktelen életrohanása, az aranyborjú restaurációja és a magasabb rendű eszmék devalvációja, a politikai, társadalmi és gazdasági rendszerek ijesztő zűrzavara, a művészek fejtelten kapkodása valami új után, a motorkultusz és rekordőrület, a nyers testi erő liturgikus tisztelete, mind csak a bizonytalanság érzetének, a sötétségtől való félelemnek neuraszténias tünetei. Tehát: vissza a kozmológia elhagyott útjára.

*Igazsá van Henri Bergsonnak:* „oly filozófiáé a jövő, mely az említett problémáknak vissza fogja adni jogos helyüket – a legelső! –, s amely ezeket önmagukban és egyenesen önmagukban fogja nézni.”

Henri Bergson: *A teremtő idő*

„Bergson alapvető gondolata az időről alkotott felfogása. Kant szerint az idő is olyasvalami, mint a tér; szemléletünk egy formája, melyen kívül a valóság jelenségeit nem tudjuk elképzelni; de távolról sem önálló, külön létező és ható dolog. Ez helyes volna, ha az idő is közömbös irányú és egynemű volna, mint a tér, vagyis ha a jelenségek az időben is megfordíthatók lennének, mint a térben. Szóval, ha az idő nem változtatna a dolgokon semmit, s a dolgok minősége nem függne az idő való helyzetüktől. Valóban bizonyos fizikai tünetények ilyen megfordíthatók és visszafelé is megcsinálhatók: az idő rájuk nézve egynemű: akár előre, akár vissza.

De ha magunkban nézünk, látni fogjuk, hogy velünk a dolog nem így van. Mi minden pillanatban öregszünk, ami annyit jelent, hogy ránk nézve az idő minden pillanatban valami újat hoz, valami vissza nem térhető és visszafelé meg nem csinálható. A mi időnk csak egyirányú; az életet visszafordítani nem lehet. A mi időnk nem egynemű; sőt lényegileg különemű: minden pillanatban más, új. A mi időnk teremt, újat alkot minden pillanatban.

Ez azért van, mert minden pillanatunkban benn van – tudtunkkal vagy anélkül – egész múltunk, sőt őseink egész múltja; a múlt nem halt meg, hanem hat reánk; él testünkben, lelkünkben; egész valónk az egész múlt eredője; minden pillanat magában foglalja az egész múltat és valamit ad hozzá. Eszerint minden jelen pillanat lényegileg különbözik az összes megelőzőktől, mert egyik sem foglalhatott magába annyit, mint emez és sohasem térhet vissza ugyanaz, éppen úgy, ami már elmúlt.”<sup>3</sup>

*László Ervin és Teilhard de Chardin univerzuma: „kozmosz kapcsolatok”*

Teilhard de Chardin (1881–1955) eszmevilága elkísért egész életutamon. Evolucionista világképét igyekeztem a fizika és genetika újabb eredményeivel „korszerűsíteni”, bár nem vagyok – sajnos – e téren szakember. Az elmúlt években

---

<sup>3</sup> Babits Mihály, *Bergson filozófiája* (Nyugat 1910, 14. szám)

<https://epa.oszk.hu/00000/00022/00060/01698.htm>

Henri Bergsonról lásd tanulmányomat: *Távlatok-online* <http://www.tavlatok.hu/net/PDF-ek/Szab%C3%B3%20Ferenc%20S%20Bergson%20er%C5%91ter%C3%A9ben.pdf>

érdeklődéssel olvastam László Ervin könyvét: *Kozmikus kapcsolatok. A harmadik évezred vilásképe*.<sup>4</sup>

László Ervin könyvében találtam utalásokat Teilhard víziójára is (például evolúció: bonyolódással párhuzamos tudatnövekedés). A könyv vége felé kifejezetten említi Teilhard de Chardin nevét, aki László szerint, *kollektív 'agyakagya'*-ról beszélt.<sup>5</sup>

László Ervin (szül. 1932) kivételes egyéniség, akinél a mesterségbeli tudás szárnyaló fantáziával, művészi tehetséggel és a társadalmi életben való jártassággal párosul. Könyvének főleg az a része érdekelt, ahol a legújabb (?) csillagászati-kozmológiai, termodinamikai és evolúciós elméleteket ismerteti. Óvatosabban olvastam ismertetéseit a telepátiáról, az auráról és a lélekvándorlásról, a „kozmosz táncról”, elgondolását az „öt mező” elméletről. Könyve végső kicsengése *panteista világtérkép, amit a keresztény nem fogadhat el*: „Érzéseink, gondolataink és érzékeléseink folyamatosan rögzítődnek és megőrződnek egy kozmikus információtárban. Halhatatlanságunk abból fakad, hogy részei vagyunk e tárnak: részei az emlékező és önteremtő világmindenségnek.”<sup>6</sup>

### *Teilhard de Chardin a globalizáció prófétája*

Teilhard de Chardin prófétaként az evolúció *nooszféra* fázisában *planetizációról* beszélt, a technika által lehetővé váló *együtt-gondolkodást* látta előre.<sup>7</sup> Teilhard a *globalizáció* kifejezést ugyan nem használta, de amikor a fejlődő *világ organikus valóságát* hangsúlyozta, illetve *planetizációról* értekezett, ezzel a világfejlődést olyan energetikai és spirituális (lelki) dinamikában helyezte el, amely magával ragadja a *nooszféra* (szellem szférája) szintjére érkezett evolúciót az Ómega-pont (a megdicsőült Krisztus) felé. Az eseményeknek ebben a vonulatában – »a Sokféle egyesülésében« – helyezhetjük el a szó legtágabb értelmében vett »globalizációt«, amely kétségkívül csak eredménye vagy megnyilatkozása a „körülöttünk levő Világegyetem egységes vágyakozásainak” (1935-ös levél). Vagyis e szónak, ha Teilhard használta volna, *igen széles jelentése lett volna*, magában foglalva egyszerre a gazdasági, politikai, társadalmi, teológiai, vallási, lelki és kozmikus dimenziókat. Számolva a technikai haladással, a kereskedelmi kapcsolatok és az emberi viszonyok sokaságával, az egyre sűrűsödő és egyre gazdagabb kommunikáció-hálózattal, amely befedi a bolygót – ez utóbbiak látványos megnyilvánulása a Web, az internet-hálózat.

Az evolúció nem áll meg soha. A madártól a repülőgépig, a haltól a tengeraltjáróig tagadhatatlanul van „eleven analógia”. E beszédes példák révén

---

<sup>4</sup> László Ervin, *Kozmikus kapcsolatok. A harmadik évezred vilásképe*, Magyar Könyvklub, Budapest, 1996.

<sup>5</sup> I. m. 45–55. és 216.

<sup>6</sup> I. m. 217.

<sup>7</sup> Erről bővebben Bernard Sesé, *Teilhard de Chardin, a globalizáció prófétája*, in *Études* 396 (2002) 483–494. A teljes tanulmányt magyarra fordítottam: *Távlatok*, 57 (2002/3) 382–392.

Teilhard kimutatja a biológiai evolúció megszakítatlan munkáját – e fejlődés a világ beidegzésének motorja. Teilhard jóval a telekommunikáció látványos haladása előtt – ami meggyorsítja a globalizációt – leírja a megnyilvánulásait és visszautasítja: „az abszolút szakadást, amelyet szüntelenül a természetes és a mesterséges közé helyezünk. (...) Ez ugyanannak a káros előítéletnek eredménye, amelyet évek óta tapasztalunk, anélkül, hogy értenénk: szemünk láttára alakul a földi utak megdöböntő rendszere, a tengeri és légi utak, a postai utak hálózata, az összeköttetések, a sürgönydrótok és telefonkábelek, az elektromos hullámok révén, e hálózat napról napra jobban körülfonja a földet. Mindez üzleti és élvezeti kommunikáció, ismétlik egyesek; üzleti és hasznossági utak létesítése. Egyáltalán nem, mondjuk mi; hanem mélyebben az Emberiség igazi idegrendszerének megteremtése; egy közös tudat kidolgozása.” Teilhard ezután – követve a hominizáció előrehaladását, és szemlélve azt a titokzatos élő burkot, amely csillagászati egységünk körül keletkezett a geológiai korszakok hajnalán – új dimenziót és jelentést ad neki. Úgy tűnik, döbbenettel és csodálattal tölti el annak felfedezése, amit *Nooszféranak* nevez.<sup>8</sup>

Teilhard már 1918-tól meglátta „planetáris” gondolatának alapvető fogalmát, a „planetáris tudatot”, amelyet először „Nagy Monádnak”, majd „Antroposzféranak” nevezett, mígnem 1925-ben elnyerte végleges nevét.<sup>9</sup> Ugyanakkor felhívta a figyelmet a technikai haladás veszélyeire is egy lehetséges atomkatasztrófára gondolva, amikor az atombombával kapcsolatban „*az atommag-energiának az emberi társadalmak játékába történő betolakodásáról*” elmélkedett. Mivel egyesek Teilhard-nak naiv optimizmust tulajdonítottak, hangsúlyozom: az a *tragikus optimizmus*, amely Teilhard gondolkodását vezérli, egyáltalán nem ismeri félre a Rossz arcának sötét megnyilvánulásait, „a tájkép árnyait”, ahol helyet foglal minden háború és a barbárság minden fajtája. *Az emberi jelenség* Függelékének végén írja: „Akármint van is, bizonyos, hogy még az egyszerű biológus is azt veszi észre, hogy semmi sem hasonlít jobban a Keresztúthoz, mint az emberi hősköltemény.” Az Evolúció előrehaladása, amely magával ragadja a világmindenséget, és amely hozzájárul a Föld planetizációjához – Teilhard alapvető meggyőződése ez –, egyáltalán nem egyenes vonalú és békés, hanem csapások révén valósul meg, egy bizonyos kikerülhetetlen és általában brutális dialektika szerint, ahol a legrosszabb nemcsak a váltságdíj, az ár vagy az ellentét, hanem paradox módon minden haladás biztosítója. Ezen a ponton gyakran félreértették Teilhard de Chardin vízióját, főleg akkor, amikor szabad folyást engedett képzeletének.<sup>10</sup>

A „globalizáció” – úgy, ahogy azt ma értik legelszántabb hívei - kétségkívül teljesen *érdektelen lenne Teilhard számára vallási távlat nélkül*: „Egyre inkább nagyon is meg vagyok győződve, hogy *a világ nem fejeződik be Krisztus nélkül*.” (1947.

---

<sup>8</sup> A *Nooszféra* szó görög gyökerét (*nóosz* – *nús* = gondolkodóképesség, értelem, szellem, gondolat, lélek, akarat, vágy...) felvette a *NOOSnet* kábel-operátor, biztosítva az „internet”-hálózatot az egész bolygón. Vajon ez véletlen egybeesés? Mindenesetre gazdag jelentésű.

<sup>9</sup> Teilhard de Chardin, *Œuvres* XII, 261–278.

<sup>10</sup> Vö. Henri de Lubac SJ, *La Pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, Aubier, Paris, 1962, 297–316. „Une extrapolation risquée?” (Főleg amikor a „jövő látomásait” írja le.)

szeptember 2-án kelt levél.) Nem lehet szétválasztani a jezsuita tudományos világnézetét és keresztény hitét.

Henri de Lubac SJ ezt írta tudós rendtársa és barátja *időszerről üzenetéről*: „Teilhard pontosan abban az órában jött, amikor az emberiség tudatára ébred annak, hogy sorsa közös és csak két formában gondolható el: vagy eviláginak, vagy transzcendensnek. Kiállt az útkereszteződésre és megmutatta a mai embernek az egyedül járható utat. A katolikus egyház (...) örömmel ismerheti el, hogy Teilhard de Chardin személyében olyan gyermeket adott korunknak, akire éppen szüksége volt: *Jézus Krisztus igazi tanúját.*”<sup>11</sup>

*Múlt és jövő között – Halbatatlanság* (Hannah Arendt)  
(*Olvásónapló*, 2020. január 1–4.)

Újra elővettem *Hannah Arendt* (1906–1975) zsidó származású filozófus, szellemtörténész *Múlt és jövő között* című könyvét.<sup>12</sup> Újraolvastam figyelmesen az *Előszót*, valamint a 2. fejezetet a *történelem* ókori és modern felfogásáról. Most az *idő múlása és a halbatatlanság* (örök visszatérés), illetve a *hagyomány* és a vele kapcsolatos *emlékezet* kérdéskörének elemzése kötötték le a figyelmemet.

Szerzőnk *A múlt és a jövő között húzóódo szakadék* című *Előszó*ban azt fejtegeti, hogy a modern korban a múltat és a jövőt összekötő *hagyomány* fokozatosan megkopott. Most már a múlt és a jövő közötti szakadék betöltés nem csupán kevesek tapasztalati, gondolati tevékenysége (emlékezés, művészeti alkotások, történetírás), hanem „mindenki számára megfogható valósággá és problémává, politikai érvényű tényezővé vált.”<sup>13</sup>

Az 1. fejezet, *A hagyomány és a modern korszak*, megvilágítja a *hagyomány folyamatos fejlődését*, értelmezését és társadalmi/politikai szerepét/erejét Platóntól és Arisztoteléstől kezdődően Hegelig és Marxig. A hagyományt szétromboló torzítás olyan gondolkodóktól indult el, mint Kierkegaard, Marx és Nietzsche. „Kierkegaard ugrása a kételkedésből a hívésbe az értelem és a hit hagyományos kapcsolatának megfordítása és eltorzítása volt. Így válaszolt arra, hogy a modern világ elvesztette nem csupán az Istenbe, de az észbe vetett hitét is, mely benne foglaltatott Descartes *de omnibus dubitandum est* gondolatában. (...) Marx ugrása az elméletből a tettbe és a szemlélődésből a munkába azután következett be, hogy Hegel a metafizikát történetfilozófiává alakította és a filozófust történésszé tette. (...) Nietzsche ugrása az ideák és normák nem-érzéki, transzcendens birodalmából az élet érzékiségébe, azaz, ahogy ő maga nevezte, az ő »megfordított platonizmusa« vagy »az értékek átértékelése« az utolsó kísérlet volt a hagyománytól való elfordulásra...”<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> I. m. 295.

<sup>12</sup> Hannah Arendt, *Múlt és jövő között*, Osiris Kiadó–Reanders International, Bp., 1995.

<sup>13</sup> I. m. 21.

<sup>14</sup> I. m. 36–37., vö. még 43. és 45. – Nietzschéről lásd tanulmányomat: *Távlatok*-online <http://www.tavlatok.hu/net/PDF-ek/Szab%C3%B3%20Ferenc%20SJ%20Nietzsche.pdf>

2. fejezet. *A történelem fogalma. Ókori és modern.* Az ókorban a görögök az emberek halandóságát és a természet halhatatlanságát, az univerzum örökkévalóságát vallották. Hérodotosz történetíró számára a *halhatatlanság* miatti aggodalom nem magától értetődő. A történetírás feladatát úgy értelmezte, hogy az megóvja az emberek cselekedeteit attól, hogy homályba vesszenek. Ennek gyökere a görög természetfelfogás, mely mindazokat a dolgokat magában foglalja, amelyek önmagukban, emberek és istenek beavatkozása nélkül jönnek létre, és amelyek ennél fogva halhatatlanok. „Mivel a természeti dolgok örökké jelenvalók, nem lehet őket kikerülni vagy elfelejteni; és mivel örökké vannak, fennmaradásukhoz nincs szükségük emberi emlékezetre. Minden élőlény, így az ember is, az örökkévaló eme birodalmához tartozik, és Arisztotelész határozottan kijelenti, hogy természeti lényként és az emberi nemhez tartozóként, az ember halhatatlan; az élet folytonosan visszatérő ciklusa következtében a természet ugyanazt az örökkévalóságot biztosítja a megszülető és elenyésző dolgoknak, mint azoknak, amelyek változatlanok. »Az élet pedig létezése az élőknek«, és az öröklét (*aeieinai*) az *aeigenésnek*, a nemzésnek felel meg. Kétségtelen, hogy ezzel az örökös visszatéréssel »kerül a kifejlés világa legközelebb a lét világához.«<sup>15</sup>

A görög költészetben és történetírásban igyekeztek a halandó emberek elmúlásra ítélt műveit, tetteit, szavait bizonyos állandósággal felruházni és belevinni az örökkévalóság világába, mert „ott otthonra lelhetnének, a halandók pedig megtalálnák helyüket a világmindenségben, ahol az embert kivéve minden halhatatlan. Az ezt megvalósító képességet az *emlékezet*, *Mnémoszüné* jelentette, akit ennél fogva a többi múzsa anyjának tekintettek.”<sup>16</sup>

A modern kulturális helyzet megjelenésének szemléltetésére *Rainer Maria Rilke* négy soros metaforáját idézi és magyarázza.<sup>17</sup>

*Aus dem Nachlass des Grafen C. W.* első sorozat, X. vers<sup>18</sup>

*Berge ruhn, von Sternen überprächtigt;  
aber auch in ihnen flimmert Zeit.*

*Ach, in meinen wilden Herzen nächtigt  
ob dachlos die Unvergänglichkeit.*

*Nyugosznak a hegyek a ragyogó csillagok alatt;  
de bennük is vibrál az idő.*

<sup>15</sup> I. m. 49–50. A Szerző itt Nietzsche-t idézi: *Wille zur Macht*, Nr 617. Ed. Körner, 1930.

<sup>16</sup> I. m. 51.

<sup>17</sup> [https://www.suhrkamp.de/buecher/aus\\_dem\\_nachlass\\_des\\_grafen\\_c\\_w\\_rainer\\_maria\\_rilke\\_15324.html](https://www.suhrkamp.de/buecher/aus_dem_nachlass_des_grafen_c_w_rainer_maria_rilke_15324.html) Ezeket a 1920 novemberében és 1921 kora tavasszal írt verseket Rilke úgy érezte, mint a Berg am Irchel kastélyban lévő téli svájci menedék képzeletbeli „előző lakosának” diktálását. A vers rejtélyes idegessége arra készítette a költőt, hogy a régóta várt termelékenység első emelkedését a „gróf CW” árnyékos alakjának tulajdonítsa.

<sup>18</sup> Cf. Hannah Arendt, *Múlt és jövő között*, 51–52. és a fordítást lásd 290.

*Ó az én vad szívemben tölti az éjszakát  
az otthontalan maradandóság.*

Saját fordításom:

*Csillagsátorban nyugszanak a hegyek  
de bennük is az ideges Idő vibrál.  
Ah, én vad szívemben éjszakázik  
az otthontalan örökkévalóság.*

Hannah Arendt így magyarázza ezt a hermetikus négysorost:

„Itt még a hegyek is csak látszólag nyugszanak a csillagok fényénél; lassan, titokban elemészti őket az idő; semmi sem örök, a halhatatlanság a világból az emberi szív sötétjének bizonytalan rejtekébe költözött, a szívbe, amely még mindig képes emlékezni és kimondani: örökre. A halhatatlanság vagy az el nem múlás, ha és amikor megjelenik: otthontalan. Ha görögök szemével olvassuk e sorokat, már-már úgy tűnik, mintha a költő tudatosan próbálta volna visszafordítani [visszahozni] a görögök számára létező kapcsolatokat:

*Minden mulandóvá vált, kivéve talán az emberi szívet; a halhatatlanság többé nem az a közeg, amelyben az emberek mozognak, hanem éppen a halandóság szívében kel életre; a halhatatlan létezők, művek és tettek, az események, de még a szavak is, jóllehet az emberek még mindig képesek szívük emlékezetét külsőleg megjeleníteni, mintegy tárgyiasítani; elvesztették otthonukat a világban, mert a világ, a természet mulandó és mert az ember alkotta dolgok létrejövetelüktől kezdve osztoznak minden létező sorsában: abban a pillanatban enyészetnek indulnak, amint létrejönnek.”<sup>19</sup>*

Arendt így folytatja: A szavak, a tettek és az események – amelyek kizárólag az ember által léteznek – Hérodotosz óta a történetírás tárgyává válnak. „Az emberi kéz alkotásai részben a természet nyújtotta anyagnak köszönhetően léteznek, így magukban hordoznak egy bizonyos fokú állandóságot, amelyet úgyszólván a természet örökkévalóságából vesznek.” A történelem – költészet értelmében – régibb az írott szónál, még Homérosznál is régibb. A történés (cselekvés) „történelemmé” válik, főleg a görög tragédiákban, a szavakban véghezvitt »cselekvésutánpótlásban«. Amikor a szónokok és költők elbeszélnek, drámává alakítják az élettörténeteket (vö. Odüsszeusz a phaiák király udvarában végighallgatja élete történetét), megtörténik a katarzisz (a tragédia lényege). Ez Hegel szerint a történelem végső célja, amely az emlékezés könnyein át jön létre.”<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> I. m. 52. *A kiemelések és a sortörés tőlem – Sz. F.*

<sup>20</sup> I. m. 53.

## KITÉRŐ

H. U. von Balthasar Rilke (és Nietzsche) platonizmusáról<sup>21</sup>

Hannah Arendt fentebb így magyarázta Rilkét: „A halbatatlanság vagy az el nem múlás, ha és amikor megjelenik: otthontalan. Ha görögök szemével olvassuk e sorokat, már-már úgy tűnik, mintha a költő tudatosan próbálta volna visszafordítani [visszahozni] a görögök számára létező kapcsolatokat: minden mulandóvá vált, kivéve talán az emberi szívet...”

Itt emlékeztetek H. U. von Balthasar szeniális Rilke-értelmezésére:<sup>22</sup> „Rilkének a világról szerzett tapasztalata nem sokban különbözik Nietzschétől; – ugyanúgy fiatalon, szenvedélyesen, életre szólóan elfordul a kereszténységtől, történetesen a katolikustól; – ugyanazokra a korra jellemző biológista-evolucionista alapokra épít (később a pszichoanalízissel megismerkedve még nagyobb jelentőséget nyertek szemében); – szintén azt kívánja, hogy maradjunk hűek a földhöz; – ugyanúgy azt fürkészi (mindennek ellenére), miként lehet túllépni termékenyen, utópikus-eszkatologikus gesztussal a világ jelenbeli állapotán; – sőt egyenesen azt követeli, tegyünk próbát kreatívan a (még nem létező) Istennel, teremtsük meg azt, »ki meghallgat majd végzetük« – a profetikus lélek alkotó, átalakító ereje nála is ugyanúgy átfogó egységbe fogja az összes ellentmondást: Orpheusz Zarathustra társa.

Lou Andreas-Salomé, aki Nietzsche után 1897-től a huszonegy éves Rilke szeretője [egy évig], majd Freud barátnője, igencsak árulkodó koszorút fon a kor köré.<sup>23</sup>

H. U. von Balthasar ezután még Rilke *korai műveit* elemzi, és megvilágítja a költő (Nietzschéhez hasonló) ’te’ nélküli, *konkrét emberi erősz nélküli, platonikus szerelmi kapcsolatait*. „A tárgy nélküli, céltalan erősz, amelyre törekszik és folytonos dicsőítést árasztja, művében célra és határra lel.”<sup>24</sup>

„A nyers világot a költő meg nem szűnő, örökkévaló formává alakítja: Rilke középső – az *Új versekben* kiteljesedő – korszaka pontosan ezt az átalakítást hajtja végre. Az alulról kiinduló platonizmussal álluk szemben: az emberi szív erejével a költő egésze érzéki tapasztalatból desztillálja az eszmét. Az eszme a lényeg – és egyben maga a költő is. (...) Érdekes, hogy az ateista és antikrisztus Rilke milyen kitartóan alakít át és épít bele művészi világába keresztény elemeket. (...) Szinte mindenütt arra törekszik, hogy tapogatózva-kísérletezve teljes egészében bejárja az életet és a halált átható keresztény misztérium tartományát, ám lényegében ugyanúgy, mint a transzcendens ókori mítoszokat, például az *Új versek* végén szereplő három nagy mítoszt: *Orpheusz, Euridiké, Hermész; Alkestis; Vénusz születése*. (...) Az életmű két mitikus ciklusba torkoll: az angyalmítossszal átszőtt *Duinói*

<sup>21</sup> Erről már jegyzetet írtam H. U. von Balthasar értelmezését követve és Nemes Nagy Ágnes „platonizmusára” is utalva: Szabó Ferenc SJ, *Az élő Isten felé*, Bp., 2018, 27–28.

<sup>22</sup> Az idézetek: H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, III/1, *A metafizika terében*, 2. rész: Újkor, „Ókori visszacsatolás”, 760–772. Magyarul: *A dicsőség felfénylése*, Sík Sándor Kiadó, 2005.

<sup>23</sup> I. m. 760–761.

<sup>24</sup> I. m. 762.

*elégiákba* (1912–1922) és a *Szonettek Orpheuszhoz* címűbe. Az előbbiben a panasz, az utóbbiban a dicséret meghatározó. A kérdés mindkettőben az, hogy miként lehet teljes, miként lehet egész az időbeli és mulandó létezés. Az elégiákban megrajzolt világ angyalai önmagukba záródó, világgal teljes totalitások – ugyanazok, mint a *hola* az újplatonizmusban, az intelligenciák Dionüsziosznál és Danténál; így fogta fel az angyalokat Aquinói Tamás is. (...) Lényegében Leibniz ablaktalan monásza is ilyenek.<sup>25</sup>

## MINDIG BÚCSÚZUNK

*Rilkét olvasva*

*Bármit is teszünk olyanok vagyunk  
mint aki útra kél s a végső dombról  
még egyszer visszanéz a völgyre  
örökös búcsúzás az életünk!*  
(R. M. Rilke: Nyolcadik duinói elégia)

*A tárt szemű állatokra gondolok  
ők nem tudnak semmit a halálról  
mi mindig a múltba tekintünk  
mégis beleütközünk újra meg újra*

*Mi vár ránk a magas falon túlra:  
a végtelen Nyitott vagy a jeges Űr?  
az örvénylő Sötét a síkos Semmi  
avagy a Teljesség: a puha Anyaöl?  
Szorongunk nyögve mint ki szül  
mert bizony vele szenved magzata  
mikor vajúdik a várandós anya  
Milyen lesz a második születés  
ha beleszakadunk a Létteljességbe?*

*Angyalod szól:  
„Ne a múltba nézz fordulj előre  
ne a gyermekkorra a jövőre  
tekints ott várnak új csodák!  
A múlt elillant a jövőt még várod  
a jelenben kis nyílás minden óra  
ne az űrben keresd az Istened  
Ő benned él – a benső végtelenben  
ráláthatsz az Örökkévalóra!”*

(2012. szeptember 16–26.)

---

<sup>25</sup> I. m. 760–764.

## *A halbatatlanság mai távlatai* (Xavier Tilliette SJ)

*A halbatatlanság mai távlatai* címmel tartott filozófiai előadást Rómában, a Francia Szent Lajos Tanulmányi Központban Xavier Tilliette (1921-2018) francia jezsuita 1980. február 28-án.<sup>26</sup> Az *Institut Catholique de Paris* (Párizsi Katolikus Egyetem) professzora bevezetőjében leírja, hogy a modern emberek viszonya/felfogása a halálhoz – és olyan hozzá kapcsolódó jelenségekhez mint az öregedés, a betegség, a betegek gondozása, végső rendelkezések, temetés, gyász – lényegesen átalakult az ókori és középkori felfogáshoz/gyakorlatokhoz (*Ars moriendi*) viszonyítva. Megváltozott a *túlvilági továbbélés=halbatatlanság* hiedelme/vallásos hite is a gyökeres szekularizálódással. Ha a halál, miként a szex többé már nem tabu-téma, és már kitergetik 'pornográfiáját' (Geoffrey Gorer):<sup>27</sup> „a megholtaknak a sorsáról sem lehet hallgatni.”

Tény az, hogy a jelenkori agnoszticizmus nem mindenütt egyformán erős. A halál fullánkja és a továbbélés miatti nyugtalanság továbbra is foglalkoztatja a filozófusokat. Például *Gabriel Marcelnek*, a reménység filozófusának életművében meghatározó és szakadatlanul meg-megjelenik.<sup>28</sup>

*Hol vannak halottaink?* Tovább élnek odaát a másvilágon, ahol az örök világosság fényeskedik nekik? Találkozunk-e majd szeretteinkkel? Ilyen kérdések naponta fájón felmerülnek mindennapi életünkben, de az irodalomban is. (Tilliette irodalmi példákat hoz.)

Az előadó itt hivatkozott a katolikus Egyház tanítására: éppen egy évvel korábban, 1979-ben jelent meg a *Hittani Kongregáció* dokumentuma az *eszkatológia* kérdéseiről.<sup>29</sup> Tilliette szerint a nyilatkozat annak a jele, hogy most már az Egyház is óv a túlvilági életről alkotott korábbi naiv elképzelésektől.

Ezután megemlíti Karl Rahner SJ *A halottak élete* című rövid tanulmányát, amely egyszerűen elveti a spiritizmust és a hamis reménykedéseket. Ám ahelyett, hogy egyszerűen lesöpörnénk, meg kell vizsgálnunk a jelenséget. Még időbeli lények vagyunk, és a földi szellemek, tehát a spiritiszta szeánszok „látogatói” a megholtak elképzelt mániáiról, legtöbbször kínos élettapasztalatairól hoznak hírt, *nem pedig Isten melletti örök nyugalomukról*. Tilliette felveti a kérést: vajon az Egyház kereken elutasítja a parapszichológiát mint a túlvilági életre vonatkozó kutatás eszközét? Igaz, mindig is joggal óvott a hamis jelenések, égi üzenetek, állítólagos csodás gyógyulások híresztelésétől. Mégis elvileg lehetségesnek tartja a magán-kinyilatkoztatásokat; és kellő vizsgálat után elismeri, hogy vannak természetes úton meg nem magyarázható gyógyulások (például Lourdes-ban).

<sup>26</sup> *Perspectives actuelles sur l'immortalité*. A Központ közzétette az előadás gépelt szövegének sokszorosítását (nagy formátumú sűrűn gépelt az oldal). Ezt használom ismertetésemben.

<sup>27</sup> Tilliette többször hivatkozik Geoffrey Gorer *Death, Grief and morning in contemporary Britain* című művére.

<sup>28</sup> Lásd erről Szabó Ferenc SJ, *Marcel önmagáról*, Kairosz, Bp., 2016, 25–33., 71–79.

<sup>29</sup> Fordítását közlöm reflexiósorozatom végén.

Tilliette ezután számos példát idéz a *para- és metapszichológiai* kutatások és tapasztalatok, valamint a *telepáthia* (a spiritizmus kiterjesztése) köréből. Úgy véli, hogy a *Raymond Moody* nagysikerű könyvében<sup>30</sup> leírt tapasztalatokat (sötét alagút végén fényesség, találkozások eltűnt barátokkal, angyal megjelenése) értékelnünk kell, *jöllehet az „utasok” nem lépték át az evilági és a túlvilági élet határmezsgyéjét. A haldoklók rendkívüli éles visszaemlékezése megfelel a bergsoni filozófiának.*<sup>31</sup> Végül is nem másról van szó, mint hogy felgyullad az emlékezet, az Én összegyűjti erejét, mielőtt kialudna. „Amikor tanúi vagyunk egy hosszú érzéstelenített agóniának, az a benyomásunk, az öntudat makacsul, némán virraszt, mint a tűz a hamu alatt. (...) Hogy a halál lehet az Én kinyilatkoztatása és elragadtatása, ez számomra vitathatatlan” – állapította meg a francia jezsuita filozófus. – *Ha rá tudnánk nyitni az Én titkára, be tudnánk hatolni a halál misztériumába.*” Ezután az ÉN filozófiáját fejtegeti hosszú előadásában.

Befejezésül P. Tilliette előadása végéről idézem egy filozófus és egy teológus gondolatait. A többször idézett *Gabriel Marcel* perszonalista filozófus erősen tiltakozott a nihilisták ellen, akik kétségbe vonták a halhatatlanságot. Marcel életművében a *személyek [tudatok] kölcsönös nyitottságát (intersubjectivité)* elemezte, bizonyította, és határozottan vallotta, hogy e perszonalista filozófiának alapvető követelménye a halhatatlanság (*survie*) vágya. Utalások az újplatonizmust és az orphizmust idéző írók (D. H. Lawrence, M. Proust, M. Unamuno, Wordsworth) műveire, akik nagy utazásra indultak (Marcel: *Homo viator*), akiket a végtelenbe szárnyaló vágyakozás eszméje ihletett.

*J. H. Newman* (1801–1890), konvertita (2019-ben szentté avatott) bíboros nyilván ismerte Wordsworth költeményét, amikor azt írta, hogy „Istent szeretjük kisgyermekkorai emlékeinkben”:

*From God, who is our home:  
Heaven lies about us in our infancy!*

Ezt a gondolatát Newman hosszabban kifejti egyik plébániai beszédében (*Krisztus megnyilatkozott az emlékezésben*). A visszapillantó emlékezés előrelendít a láthatatlan világba, abba az elveszett paradicsomba, amelynek illatát őrzik még az első gyermekévek. „A hűség az emlékekhez, hűség Istenhez. Ez a mély értelme annak a pontos, részletes és izzó emlékezésnek, amelyet John Henry Newman 19 évesen meghalt Mary nővéréről lejegyzett. (...) Hol vannak a halottak? Eltemettünk egy kedves lényt, és a hideg borzongás járja át szívünket. Nem könnyű újra megtalálni a naivitást, amikor az ember elveszítette a titkok titkát. Annyira kérges szívűek vagyunk hát, hogy ne tudnánk megtalálni eltávozott szeretteinket Istenben? Meghalt

---

<sup>30</sup> R. A. Moody, *Élet az élet után*, Ecclesia, Bp., 1983. Az eredeti angol 1975-ben jelent meg. A magyar fordítás végén (284–338.) olvasható dr. Bolberitz Pál tanulmánya: *A ’végső dolgok’ katolikus szemmel.*

<sup>31</sup> Illetve egyes költők (például Edgar Allan Poe romantikus amerikai költő) megérzésének, akik a halált a *magnetizmus* jelenségeként értelmezték. A *magnetizmus* a *hipnózis* legősibb és egyik legerőteljesebb formája, melynek gyökerei az ókori Egyiptomig nyúlnak vissza.

szetteiket Istenben, tehát önmagunkban is, a mi lerombolhatatlan lényegünkben? Rosmini találó szavait idézi Sciacca: »Ha a szeretett személyek nem halnának meg, mi megfedkezünk Istenről.« De mivel meghalnak a szeretett lények, emlékezünk Istenre. Megemlékezve róluk, megemlékezünk Istenről, aki bensőségebb legbensőbb lényünkénél.»<sup>32</sup>

## II. Idő – történelem – üdvösségtörténet

(Ágoston és Ricœur)

„Mi hát az idő? – Ha senki sem kérdezi, tudom;  
ha kérdik tőlem, s meg akarom magyarázni, nem tudom.”

Szent Ágoston így kezdi a *Vallomások* XI. könyvében híres reflexióját az idő misztériumáról.<sup>33</sup> Az egyházatya az örökkévalóság és a teremtéstörténet összefüggésében feszegeti az *Idő apóriáját*. A teremtéstörténetet megnyitó „Kezdetben” szót magyarázva megállapítja, hogy Isten a vele Egy Örök Igében teremtett, s az idő maga is a teremtés eredménye. Az örökkévalóság és az idő fogalma kölcsönösen kirekesztik egymást. Ágoston az arisztotelészi térbeli analógiák kikapcsolásával az idő mértékét a lélekben találja meg. „Lelkem, tebenned mérem az időt.” Az idő valami tartam. A múlt már nem tart, a jövő még nincs, de – paradox módon – van tartama a jelennek, ami pontszerű, illanó jelenség. A lélek jelene a figyelem aktusa, rajta halad át a múltba az, ami jövő volt. A lélek tehát mint osztatlan élettevékenység – metaforikusan értve – kétirányú kiterjedésre (*distensio*) képes: a jövő felé, amelyet vár és a múlt felé, amelyre emlékeznek. Emlékezés és várakozás között „terjed ki” a lelki jelen idő tartama, amely az idő mérhetőségének alapja. A tényleges idő lényege: az idő alapja és hordozója a mindenség mozgása, vagyis a teremtett világ változandósága; az idő fogalmának velejét pedig hatásában találja: a testek változásának hatása a lélekre, e hatást a lélek figyelme (*praesens intentio*) a várakozás (a jövőre) és emlékezés (az elmúltakra) segítségével múlt, jelen és jövő folyamatosággá alakítja át.

Paul Ricœur (1913–2005) mint filozófus részletesen végigköveti Ágoston eszmélődését, megvitatva az *Idő apóriáját*.<sup>34</sup> Megjegyzi, hogy most elvonatkoztat attól, hogy Ágoston hívő „vallomás” keretében, az idő és örökkévalóság kapcsolatát elemzi, valamint a bibliai teremtéstörténet exegézisére készülve végzi okoskodását.

<sup>32</sup> Utalás Ágostonra: „*Deus interior intimo meo, superior summo meo.*” Tilliette e szakaszban két nevet említ: Antonio Rosmini (1797–1855) olasz papfilozófus, 2007 óta boldog; Michele Federico Sciacca (1908–1975) olasz filozófus.

<sup>33</sup> Szent Ágoston *Vallomásai*, fordította Dr. Vass József, Szent István Diákkönyvtár-sorozat, Bp., 1995. Erre az olcsó kiadásra hivatkozom, megadva a lapszámot is.

<sup>34</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit*, Tome I. Seuil, Paris, 1983; Tome II: *La configuration du temps dans le récit de fiction*, Seuil, Paris, 1984; Tome III: *Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985.

Eljut addig, hogy a megélt múlt dolgaira *emlékezve* és az *ígéret*ek beteljesedésére *várakozva lélekben* tapasztalja meg és mérheti a jelenben az időt mint *tartamot*. *El kell kerülni a nyelvezetben a térbeliség kísértését*. A jelen kiterjesztése folyamatossággá a lélekben nem térbeli.

*A Temps et récit* II. kötete: *Az idő felhasználása/szerepe a fiktív elbeszélésben*. Az irodalmi műfajok osztályozását követve a *récit defction* fogalom alá sorolható a népmese, a hőskötemény, a tragédia, a komédia és a regény. Ricœur nem annyira az osztályozással foglalkozik, hanem az *idő struktúrája* szempontjából (a fenomenológia és a strukturalista nyelvelemzés alkalmazásával) világítja meg, *hogy az idő apóriája végső soron a poétikában, az idő fiktív tapasztalatában, az elbeszélésben oldható fel*.

Részben Paul Ricœur nyomán beszélünk újabban *narratív teológiáról*: ez az üdvösségtörténet elbeszélése. *Hálaadó emlékezés* Isten csodatetteire a teremtésben és a krisztusi megváltásban. Ezt „*beszéli el*”, „*ábrázolja*”, jeleníti meg az Egyház az istentiszteletben, a *liturgiában*, szentségekben, főleg az Eucharisziában, amely *memoriale*, emlékezés és hathatós megjelenítése a húsvéti misztériumnak, de egyben *már hitben elővételezése a végső időknak/dolgoknak, várakozás a parúziára*.

„A kereszténység első jellemző vonása, hogy olyan hit, amelynek tárgya lényegében véve *egy esemény, Krisztus feltámadása*. Ezzel az eseménnyel Isten behatol a történelembe, gyökeresen megváltoztatja az emberi sorsot, és tökéletes újdonságot alkot. Márpedig ez teljes mértékben megkülönbözteti a kereszténységet a többi vallástól.”<sup>35</sup>

### *Henri Bergson és Dienes Valéria: idő és emlékezet*

*Honnan jövök?*

*Az Örökkévalóságból.*

*Hová megyek?*

*Az Örökkévalóságba.*

*Mi vagyok tehát?*

*Végtelen.*

(Dienes Valéria)

Fentebb jeleztem, hogy *Henri Bergson*<sup>36</sup> (már Paul Ricœur előtt) kidolgozta a *teremtő idő (tartam)* filozófiáját. „Az értelem az anyaghoz kapcsolódik, ezáltal pedig a *térhez*

---

<sup>35</sup> Jean Daniélou SJ, *A történelem misztériuma*, Kairosz, Bp., 2006.128. Az eredeti francia: *Essai sur le mystère de l'histoire*, Cerf, Paris, 1982, 2. kiadás. Jean Daniélou (1905–1974) részben elfogadja a protestáns O. Cullmann nézetét (*Christ et le temps*) Krisztus feltámadása központi eseményéről, de kiegészíti azt az Egyház idejének kibontakozásával: Egyházban jelenleg is működő Szentlélek építi – főleg az Eucharisztia révén – Krisztus egyházi Testét. I. m. 21–28.

<sup>36</sup> Henri Bergson, *A gondolkodás és a mozgás*, L'Harmattan, Bp., 2012.

[https://kultura-es-kritika.blog.hu/2016/12/19/az\\_ido\\_es\\_a\\_ter\\_osszefuggesei](https://kultura-es-kritika.blog.hu/2016/12/19/az_ido_es_a_ter_osszefuggesei) – Vö. még Babits Mihály ismertetését:

[http://www.magyarszemle.hu/cikk/20060815\\_babits\\_mihaly\\_bergson\\_filozofiaja](http://www.magyarszemle.hu/cikk/20060815_babits_mihaly_bergson_filozofiaja)

mint abszolútumhoz. Így az anyag megismerésének képessége előre mutatja azt, hogy az értelem a „*homo faber*”, vagyis a cselekvő ember lakhelye, aki képes hatni a természetre. A valóságos időt, a tiszta tartamot viszont nem képes megragadni: amikor az időt vizsgálja, akkor *csak a térbeli anyag formáit, kivételéseit képes érzékelni*. Az értelem tehát lemarad az időről, méghozzá minden időben. A mai ember túlzottan hozzá szokott az értelem használatához, amiért nehezebb esik csak tisztán átélni az idő pergését. Ha az értelem a „*homo faber*”, tehát a cselekvő ember lakhelye, akkor az *intuíciónak* a „*homo sapiens*”, a szemlélődő, megismerő, felfedező ember lakhelye – *ő képes megélni az idő múlását*.

A Budapesti Francia Intézet által 2011-ben rendezett *Bergson-konferencia* anyagának<sup>37</sup> bevezető tanulmányában *Vető Miklós* (1936–2020) a következőket írja „*Bergson aktualitásáról*”:

„Bergson kétségkívül a fenomenológiát megelőző korszak legjelentősebb francia filozófusa, aki rövid időre háttérbe szorult ugyan, ám manapság egyértelműen klasszikus gondolkodóként és a filozófiatörténet egyik nagy alakjaként áll előttünk. 1928-ban megkapta az irodalmi Nobel-díjat, kortársai pedig nem csak Franciaországban bálványozták, hanem Németországban, Amerikában, Spanyolországban és Magyarországon is.”

Henri Bergson *teremtő ihletése* jól tapasztalható volt nálunk is. Dienes Valéria fordította Bergson nagy műveit, amelyek meg is jelentek, kivéve éppen ezt az utolsót. A *Deux sources* fordítását is elkészítette, de ennek kézírata lappangott. 2000-ben az OSZK Kézirattárában bukkantam rá (*Fond 223*), és – a fordítás átsimításával, meg néhány hiányzó utolsó oldal hozzáfordításával – 2002-ben kiadattam a Szent István Társulatnál.<sup>38</sup> E kiadáshoz írt *Utószó*ban vázoltam *Bergson útját a tudattények elemzésétől a misztikusokig, a Szeretet-Isten felismeréséig*.

Itt csak Henri Bergson csodálatos vallomását idézem a nagy mű utolsó oldaláról:

„*Az igazat megvallva, ha biztosak lennénk, abszolút biztosak abban, hogy van halhatatlanság (survie), nem is tudnánk mára gondolni. Az élvezetek megmaradnának, de vértelenek és színtelenek lennének, mivel intenzitásuk csak a rájuk fordított figyelemtől függ. Elhalványulnának, mint maga a lámpa fénye a felkelő Nap előtt. A gyönyört elhalványítaná az öröm.*”<sup>39</sup>

<sup>37</sup> *Bergson aktualitása*, szerkesztette Ullmann Tamás és Jean-Louis Vieillard-Baron, Gondolat Kiadó, Bp., 2011. (A Francia Intézet Filozófiai Füzetek)

<sup>38</sup> Henri Bergson, *Az erkölcs és a vallás két forrása*, Dienes Valéria fordítása, Szabó Ferenc gondozásában, Szent István Társulat, Bp., 2002. Az eredeti: *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932.

<sup>39</sup> Lásd még 2011. május 25-én rendezett tudományos konferenciánk anyagát: *Száz év után – Eszméletcsere, Bergson eszméinek hatása a XX. század spirituális megújulására, Magyarország felé közvetítő: Dienes Valéria*, JTMR, Távlatok–Faludi Ferenc Akadémia, Bp., 2011. Továbbá: Dr. Dienes Valéria, *Miénk az idő*, szerk. Rozgonyi Péter és Rozgonyiné Bóna Ilona, Szent István Társulat, Bp., 1983.

*A lélek halhatatlansága és a feltámadás (Joseph Ratzinger)*

Joseph Ratzinger professzor egy 1972-es tanulmányában<sup>40</sup> azzal a súlyos kérdéssel foglalkozik, hogy mi van a halálon túl. Bírálja O. Culmann és más protestáns teológusok véleményét, akik a platonizmus befolyását látják a lélek halhatatlansága állításában, szembe állítják a feltámadás hitét és a lélek halhatatlanságát, mintha ennek a Bibliában nem lenne alapja. Ezek a református teológusok azt állítják, hogy az egész ember hal meg, és majd az idők végeztével a teljes ember támad fel az új teremttel. Ratzinger jelzi a katolikus felfogás nehézségét is: ha elfogadjuk a test–lélek lényegi egységét, akkor szembe kell néznünk az ún. „közbülső állapot” nehéz kérdésével; ti., mi lesz a lélekkel a halál után a végső feltámadásig.<sup>41</sup> Ratzinger professzor a megoldást úgy keresi, hogy elemzi a „lélek”, valamint az „idő” és „örökkévalóság” különféle értelmezéseit. Az „idő” fogalmát/valóságát elemezve megkülönbözteti a *fizikai* és az *emberi* időt.

Visszahajol *Szent Ágoston* értelmezéséhez (lásd fentebb: *Vallomások*). Megjegyzi, hogy

„az emberi (antropológiai) idő ugyan nem örökkévalóság, mégis modell lehet arra, hogyan gondoljuk el az örökkévalóságot. (...) Nemcsak a naptár határozza meg, hogy mit is jelent az ember számára a »jelen«, hanem sokkal inkább a szellem feszültsége és a valóságnak az a metszete, amelyet jelenként, most érvényesülő máként fog fel. Ebbe a jelenbe bele tartoznak az ember reményei és félelmei, tehát a kronológiai jövő; hűsége és hálája, tehát a kronológiai múlt. A »jelen« ebben az értelemben szigorúan vett antropológiai jelenség, emberenként különböző, ugyanakkor a fizikai idő csak időpillanatokot ismer. Ágoston az antropológiai jelennek ezt a sajátos jelenségét az »emlékezet« fogalmával kísérelte meg körülírni. (...) Az emberi cselekmények egyrészt tulajdonképpen nem ismerhetők meg, amint meghatározott mozgásokat mindenkor újra elő lehet idézni, másrészt nem is múlnak el egyszerűen, hanem »megmaradnak«: a szeretet aktusa, a megtalált igazság lényegében megmarad; emberi tapasztalataim valós részei élő valóságomnak. Annak az öntudatnak jelenvalósága, amely az elmúltat az emlékezés má-jába tudja emelni, lehetővé teszi az »örökkévalóság« elképzelését: tiszta memória, amely a világ változatos mozgását annak egészébe és ugyanakkor a részleteket jellemző minőségében, valamint időpontjaiban a teremtő tudat jelenében fogja össze.”<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Joseph Ratzinger, „Túl a halálon” in *Mérleg* 1972/4, 356–367. Eredeti német: *Internationale katolische Zeitschrift*, 1972. május–június, 231–244.

<sup>41</sup> Erre később visszatérek, amikor K. Rahner és G. Greshake elgondolását ismertetem.

<sup>42</sup> J. Ratzinger, *Mérleg* 1972/4, 360.

### III. Halhatatlanság és feltámadás

*Prohászka és Teilhard Pascal nyomdokain*

PASCAL

*„Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie”*

*Van úgy, hogy – veled együtt – rémülettel tölt el  
a mérhetetlen csillagterek örök csöndje,  
hiába szór szípként fenn az augusztusi éj!  
Csak percnyi villanás az életem:  
mögöttem és előttem ásít a sötét!*

*Hogyan kerültem éppen most ide,  
miféle ismeretlen véletlen  
játszott velem parányi csillagporral?  
S mi lesz velem, ha csöppnyi fényemet  
kioltja majd egy ismeretlen Árvy?  
Az életem-halálom döbbenet, talány!*

*De éjszakákban Tűz gyúlt hirtelen,  
Te izzó agy, vakító értelem!  
Maga a Tűz jelent meg érzékeny szívedben  
s te könnyes szemmel, ujjongó örömmel  
megláttad Őt a más rendből valót.*

*Hiába szálllok én is táguló csillagterekben,  
míg nem kereslek itt a szív-közelben!  
Ha önmagamba szálllok – benti végtelenbe –  
Te mélyen égő Tűz majd rád nyitok  
s e fényre szomjas szem meglát, Te nagy Titok!*

(1981)

Dienes Valéria az 1960-as évek derekán felfedezi Teilhard de Chardin műveit, és rögtön meglátja a „rokonságot” mestere, Bergson és lelki vezetője, Prohászka eszmevilágával, majd hamarosan felfedezi Prohászka és Teilhard misztikájának hasonlóságát: e meglátásáról másutt bővebben írtam: vö. „Eszméletcsere”<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Vö. Szabó Ferenc SJ, *Hitünk szent titka*, Dienes Valéria az Eucharisztia erőterében. Eszméletcsere, JTMR–Távlatok, Bp., 2019.

Mindkét gondolkodónál egészen korán kialakult az *isteni Jelenlét* iránti érzék: Isten a természetben (Prohászka), Isten diafániája, áttetszősége a teremtésben (Teilhard). Ezt az általános misztikus tapasztalatot sajátosan keresztényé tette mindkettőjüknél az Eucharisztia iránti áhítat.

De Prohászka és Teilhard „forrásánál” felfedezhetünk még – jóval Bergson előtt – egy ágostoni ihletésű keresztény gondolkodót, akinek hatása a modern gondolkodókra felmérhetetlen: *ő a tudós, janzenista, misztikus Blaise Pascal* (1623–1662).<sup>44</sup> Mindketten, Pascal nyomán, „két végtelen között” keresik az ember helyét a természetben, a fejlődő világegyetemben.

### *Két végtelen között*

Prohászka Ottokár *Halbatatlanság* című kiadatlan jegyzetében Leibniz és Pascal szubjektumfogalmára reflektálva kifejezetten utal Pascal *Gondolatainak* híres 72. töredékére, ahol a hívő tudós az ember aránytalanságáról eszmélődik, és szorongva keresi a gondolkodó lény, a két végtelen között lebegő, elveszett elem helyét a mindenségben; feneketlen mélység tátong alatta.

„Kell egy uralkodó szempontra emelni az ént. Leibniz és Pascal, mindketten öntudatunkra hozzák az új világképet, melyet Kopernikusz a végtelenbe kimélyített s melyet az akkori kutatások és föltalálások mérhetetlenbe kitágítottak; mindketten két végtelenség között állnak, a végtelen nagy és a végtelen kicsiny közt, voltaképp a végtelen s a semmiség közt. De mily különböző álláspontot foglal el mindegyik, s mily különböző irányba fejlesztette ki az individuumot. Pascal – folytatja Prohászka – megsemmisül a végtelenségek malomkerekei között, a tagadás, a semmiség az ő refrénje. A szubjektum kicsisége s a végtelen valóság közt nincs arány, nincs közvetítés. Az individuum e két végtelen közt elporlik, szétfoszlik.”

És itt Prohászka németül idéz Pascal töredékéből:

„Mert végre is mi az ember a természetben? Semmi a végtelenséghez, minden a semmihez viszonyítva, közép a semmi és a minden között. Végtelen messze van tőle, hogy felfogja a szélsőségeket, a dolgok végcélja és lételve leküzdhetetlenül rejtve van számára egy áthatolhatatlan titokban, mert egyaránt képtelen meglátni a semmit, amelyből vétetett, és végtelent, amelyben elmerül. (...) A világ részei egymással mind olyan viszonyban vannak, olyan láncolatot alkotnak, hogy véleményem szerint lehetetlenség megismerni az egyiket a másik és az egész nélkül.”

---

<sup>44</sup> Pascalról és hatástörténetéről lásd „Pascal és Teilhard de Chardin” in Szabó Ferenc SJ, *Jelek az éjszakában*, Róma, 1983, 157–213. Vö. Maurice Pontet SJ, *Pascal et Teilhard, témoins de Jésus-Christ*, Desclée, Paris, 1968.

Prohászka még hozzáfűzi: „*Tebát a kitérült világ, mint egy örvény, elnyelte Pascalt.*”<sup>45</sup> Vele szemben Leibniznél

„az ész megemberelte magát, le bírta győzni a világot, s ezt csak egy új, önálló, független szempont kiválasztása által tehetette. Az »én« már nem »kiterjedt atom«, mely az egészszel szemben szétfoszlik, hanem a végtelenség teremtője és hordozója. (...) A szubjektum új fogalma a történelem új fogalmát alkotja meg. Így az optimizmus nem a triviális boldogság-uszításban utazik, hanem föléje helyezi az érzéki örömeknek az öntudatot s bele az objektív értékek szférájába.”

Teilhard de Chardin többször hivatkozik írásaiban Pascalra,<sup>46</sup> a *pascali kettős végtelenre*. A *kiút (issue)* keresése, a *halhatatlanság (survie)* igazolása átszövi s Teilhard egész életművét. A paleontológus modern, szorongó kortársaival együtt keresi az ember helyét a fejlődő világegyetemben. Mivel felfedezte az evolúciót, egy „*harmadik végtelent*” is állít: *a végtelen komplexitást, összetettséget*. A végtelen kicsiny (mikrokozmosz) és a végtelen nagy (makrokozmosz) között sodródó ember számára megtalálja azt a biztos pontot, a szilárd alapot, ami eltünteti szorongását.

Pascal is meglátta a „gondolkodó nádszál”, az ember nagyságát; de Teilhard most határozottan állítja, hogy *a növekedő centro-komplexitás/tudat*, illetve az öntudat felé tartó fejlődés virága vagy „nyílhegye” az ember, aki a *harmadik végtelent*, a végtelen összetettséget képviseli. „Az ember nem a világ merev központja, aminek sokáig képzelte magát; hanem ő az evolúció tengelye és nyílhegye. Ez pedig sokkal nagyszerűbb valami” – vallja Teilhard az *Emberi jelenségben*.<sup>47</sup>

### *Természet és természetfölötti*

Teilhard szemében a világmindenségben minden *genezis*. A kozmikus–biológiai–emberi fejlődés csúcán az egyetemes Krisztus áll. Krisztus, aki Mária ölen emberré lett, majd feltámadása által egyetemessé vált, és most már képes lába alá vetni a mindenséget, beteljesíti a világgenezist.

„Mióta Jézus megszületett és növekedett, meghalt és feltámadott, minden továbbra is fejlődik, mert Krisztus még nem nyerte el végleges alakját. Még nem vonta magára ruhájának utolsó szegélyét, amelyet híveinek teste és szeretete sző köréje. A misztikus Krisztus nem érte el még teljességét...”<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Pascal Babits Mihályra hatott közvetlenül is és Baudelaire-en keresztül is; vö. például Baudelaire *Le Gouffre (Az Örvény)* című szonettjét, amelyet Babits így fordított: „*Pascal mélységben élt, mely együtt járt vele. / (...) Fenn és lenn, mindenütt a szakadék, az örvény...*” Vö. *Jelek az éjszakában*, 84. és 108. Ez utóbbi oldalon idéztem Babits *Az európai irodalom története*, 194. és 196. oldalait: „*Pascalt gyötrő kételemek emésztették. Úgy érezte, hogy »egy mélység szélén áll, amely együtt jár vele.«...*”

<sup>46</sup> Főleg a „két végtelenről” szóló töredékére (*Pensées*, Br.72) és a *Pari-ra* (Fogadás: Végtelen – semmi, Br 233).

<sup>47</sup> Teilhard műveire (*Œuvres*, Seuil, Paris) a kötet és a lapszám jelzésével hivatkozom. – *Œuvres*, I, 30.

<sup>48</sup> *A kozmikus élet*, 1916.

Amikor Teilhard az antropogenezist betetőző „krisztogenezisről” beszél, akkor Szent Pál tanítására gondol, Krisztus Testének, az Egyháznak a növekedését tartja szem előtt, közben integrálja a fogságban írt levelek kozmikus szemléletét. Ha a világ genezis és ha az Ige valóban testté lett, akkor igazolható szemlélete, amely Krisztust teszi meg az egyetemes konvergencia gyűjtőpontjának, már létező és a fejlődést „amorizáló” (= szeretettel átható) Ómega Pontjának. Így a fejlődő világegyetem és a misztikus Krisztus „szintéziséből” születik az „egyetemes Krisztus” eszméje, amely a Megtestesülés titkának kibontása. Hogy a modernizmus vádjának elejét vegye, Teilhard hangsúlyozza:<sup>49</sup>

„Szent Pál misztikus Krisztusa, az egyetemes Krisztus számunkra csak akkor kap értelmet, ha úgy jelenik meg, mint a Máriától született és a kereszten meghalt Krisztus »kiterjedése«. A misztikus Krisztus lényegében a történeti Krisztustól kapja azt az alapvető tulajdonságot, hogy szintén kétségbevonhatatlan és valóságos.”

A legfőbb nehézséget Teilhard evolucionizmusában a természet és a természetfeletti viszonya, nevezetesen a monogenizmus (az első emberpár megjelenése) és az eredeti bűn kapcsolata, valamint a humanizált világ *megistenülése*, az emberi haladás (erőfeszítés) és Isten országa végső beteljesedése kérdéskörei jelentették. Főleg itt volt segítségére a fiatal Teilhard-nak Maurice Blondel filozófus és rendtársa, Henri de Lubac teológus. Ez utóbbi több munkájában ismertette, a félreértelmezésektől megvédte, teljes fénybe állította Teilhard eszmevilágát, esetenként kiigazította teológiai kijelentéseit.<sup>50</sup>

Teilhard megmutatja, hogy Krisztus misztikus növekedésének és második eljövételének természetes feltételei vannak. Henri de Lubac ezt így magyarázza: „Krisztusnak a beteljesedéshez szüksége van a világfejlődés csúcspontjára, amint szüksége volt fogantatásához egy asszonyra.” Természetesen feltételes szükségszerűségről van szó, hiszen a természetfeletti, az üdvösség Isten ajándéka. Mert ha egyszer Isten elhatározta, hogy így (a megtestesülés és a kereszt által) váltja meg a világot, akkor alá kell vetnie magát bizonyos szükségszerűségeknek, amelyek a feltételből folynak.

Henri de Lubac, aki sokat foglalkozott a természetfeletti misztériumával, így pontosítja rendtársa vízióját: „A nagy Noogenezis – kettős valóságával; egyrészt kozmikus és szükségszerű oldalával, másrészt szabad és erkölcsi oldalával –, amelyben beteljesül a teremtés és az ezt folytató emberi történelem, csak előkészítése lehet annak a célnak, amiért Isten teremtett minket és amiért Fiát kinyilatkoztatta nekünk. Ez az előkészítés elengedhetetlenül szükséges. A világ természetes elemei, »amelyeket a természetfeletti annyira átgyúr, hogy azok többek és mások lesznek«, »szükségesek, hogy az üdvözülés művének tápot és megfelelő alapanyagot adjanak; Krisztus természetfeletti teljessége a Világ természetes teljességére támaszkodik«. (...) Más szóval: az »idők teljességéről« szóló páli tanítás

<sup>49</sup> *Œuvres*, IV, 149–152.

<sup>50</sup> Ezt bővebben kifejtettem in Szabó Ferenc SJ, „*Krisztus fénye*”, Bevezetés Henri de Lubac SJ életművébe, JTMR, Bp., 2014, V. és VI. fejezet.

érvényes Krisztus második eljövetelére éppúgy, mint az elsőre, anélkül, hogy az üdvösség művének ingyenessége és természetfeletti jellege csorbát szenvedne akár az egyik, akár a másik esetben.»<sup>51</sup>

Teilhard tehát „visszaállítja a természet és a természetfeletti harmóniáját” (Jean Daniélou). Ezen a ponton Szent Tamás szellemét őrzi, csak új dimenzióba, evolúciós világképbe teszi át a hagyományos elvet: *Gratia per fit naturam*, a természet nem rombolja le, hanem tökéletessé teszi, beteljesíti a természetet. A megszentelődés folytatja és befejezi a teremtést, mondják a régiek; a „krisztogenezis” folytatja és befejezi a világ geneziséjét, állítja Teilhard.

Teilhard különböző írásaiban – főleg *Az isteni milióban (Benne élünk)* levonja a következtetéseket a Megtestesülés realizmusából és az egyetemes Krisztus eszméjéből folyó keresztény *lelkeségre* vonatkozóan. A természet és a természetfeletti helyes egyensúlya itt is előtűnik.

### *A megistenülés Prohászka szerint*

*Prohászka Ottokár* 1911. július 11-i hosszú naplójegyzetében<sup>52</sup> összefoglalja a Szentlélektől éltetett keresztény lét (*a megistenülés, divinizáció, théózis*) teológiáját.

„Jóllehet Krisztus nem azért jött, hogy a természetes erkölcsben rejlő vallásosságot kifejllessze, vagy hogy a természetes erkölcsöt vallássá fejlessze; s jóllehet a Szentlélek is nem a jó, az emberi ész kerületén belül álló jósággal rendelkező lelkek miatt jött, hanem az istenülés csíráját hordozó s az istenülést végleg majd valamikor kifejtő élet miatt; de azért mindaz, amit Krisztus akart s a Szentlélek megteremt, bennünk van, kik más-más történeti korszakokban élünk, kik tehát elváltozó irányzatok s értékelések fejlődési útján járunk s épp azért más-más igény, más-más érzék jellemzi lelkületünket. (...)

a) Mi ezzel a mi istenülésünkkel a világban, a fejlődő világban állunk; az istenülés alapjáról belenyúlnak erényeink a praktikus világba, kötelességeinkbe. Istenuilt valónkkal a konkrét élet problémái előtt állunk, kötelességeink az elváltozó kultúrák behatásai alatt. Hiba volt, ha az első keresztények itt-ott az Isten országának katasztrófászerű megérkezését várva a világból, a munkából, a kulturális tevékenységből kikapcsolódni akartak. A Szentlélek kikorrigálta e nézetet s ráterelte őket a konkrét élet szükségleteinek kielégítésére.

<sup>51</sup> Henri de Lubac, *La Pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, 1962, 175–176.

<sup>52</sup> *Naplójegyzetek* 2, 147–149. Amikor Prohászka ezeket a jegyzeteket írta, már elkészítette akadémiai székfoglalóját (*Az intellektualizmus túlbajtásai*), amelybe nem vette fel a Blondeltól és a bergsonista (modernista) Ed. LeRoy-tól, Teilhard későbbi barátjától ihletett krisztológiai megfigyeléseket. Prohászka 1910. június 21-i naplójegyzetében (*Naplójegyzetek*, 2, 95–96.) olyan krisztológiai problémát feszeget, amelyek a mai teológia homlokterébe kerültek. Csodálattal nyit rá Jézus Krisztus valóságos emberségének titkára: emberi tudatát, fejlődését, amelyet egyfajta rejtett monofizita (istenségét egyoldalúan hangsúlyozó) tendencia elhomályosított. Erről bővebben Szabó Ferenc SJ, *Prohászka Ottokár és műve (1858–1927)*, SZIT, Bp., 2007, 162–164.

Nem lehet az életből elvonulni, az istenült ember is a természet keretében áll, végezve ott dolgát. A fejlődő, munkát igénylő világban áll az Isten gyermeke az istenült lelkiséggel, mely segítse őt rá, hogy helyét megállja a világban, hogy győzedelmesebb, a világot s a létet elbíróbb ember legyen. Az ember belseje, lelki egyensúlya szerint istenült s az legyen, de mint a természet darabja, a mechanikus s az evolúciós világ munkájának napszámosa. Azt kell mondania: természet és Isten bennem bírják kapcsolatát, az összeköttetések láncszeme természet és Isten közt én vagyok, úgy értve azt, hogy lelkemben s hitemben e kettő kapcsolódik. Én természet is vagyok s istenült is vagyok. Én erők szisztémája vagyok, mely e világon van hivatva tevékenységbe lépni s ez az Isten akarata, másrészt egy transzcendentális világot hordok már magamban, mely kifelé, túlra gravitál. Vallásosságom entuziazmusa is a túlvilág.

De e két tendenciát harmóniába kell hoznom s úgy hoznom, hogy az erő kifejlést s *eo ipso* a kultúrát Isten akaratának tartva, magamat minden érdeklődésemmel arra rávetem s magát ezt az érdeklődést, s buzgalmat természetfeletti energiákkal s motívumokkal táplálom. Az Isten Lelke teremtette a világot s ugyanaz a Szentlélek egy más, isteni világnak a kikezdéseit s erőit helyezte belém. Az Isten alkotta természet munkám s haladásom által számtalan ingert és szolgálatot nyújt lelkemnek s az Isten által bennem teremtett istenülés munkámat éleszti, éberebbé, buzgóbbá tesz s kivált morális életem kötelességeit motívumai s indításai által mérhetetlenül kiemeli.”

b) A történet folyamán a pszichológiának nagy problémája lesz, úgy bele állítani az embert, hogy e két nagy értéket; a természetet s a gyakorlati életet egyrészt s az istenült lelkiséget másrészt élje, fölkarolja, fejlessze s excentricitásoktól óvakodjék. A Szentlélek e részben nagy korrekcióval szolgált. A kereszténység apokaliptikus irányzatát az első időkben a gyakorlati élet útjaira terelte: itt kell élnetek. Aki nem dolgozik, ne egyék. – Megszállhatja fölfogásunkat gyakran a tévely, hogy hiszen túlra igyekszünk, vessük hát meg a világot, istenült lelket hordozunk, a természet problémáit tehát szorítsuk le a minimumra. Helytelen; ez azoknak az érzülete, kik már készek, kik dolgozni nem akarnak, kik nem látják, hogy a munka az erkölcs atmoszférája s hogy csak ez atmoszférában fejlik ki jól s egészségesen az istenülés magva. Tehát serényen, igyekezve, erőket kifejtve, a világba fektetett istenit kifejlesztve, gazdagabb, teljesebb életet áhítozva s élve. (...) Nem helyes, mert Isten minket e világba állított, tehetségeket adott s kötelességeket tűzött elénk, melyeknek meg kell felelnünk. E kötelességek az élet egész vonalára vonatkoznak s folyton munkára s tevékenységre köteleznek s evilágba állítanak.”

Prohászka e szemléletével megelőzi a fiatal Teilhard vízióját, az 1923-ban megírt *Az Isteni miliő* szemléletét a természet és a kegyelem helyes viszonyáról. Láttuk, hogy ugyanezt a szemléletet találjuk Teilhard-nál, aki az emberi erőfeszítés megszenteléséről így foglalja össze a természetes és természetfeletti történetet: „A határtalan időn és a rengeteg emberi egyedén keresztül csak egyetlen művelet folytatódik: a kiválasztottak hozzákapcsolódása Krisztushoz; egyetlen dolog történik: Krisztus misztikus Testének alakulása a Világ minden szétszórt vagy

megkezdett lelki energiájától kezdve.”<sup>53</sup> Az ember és a világmindenség szoros kapcsolatának tényét, mint altételt használja fel Teilhard *Az Isteni milió* híres szillogizmusában, amelynek főtétele Szent Pál tanítása a titokzatos Test növekedéséről. Az *Anyag–Lélek–Krisztus* összekapcsolásból vezeti le az emberi erőfeszítés megszentelésére vonatkozó tanítását.

A *Benne élünk* első részében a cselekvések átistenítésével („*divinisation des activités*”) foglalkozik. Természetesen nem arról van szó, hogy az ember a saját erejéből „isteníti át” cselekedeteit. Teilhard el akarja háritani a pelagianizmus legkisebb gyanúját is. Szent Ágostont idézi, aki ennek az 5. századi eretnekségnek a pörölye volt: „bennünk semmi sincs, ami első fokon és gyökereiben ne volna »*innobis sine nobis*«, vagyis: bennünk, de nélkülünk”. Ugyanakkor azt is vallja Ágostonnal: „Aki közreműködésed nélkül teremtett, nem üdvözít közreműködésed nélkül.” A kegyelmi rendben is érvényes Teilhard mondása, amelyet már fentebb idéztem: „*Dieu fait se faire les choses*”; az isteni kegyelem nem az emberi szabadság helyébe lép, Isten nem helyettünk cselekszik, hanem cselekvőkké tesz bennünket. De nekünk ki kell tárulnunk szabadon e kegyelemnek, be kell fogadnunk Krisztus Lelkét.

A kegyelemnek és a természetnek (szabadságnak) ez a harmonikus felfogása vezeti Teilhard-t akkor is, amikor nemcsak a szándékot hangsúlyozza a cselekvésben, hanem a létrehozott műnek is fontos szerepet juttat az Isten Országának építésében.

Keresztény humanizmusunknak alapja krisztológiai szemléletünk. A „világ megvetésének” helytelen eszméjét ki kell igazítanunk, anélkül persze, hogy „térdet hajtánánk” a világ előtt (Maritain). „Isten úgy szerette a világot (a teremtést és főleg benne az embereket), hogy egyszülött Fiát adta érte”, írja Szent János (Jn 3,16). Most tehát nem a „bűn világáról” van szó, amely Isten ítélete alá esik, hanem a teremtmények összességéről.

Teilhard szerint minden munkánkkal, kezünk és szívünk legkisebb mozdulatával is valamiképpen hozzájárulunk Krisztus titokzatos Testének növekedéséhez, ahhoz, hogy a „Pléróma megvalósuljon”, hogy Krisztus beteljesedjék. Nemcsak a kifejezetten „természetfeletti” cselekedetokről van szó, hanem a „profán” tettekről is, ha Krisztusban (hittel és hűséggel) végezzük őket. Végeredményben nincs is természetfeletti szempontból közömbös tett. Az adott üdvrendben, kifejezetten vagy burkoltan (a nem keresztények), mindenki állást foglal Krisztus mellett vagy ellene.

A II. Vatikáni zsinat is hangsúlyozta, hogy Isten kegyelme azoknak a lelkében is dolgozik, akik magukat hitetleneknek vallják, de nyitottak a teljesebb igazság befogadására: a lelkiismeret szaván keresztül Isten mindenkit hív (vö. *Lumen Gentium* 16 és *Gaudium et Spes* 22).

Minden hittel (vagy „lelkiismeretesen”) végzett munka az Isten Országának előfeltételeit teremti meg. A téstát gyúró asszony munkája vagy az aratóé csakúgy hozzájárul az Ostya előkészítéséhez, mint a pap tevékenysége felajánlásakor. A

---

<sup>53</sup> Teilhard de Chardin, *Œuvres* IV, 181 = B. É. 137–138.

konszekrációt a pap szavai által Krisztus maga végzi. Ugyanígy minden emberi tevékenység *előkészíti* a világot a nagy átalakulásra, majd a feltámadott Krisztus visz végbe Lelke által.

#### ***IV. Eszkatológia: halál, feltámadás, örök élet***

*K. Rahner, G. Greshake, H. U. von Balthasar, H. Boulad*

A húsvéti misztérium – Krisztus halála és feltámadása – egész keresztény és szerzetesi életem, valamint teológiai reflexióim középpontjában állt.<sup>54</sup> A hatvanas évek elején Leuvenben teológiai licenciátusomat Karl Rahner halálteológiájáról írtam, és reflektáltam Boros László *Mysterium mortis* című könyvében kifejtett *optio finalis* (=végső döntés) hipotézisére.<sup>55</sup>

*Most, amikor megkezdtem 90. életéveimet, nem pusztán elvont teológiai problémaként feszegetem a „végső dolgok” misztériumait, hanem kimondhatatlan egzisztenciális, húsomba vágó kérdésekként, hiszen „köröttem csapkod a mennykő”: naponta halnak meg rendtársaim, barátaim, papok és ismerősök, éspedig nálam fiatalabbak is. Meghalt Ágoston és Pascal is, miért lennék én kivétel!*

EGYEDÜL HALUNK MEG

*On mourra seul (Pascal)*

*Hajdan csak néha nyilallt belém  
Pascal szava: „Egyedül halunk meg”  
(ilyenkor a szív furcsán megremeg)  
de most ahogy öregszem és látom:  
sorra halnak ismerősök- fiatalabbak!  
sőt még barátaim is távolodnak  
(hisz megvan saját gondjuk-bajuk  
miért vennék vállukra másokét!)  
ezt kérdezem: ki lesz végül velem  
ha a rám váró Kapuboz érkezem?*

---

<sup>54</sup> Lásd Szabó Ferenc SJ, „Örömben éltem, köszönöm!”, Egy jezsuita hivatás története, Jezsuita Kiadó, Bp., 2016. – Az *eszkatológia* körébe tartozó témák (halál, halhatatlanság, tisztító tűz, ítélet, feltámadás) értelmezéseit lásd in Theodor Schneider (szerk.), *A dogmatika kézikönyve II.*, Vigilia Kiadó, Bp., 1997, Franz-Jozef Nocke: 397–496.

<sup>55</sup> Lásd *Halál és örök élet* című cikkemet: *Távlatok* 31, 1996/5.  
<http://www.tavlatok.hu/38elottiek/tavlatok02.htm#szemle>

*Marad a Kereszt egyetlen remény:  
bár hallom a Szenvedő panaszát:  
„Isten, Istenem, miért hagytál el engem!”  
tudom mert hiszem az Atya válaszát:  
„Fiam, lépj be hozzám a dicsőségbe  
segítsd be testvéreid Atyád örömébe!”*

(2019. szeptember 29.)

A „végső dolgokkal” foglalkozó katolikus teológiát, az *eszkatológiát* lényegesen megújította Karl Rahner (†1984) és Hans Urs von Balthasar (†1988).

H. U. von Balthasar szerint helyesebb lenne „végső találkozások”-ról beszélni. A svájci teológus a bibliai szövegekben két, egymással összeegyeztethetetlen kijelentéssort különböztet meg: az egyik az örök elvettetés fenyegetéseit vonultatja fel, a másik reményt ébreszt. Az előbbi, pesszimista szemlélet atyja Szent Ágoston, az utóbbi nagy ihletője, a sokszor félreértelmezett Órigenész (†253),<sup>56</sup> aki jelentősen befolyásolta Balthasar derűlátó megváltástanát.

Karl Rahner is hangsúlyozta a Biblia *eszkatologikus kijelentéseinek* helyes értelmezését: ezek nem nyújtanak a jövőről előretekintő beszámolókat, hanem a mindenkori helyzetről és a benne rejlő lehetőségekről. Karl Rahner a halálról és a test (=ember) feltámadásáról értekezve – részben Teilhard de Chardin kozmikus víziójától és humanizmusától is ihletve – arra is rámutatott, hogy az evilági jövőt alakító, fejlődést előmozdító, a világ humanizálását célzó törekvésekkel készítjük elő az abszolút jövőt, a beteljesedést Istenben.<sup>57</sup>

### *Halhatatlanság és feltámadás*

Katolikus és protestáns teológusok között vita folyt a *halhatatlanság és a feltámadás* értelmezéséről. A protestánsok szerint a halhatatlanság a görög filozófia, a platonizmus eszméje, ők az Újszövetségre hivatkozva a test (az egész ember) feltámadását, az új teremtést hangsúlyozták.

Valójában a katolikus teológia a keresztény reménységet sohasem látta a (platóni értelemben vett) *halhatatlanságban*, hanem e fogalommal az ember szellemi részének továbbélését állította (tehát tagadta/tagadja a halálban való megsemmisülést). Mindig is vallottuk a Kérdővel a „test” (az egész ember) feltámadását, amit a feltámadott Krisztus Lelke visz véghez: ez tehát „új teremtés”, részesedés az isteni életben. Ez egészen más, mint valami természetes továbbélés, filozófiai halhatatlanság!

---

<sup>56</sup> Aki a végső, általános kiengesztelődést tanította, minden észszel megáldott lélek hosszú fejlődés/tisztulás révén eljut a beteljesülés és boldogság állapotába.

<sup>57</sup> *Eszkatológia*: görög eredetű szó, „végső dolgokról” (halál, feltámadás, utolsó ítélet, pokol–menny, örök élet) szóló tan. Vö. Herbert Vorgrimler, *Új teológiai szótár*, Göncöl Kiadó, 2006: „*eszkatológia*”, *apokatasztázis*.

Kétségtelen tény viszont, hogy a *platonizmus hatására* behatolt a keresztény gondolkodásba egy bizonyos *dualizmus*, a test–lélek kettősségének burkolt állítása, jóllehet a katolikus antropológia a test–lélek szubsztanciális (lényegi) egységét vallja. A dualista szemlélettel a lélek halhatatlanságának filozófiai gondolata került előtérbe a Biblia (Újszövetség); így aztán a test feltámadásának dogmája elhomályosult.

Karl Rahner és más katolikus teológusok továbbgondolták a problémát, főleg a halhatatlan lélek „*köztes állapotát*” halál után a végső feltámadásig. Így *Gisbert Greshake*, *Jakob Kremer* exegétával együtt kiadott, *Holtak feltámadása* című könyvében<sup>58</sup> történeti és szisztematikus szempontból újratárgyalja a témát. Miután visszautalt Kremer szentírási elemzéseire, a bibliai antropológiára és a „feltámadás” többértelműségére, szembenéz az elkerülhetetlen kérdéssel: *Mi történik a halottakkal a halál és a feltámadás között?*<sup>59</sup>

### *Történeti visszapillantás*

Római Kelemtől és Antiochiai Szent Ignációl kezdve többféle vélemény alakult ki erről. Antiochiai Ignác szerint a vértanúk, akik osztoztak az Úr szenvedésében és halálában, azonnal feltámadnak, személyesen találkoznak a feltámadt Krisztussal, aki az Atya mellett él. A többi halott (akik nem vértanúk, próféták, apostolok) várják a testi feltámadást. Órigenész – bár elővigyázattal kell őt idézni – szintén a halálban való azonnali feltámadás mellett tanúskodik.

Szent Ágoston megkülönböztet két feltámadást: az egyik a léleké, ami azt jelenti, hogy a lélek nem zuhan az örök halálba, a másik a testé, amely az utolsó napon történik majd meg. *Ágostonnál már világosan érezhető a platonizmus befolyása.* Ennek meglesz a következménye: az Egyház figyelme a feltámadás jelen dimenziójáról a jövőre tevődik át. A teológia számára ezentúl a feltámadás jelenti azt az isteni csodát, amely az utolsó napon lezárja a történelmet. Ezen kívül a „test” (=σάρξ=hús) a lélek ellentétpárja lesz. A dualizmus világosan kifejeződik: a teológia megkülönbözteti a halhatatlan lélek beteljesedését a megdicsőült test végső visszanyerésétől, a test feltámadásától.

A középkorban az eszkatológiát már ez a dualista antropológia határozza meg, szemben az első századok felfogásával, amikor az eszkatológia határozta meg az antropológiát. Greshake hangsúlyozza, az ágostoni örökség szerint az ember meghatározó valósága a lélek, de az ember lélek és test egysége is. Így a halál definíciója – „a lélek és a test szétválása” – súlyos kérdést vet fel azoknak, akik (mint Szent Tamás is) az arisztotelészi felfogás szerint a lelket a test „formájának” tartják.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Gisbert Greshake, Jacob Kremer, *Resurrectio mortuorum*, Darmstadt, 1986.

<sup>59</sup> Az ún. „közbülső állapot” és a „feltámadás a halálban” vitatott kérdéseit bővebben ismerteti F.-J. Nockein in Th. Schneider (szerk.), *A dogmatika kézikönyve II*, 461–482. (K. Rahner, J. Ratzinger, G. Greshake, Boros László stb. nézeteinek megrostálása) Fontos a „Szisztematikus összegezés”: 480–482.

<sup>60</sup> *Resurrectio mortuorum*, 223.

Szent Tamás nyomán a skolasztikus tanítás mindig is hangsúlyozta a test–lélek szubsztanciális (lényeg) egységét, még ha ez éppen a halál–halhatatlanság kérdésében nehézséget okozott is a skolasztikus antropológiában. Tudniillik, ha a test és a lélek alkotja az embert, akkor a biológiai (fizikai) halál a lelket is eléri, vagyis az egész embert.

### *Karl Rahner halál-teológiája*

*Karl Rahner radikalizálta* a test–lélek lényegi egységéről szóló tanítást, és a halálról szóló megfontolásaiban hangoztatta, hogy a halál után a lélek nem „testetlenül”, a felbomló testtől és a kozmosztól elszakadva várja a feltámadást (valamiféle természetellenes állapotban), hanem a tér-idő korlátainak leomlásával egyetemes vonatkozásba lép az anyagi mindenséggel (nem „*a-kosmisch*”, hanem „*all-kosmisch*” lesz). Ez persze felveti azt a problémát, hogy vajon ez a vonatkozás, amely a föltámadott Krisztust, majd a feltámadt embereket jellemzi, a végső feltámadás előtt megtörténik-e valamiképpen.

G. Greshake alaposan elemzi a skolasztikus antropológiából adódó apóriákat a halál utáni állapottal kapcsolatban. Ezt követően, amikor már bemutatta a modern véleményeket, ezt a formulát választja: „*feltámadás a halál pillanatában*”, de bizonyos – szükséges – megszorításokat tesz, figyelve a Szentírás és az egyház tanítására. Álláspontját így foglalhatjuk össze (egyébként csatlakozik hozzá B. Sesboüé SJ is): *Az ember a halálban találkozik Istennel, ez érinti „testi mivoltát” is, vagyis a világhoz és a történelemhez való viszonyát. De ez a „feltámadás” még nem teljes: csak az idők végén, a végső feltámadáskor teljesedik be, minthogy minden ember lényegi viszonyban van az összes többi emberrel.*<sup>61</sup> Ez a szemlélet komolyan veszi a feltámadt test összemérhetetlen jellegét, tehát kizár minden olyan „fizikai” elképzelést, hogy a feltámadás egy hulla megelevenedése. A „feltámadás a halálban” modell jelzi azt, hogy Isten győzedelmes tette az egész embert érinti; ez a felfogás a hit értelmes hirdetésének – és a következetes antropológiának – követelménye.

Ezek a megfontolások – miként Greshake egész alapos tanulmánya (és előző idevonatkozó könyve is) – azt mutatják, hogy a katolikus teológia, részben az újkori protestáns kihívásra válaszolva, *megújítja az eszkatológiát*. Ugyanakkor a protestáns teológia is mérsékeli egyoldalú, a „lélek halhatatlanságát” kizáró álláspontját. Világos, hogy az üdvösség teológiája szempontjából a feltámadás új teremtés. De a katolikus antropológia, a hagyományra hivatkozva, a „lélek halhatatlansága” filozófiai tételét azért tartotta fenn, hogy hangsúlyozza: a lélek nem szűnik meg létezni, nem semmisül meg a test biológiai felbomlásával, mivel szellemi természetű, így túlszárnyalja az anyagot.

---

<sup>61</sup> „A feltámadás a halálban és a feltámadás az utolsó napon nem egymás mögött állnak két pontszerű eseményként, hanem dinamikus, fejlődő folyamatban kapcsolódnak össze: az egyén élete, halála és feltámadása által annak a »testnek« egyik tagja jut el a beteljesedéshez, amely csak mindenki beteljesedésében fogja elérni a teljességét.” Greshake in Th. Schneider (szerk.), *A dogmatika kézikönyve II*, 479.

E metafizikai állítástól meg kell különböztetni a kegyelem (új teremtés) által közvetített isteni életet és annak végső, teljes kifejezését, a világ végén bekövetkező testi feltámadást. Valójában a Szentírás alapján mindig is hitték a katolikusok, hogy az egész ember nyeri el az üdvösséget, tehát a „test” feltámadását vallották meg a Krédóban. De vallani akarták azt is, bizonyos szélsőséges protestáns véleménnyel szemben, hogy folytonosság van (a szakadás ellenére) halálunk és feltámadásunk között: én halok meg, és én támadok fel, személyem nem semmisül meg a halálban. E folytonosságot akarja jelölni a „halhatatlanság” fogalma, amelynek a kereszténység végül is új jelentést adott.<sup>62</sup>

*Henri Boulad SJ – A halálban újjászületünk*<sup>63</sup>

Az egyiptomi jezsuita, Henri Boulad SJ (szül. 1931-ben) hazánkban is jól ismert könyveiből és előadásaiból.<sup>64</sup> Boulad atya Ágoston és Pascal szellemi rokona, rendtársainak, Teilhard de Chardinnek és Karl Rahnernek követője és eszméik továbbfejlesztője. Asszimilálta a perszonalista filozófiát (G. Marcel, E. Mounier, M. Zundel) és az újabb teológiát.

*Az ún. „végső dolgok”: halál/feltámadás–üdvösség/kárhozat* értelmezésében Karl Rahner és Boros László *halálteológiájának* követője. Idézve modern gondolkodókat, írókat és költőket, költői szárnyalással ír a *halálban történő újjászületésről*. Termékeny meglátásait azonban néha pontosítanunk kell. Reflexiója lépéseit jelzem: 1) A halál mint megszületés önmagunk számára; 2) A halál mint megszületés a többi ember számára; 3) A halál mint kozmikus születés; 4) A reinkarnáció kérdése; 5) A végső döntés; 6) A halál mint megszületés Isten számára.

A halál/meghalás misztériumát előbb a perszonalista filozófia és embertan alapjáról közelíti meg, bírálva az ateista egzisztencialista Sartre abszurd felfogását. Hangoztatja az ágostoni „vallomást”: az Istenhez rendelt ember örök nyugtalanságát („*Fecisti nos ad Te...*”), akit szellemi dinamizmus, a Végtelen vágya az Abszolútum felé lendíti. Helyesen hangsúlyozza az ember transzcendenciáját, Pascal alapvető gondolatát: „*Az ember végtelenül felülmúlja önmagát.*” Mert az Isten képére teremtett ember (*imago Dei*) szellem és szabadság, képes Isten megismerésére és a Vele való szeretetközösségre (*capax Dei*).

E filozófiai alapvetés után Henri Boulad ismerteti a Szentírás tanítását a halálról és feltámadásról, kitérve a világvallások tanítására. Kifejti az emberi kommunikációt és a szeretetkapcsolatot, a halál és a szerelem/szeretet összefüggését. Megvilágítja az emberi szerelem kettős tulajdonságát: feszültség a kizárólagosság és a mindenkire kiterjedő szerelem/szeretet végletei között, vázolja a testi szerelem (Erósz) isteni szeretetté (Agapévá) alakulásának útját. A gyermek–

<sup>62</sup> Lásd még Boros László *Mysterium mortis* című könyve 1998-as magyar fordításáról írt ismertetésemet: [http://www.tavlatok.hu/49\\_elottiek/tavlatok43.htm#szemle](http://www.tavlatok.hu/49_elottiek/tavlatok43.htm#szemle)

<sup>63</sup> Henri Boulad SJ, *A halálban ugyanis megszületünk*, Szeretet, szerelem, feltámadás, örök élet, Jezsuita Kiadó, Bp., 2017.

<sup>64</sup> Megkapta a magyar állampolgárságot is.

anya kapcsolat után a kamaszkorban a társ – barát vagy szerelmes – váltja fel az anyát. Az igazi szerelem/szeretet *keilépés* önző önmagunkból, párbeszéd, szeretetkapcsolat, kölcsönös önajándékozás. Kommunió (személyek közti szeretetkapcsolat), amely differenciál: nem olvasztja egybe a személyeket, hanem elősegíti együtt-létezésüket, személyiségük kibontakozását.<sup>65</sup>

S következik Boulad meglehetősen újszerű reflexiója: „A halál mint átmenet, melynek során egyénből személlyé válunk.” – Ekkor a birtoklás szintjéről átlépünk a létezés szintjére (Gabriel Marcel avoir-être kategóriái szerint). Az igazi szerelem/szeretet a személyeket a Szeretet-Isten felé lendíti; a földi időn túlmutató szerelmi extázis-élményben megsejthető az örökkévaló boldogság.

Gabriel Marcel és Heidegger filozófiájára utalva magyarázza H. Boulad: „Minél többet birtokolok, annál kevesebb vagyok. Minél kevesebbet birtokolok, annál több vagyok. A létezés a birtoklás romjain sarjad ki. Van egy szó, amely jól kifejezi ezt a középpontból való kimozdulást: az extázis. Ha a szó etimológiáját nézzük, azt jelenti: ’önmagán kívül marad’: EX-STASIS (ex-stare). Az önmagából kilépő ember magatartásának az ellenpólusa a materiális, önmagába zárt lét, amelyet németül Daseinnak (ottlét, jelenlét) neveznek. (...) Ha teljesen ki akarjuk bontakoztatni ember voltunkat, a Daseinból át kell lépnünk a Sein (lét) világába. A régi szint meghaladása a szerelem extázisában válhat valóra, amely magában foglalja az önmagunk középpontjából való gyökeres elmozdulást... – Különösnek hathat az a megállapítás, hogy a halál, amelyben meghalunk önmagunknak, s amellyel tehát együtt jár az extázis, emberfeletti öröm forrásává válhat. Az extázisban lét azt jelenti, hogy amit átélünk, az teljesség, ujjongás, túlcsoordulás...”<sup>66</sup>

H. Boulad ezután még kifejti *a szeretet dimenzióit*. Kitér arra, *milyen szerepe lesz a nemiségnek az örök életben*, hogy szerinte milyen módon fog megnyilvánulni. A feltámadottság állapotához nem tartozik hozzá a fizikai egyesülés, sem a szó szoros értelmében vett nemiség. „De hogy a valódi értelemben vett szexuális dimenzió, test és lélek felfoghatatlan öröme, a szerelem extázisának reszkető gyönyöre megszűnhetne – ezt nem fogadom el. (...) *A feltámadottság állapotának nem kizárnia, hanem magában foglalnia kell azt, ami legszebb, leggazdagabb, leglényegesebb az emberi léthelyzetben.*” Tehát – Boulad szerint –, amit a szerelmes pár átél, milliárdszoros erejűvé fog sokszorozódni ebben a végső egybeilleszkedésben, ebben az univerzális egységben. »Szem nem látta, fül nem hallotta, emberi szív föl nem fogta, mit Isten azoknak készített, akik őt szeretik« (1Kor 2,9).<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Boulad atya nagyon sokszor hivatkozik Teilhard de Chardin víziójára, például *Emberi energia* című tanulmánykötetére. Boulad *Amour et sexualité* című könyvecskéjében (2003-ban Kanadában újra közzétette egy 1984-es alexandriai konferenciáját: *A szexuális energia* címmel) a gyermek, az ifjú, a felnőtt fejlődési szakaszait követve – részben Freud libido-elméletét is integrálva – lényegében Teilhard de Chardin perszonalista szemléletét fogadja el. – Henri Boulad SJ, *A halálban ugyanis megszületünk*, 82, vö. még 101., 132. A 138–139. oldalakon hosszú idézet Teilhard-ról saját korábbi könyvéből: *Le mystère de l'être*, Montréal, 2006, 74–75.

<sup>66</sup> Henri Boulad SJ, *A halálban ugyanis megszületünk*, 88.

<sup>67</sup> I. m. 99. *Kiemelések tőlem* – Sz. F.

## KITÉRŐ

*Boulad követi Teilhard de Chardin vízióját  
– Szexualitás és szerelem kozmikus szerepe*

Teilhard de Chardin a világmindenség kozmikus fejlődésében alapvető szerepet tulajdonított a *szexualitásnak/szerelemnek*. Az 1931-es *A Föld szelleme* című esszében ezt írta:

„A szerelem (*amour*) a legegységesebb, legfélelmetesebb, legtökéletesebb kozmikus energia. Sok évszázados tapogatódzás során külsőleg gátak közé fogták, és mederbe szorították a társadalmi intézmények. Felhasználva ezt a helyzetet, a moralisták igyekeztek megszállni. (...) A szerelem óriási, mindenütt jelen van és sosem törte meg semmi. Úgy látszik, hogy az emberek fölthagytak azzal az igyekezetükkel, hogy megértsék, és a kezükbe vegyék ennek a vad erőnek irányítását. (...) A lelki Evolúció szempontjából, amelyet vezérlő elvként fogadtunk el, talán megnevezhetjük a Szerelem ilyen különös energiáját, s meg is határozhatjuk értékét. Hátha a *Szerelem-energia* igazában egészen egyszerűen az a vonzás, amelyet a Világegység alakuló Központja gyakorol mindenegyes tudatos elemre? Annak a nagy Egységnek hívó szava ez, amelynek megvalósulása az egyetlen most folyó feladat a Természetben?”<sup>68</sup>

### *A tisztaság fejlődése*

1934-ben Pekingben, *A tisztaság fejlődése* című hosszú esszéjében bírálja a korábbi pesszimista (janzenista) keresztény erkölcsi felfogást a szexualitásról: az anyag helytelen felfogásából következett ez a szemlélet: „ami szexuális, az bűnös”. Valójában az igazi kereszténység sohasem ítélte el az Anyagot. Teilhard az „*Anyag lelki hatalma*” távlatában értelmezi a tisztaságot, amely „a szív kérdése”: „*az Anyag lelki hatalmának csúcspontján felragyogott a testnek és a nőnek lelki hatalma.*”<sup>69</sup> Ezután a Megtestesülés és az Eucharisztia misztériumáról elmélkedve kijelenti: e hitünkkel tökéletes összhangban van „*a túlszárnyalással megvalósuló elszakadás*”. Bár tudatában van a szerelmi szenvedély romboló erejének – a nő tárgyá fokozásának vagy ellenkezőleg, bálványozásának – kifejti a szerelem pozitív, perszonalista szemléletét, és leszögezi: „Amikor egy férfi a szívét egy nőre központosítja, akkor ez a tény még nem *szükségképpen* jelenti azt, hogy érzelmileg ’semlegessé’ válik Isten iránt. A női csillagon át az isteni Nap (éppen mert *mélysegebb*) még látható, ragyoghat, sőt még élénkebb fényel, ugyanazon a síkon és ezen a síkon túl is.” Ezután a *szűzesség*

<sup>68</sup> A következőkben Teilhard szövegeit idézve Rezek Román fordításaiból Golen Károly által szerkesztett *Út az Ómega felé* című antológiára hivatkozom (Szent István Társulat, 1980) a szövegben megadott oldalszámmal. Megtartom Teilhard szokását: a magyar helyesírástól eltérően nagy kezdőbetűvel ír bizonyos kulcsfogalmakat. – *Út az Ómega felé*, 260.

<sup>69</sup> I. m. 559–571.; 560–564.

*értékéről*, a szublimáláshoz szükséges önmegtagadásról, illetve a káros elfojtásról, a házasságban a gyermeknemzés és a „spirituális szerelem” viszonyáról eszmélődik, kifejtve a veszélyeket, morális ellenvetéseket.<sup>70</sup>

Az egyetemes összpontosuló fejlődésbe ágyazott *új hipotézisét* így fogalmazza meg:

„Azon a ponton, ahová jelenlegi Világunkban érkezett az Élet, az emberi monádok lelkivé alakító egységesítését két, ugyanegy természetű, de különböző értékekkel rendelkező vonzás uralja: a Férfi és a Nő kölcsönös szerelme és az Isten-szeretet. Mindkét elemet egyszerre, *egymással társulva* serkentik a szenvedélyes erők és a misztikus erők, hogy mindegyik elemi szeretet az egységben érje el teljességét. A férfinak *egyszerre* kell elérnie emberi egységét a Nőiben – és kozmikus egységét az Isteniben. Mindez lényegében ugyanaz az összpontosító energia, ugyanaz a szerelem. De a két erő azonnal mégsem esik egybe (mégsem működik összhangban). Hogyan kell őket kombinálnunk, hogy olyan eredőt kapjunk, amely a maximális fokra emeli a spirituális ‘teljesítményt’? – Igazában ez a tisztaság által felvetett kérdés.”<sup>71</sup>

Teilhard így gondolja el *A tisztaság fejlődését*:

„Elvileg lehetséges a szerelemnek ilyen átalakítása. Megvalósításához az szükséges, hogy a személyes isteni Központ hívását elég erősen megérezzük, hogy uralkodni tudjunk a felett a természetes vonzás felett, amely azt akarná, hogy idő előtt egymásra boruljanak az emberi monádokból átalakuló párok. Nem is rejtem el, hogy gyakorlati téren oly nagynak mutatkozik az ilyen próbálkozás veszélye, hogy tíz ember közül kilenc naivságnak, vagy örülségnek tartja. Mert hát egyetemes és döntő tapasztalat nemde azt mondja, hogy mindig sárban végződnek a lelki szerelmek? Az Ember arra van teremtve, hogy a földön járjon. Ugyan ki gondolt volna arra is, hogy repülni fog!...”<sup>72</sup>

Teilhard vízióját követően visszatérek Boulad atya könyvéhez, amelynek második felében *teológiai* megfontolások következnek: a „*végző dolgokról*” eszmélődve a Szentírás, a keleti egyházatyák, a misztikusok és az újabb teológusok (Guardini, F. Varillon, H. U von Balthasari, Zundel) gondolatait idézi.

Boulad atya nem naivan optimista. Látja a világban, történelemben pusztító rosszat és bűnt. Amikor a Fiú megtestesüléséről, öнкиüresítő (*kenózis*, Fil 2,8) leereszkedését, kereszthalálig menő engedelmisségét tárgyalja, eljut a „*keresztre feszített Isten*”-ig (ez a protestáns Jürgen Moltmann egyik könyvének címe).

---

<sup>70</sup> I. m. 566–569.

<sup>71</sup> I. m. 569.

<sup>72</sup> I. m. 570–571.

Órigenész más teológusok nyomán *az Atya Fiával együtt-érző szenvedéséről* eszmélődik.<sup>73</sup>

Néhány fontos szakaszt idézek Bouladtól.

„Pontosan az tűnik képtelennek, felháborítónak és elfogadhatatlannak a kereszténységben, ami hitelességét adja: a KERESZT misztériuma (1Kor 1,22–25). Az teszi hitelessé Krisztust, hogy feltétel nélkül elkötelezi magát az ember mellett, egészen a kereszthalálig. Ha Isten nem tette volna meg ezt a gesztust, nem érdekelne engem. Jelent-e bármit a szeretet Istene, ha nem képes magára vállalni az emberiség drámáját, minden következményével együtt. Olyan szerzők foglalkoznak ezzel a kérdéssel, mint Romano Guardini, Maurice Zundel, François Varillon vagy Hans Urs von Balthasar, amikor a *megfeszített Istenről*, *Isten alázatáról* vagy *Isten szenvedéséről* írtak. Napjainkban mintha újra felfedeznék a kereszténység lényegét, amely az emberekben megfogalmazódó nagy kérdésre: »Vajon hol a Jóisten ilyenkor [a szenvedés áradatában]«, azt válaszolja: »Itt van felkötve, erre a bitóra...« »Hol van ilyenkor az Isten?... Itt, a kereszten.« Istennek csak e konkrét történelmi elköteleződése képes választ adni kortársaink kérdésére. Krisztus a végsőig szolidáris az emberrel. Drámánk az ő drámája, történelmünk az ő történelme. – Így kell érteni a *hüposztatikus* egységet, amely Krisztus isteni és emberi természetének felbonthatatlan egységét jelenti. Ez a teológiai igazság, melyet a kopt szentmisében az áldozás előtt ünnepélyesen kinyilvánítanak, azt jelenti, hogy az Ige mindörökké magára vette emberi természetünket. Az eucharisztikus közösség, amelyben teste a testünkkel egyesül, hogy ezentúl egyek legyünk, azt jelenti: »Sosem hagylok el, drámád az én drámám is, életed az én életem is, halálod az én halálom is.« Isten elköteleződése az ember mellett visszavonhatatlan, teljes és végleges.»<sup>74</sup>

„A megtestesülés a közeli Isten, a velünk levő Isten, Emmanuel. »Ilyenre képes a szeretet« – mondta Romano Guardini. Amikor elérhetővé akarunk válni a szeretett személy számára, hasonlítani akarunk hozzá. Mivel Isten szeretet, eltöröl minden távolságot. Az Eucharisztia nem más, mint a megtestesülés meghosszabbítása. (...) A megtestesülésben Isten nemcsak egyenlővé teszi magát az emberrel, hanem kisebbé, hogy az ember át tudja ölelni. Ezt jelenti a kereszthalálig való engedelmesség (Fil 2,6–11). Ennek az Istennek az önkiüresítése a kereszténység misztériumának középpontja. A vallásközi párbeszéd, amely nem ebből indul ki, kudarcra van ítélve, és süketek párbeszédévé válik. Semmit sem értünk a kereszténységből, ha kiindulási pontunk nem ez az alapkijelentés: Isten szeretet. Ha viszont ebből indulunk ki, felfénylik előttünk a kereszténység egész misztériuma.»<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Átvessz gondolatokat François Varillon SJ, *Isten alázata és szenvedés* című könyvéből. (A francia jezsuita két könyvét magyarra fordítottam és bevezető tanulmányommal Rómában közzétettem. Második kiadása megjelent Szent István Társulatnál, Bp., 2002.)

<sup>74</sup> Henri Boulad SJ, *A halálban ugyanis megszületünk*, 188–189.

<sup>75</sup> I. m. 221.

„Egy napon összetörök a csigaház, hogy az ember befogadhassa Istent. A szív egész életünkön át tartó fokozatos kinyílása, mely *a jelenlét és hiány dialektikájában* valósul meg, felkészít bennünket erre a végső ugrásra, amellyel végül eljutunk a teljességre. A végestől a végtelenhez nem lehet fokozatosan áttérni, észrevétlenül eljutni. Kell egy törés, egy szakadás, egy átalakulás. (...) Aki meghal, annak egész lénye átalakul, és ezáltal képessé válik arra, hogy átlépje az utolsó küszöböt. Halálunk valódi oka nem fizikai, hanem metafizikai természetű. (...) Mindnyájan arra vagyunk meghíva, hogy istenivé váljunk. (...) Ha nem lenne bennünk ez a zsigeri ragaszkodás önmagunkhoz, és nem volnánk betegesen belemerevedve önnön egónkba, a halál nem volna más, mint harmonikus átkelés a végtelenbe, ahová hivatásunk szólít bennünket. Így történt ez Máriával a mennybevitelben. Neki, aki »kegyelemmel teljes«, aki a teljes nyitottság, teljes befogadás a kezdet kezdetétől fogva, nem kellett elszenvednie azt a törést, amit számunkra a halál jelent.”<sup>76</sup>

„Isten zavarba ejtő, ellentmondásos. Ahogyan minden mértéken felül megelégit bennünket, ugyanúgy váj belénk mardosó éhséget. Ahogyan betölt minket teljességével, ugyanúgy a végletekig kiüresít. Amikor azt mondjuk Istenről, ő a forrás, azt mondjuk, *Isten fiatal*.

*Maga Isten, kei ifjú is, nem csak örök,  
Nézte, egyre, mi az idő, mi is a tér,  
S az atyai tekintet pásztázta körök  
Megmutatták neki: minden Isten-arckép.*

(Ch. Péguy, Sujtó László fordítása)

Istennek ez az örök fiatalsága egykor a miénk is lesz. Az örökkévalóságban sohasem szűnünk meg növekedni, megismerni, lelkesülni, szeretni. A halál nem az élet megállása, hanem annak megszűnése, ami akadályozta, hogy az életlendület vegyen. (...) A vágy, a szakadatlanul betöltött és mindig újjászülető vágy az ember lényegi sajátossága. Ellentétben azzal, amit sokan hisznek, a boldogság nem a birtoklásban, hanem az örökösen újjászülető vágyállapotában van.”<sup>77</sup>

„*Nem lesz többé éjszaka, sem gonoszság, sem gyász, sem halál.*” (Jel 21,1–5)

„És akkor felhangzik az ünnepélyes szózat: »Letöröl szemükről minden könnyet. Nem lesz többé halál, sem gyász, sem jajgatás, sem fáradság, mert az elsők elmúltak« (Jel 21,4) Vége a fájdalom és gyász világának! Eltűnt örökre! Megtörtént az átmenet az örök életbe. Búcsút vettünk a haláltól. Csak az Élet marad... Csak a Szeretet marad.”<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> I. m. 224–225.

<sup>77</sup> I. m. 232.

<sup>78</sup> I. m. 245.

„FEHÉR EXTÁZIS”

*Michel de Certeau SJ emlékének*

„Egyedül halunk meg.”  
Pascal szava szíven üt  
és megremegek.  
Mi lesz mikor elindulok  
a láthatatlanba?  
A villámfényben felizzik vakítón  
az arctalan Végtelen szelíd szembogara  
majd sűrűbb lesz a sötétség.  
A gyermekkorban megálmodott ég  
szárnyas ajtaja kitarul  
s kristálypalota erkélyén  
angyalszárnysubogások között  
közelít a szemvakító Fény  
s a fehér extázisban hallod az üzenetet:  
„Be kell csuknod szemedet  
hogy igazán láthass!”

(2003. február 28.)

## ZÁRÓREFLEXIÓ HELYETT

*Gustave Martelet SJ tanulmánya*

Olvasónaplóm és reflexióim jórészt a világnézet/filozófia területén mozogtak, amikor különböző oldalokról igyekeztem megközelíteni a halál–halhatatlanság–feltámadás misztériumát. Végül a teológiai/krisztológiai megfontolások kiegészítéseként idemácsolom Gustave Martelet SJ tanulmányát, amelyet a *Christus* című jezsuita lelkiségi folyóiratból fordítottam.<sup>79</sup>

„ISTEN NEM TEREMTETTE A HALÁLT”

*Kereszt és feltámadás*

A Bölcsesség könyve kétségtelenül tanúsítja, hogy „Isten nem teremtette a halált” (1,13). De az a halál, amelyről itt beszél, nyilvánvalóan a bűn, amelytől óvni akar

---

<sup>79</sup> CHRISTUS 168, 1995. október, 457–467. [http://www.tavlatok.hu/net/cikk20martelet\\_k.htm](http://www.tavlatok.hu/net/cikk20martelet_k.htm)

bennünket: „Ne törjétek magatokat a halál után tévelygő életetekkel, ne sietessétek romlásokat kezetek munkájával!” (1,12) Az ártatlanság melletti erősködés, amelyet itt Isten ajkára adnak, a bűn halálára vonatkozik, de nem okvetlenül a másik halálra, amelyről a természet gondoskodik a kor vagy az évszakok szerint. Ezért a Bölcsesség nem ment fel az alól, hogy Izajást hallgassuk, aki szerint (45,7) ezt mondja az Úr:

*„Én alkotok világosságot, és teremtek sötétséget,  
én szerzek jólétet, és teremtek bajt;  
én, az Úr, cselekszem mindezeket.”*

Milyen merészség, sőt 'arcátlanság' Isten részéről az, hogy prófétájának ilyen szavakat sugall! Egyébként is: vajon nem mondanak ellent a Genézis kezdő állításainak, ahol ezt olvassuk a teremtésről: „Isten látta, hogy jó.” Igen, a teremtés jó, sőt *nagyon jó* (Ter 1,31). Nem ugyan azért, mert a teremtett dolog a legjobb módon jön létre, hanem mivel létezni »jó«, és mivel *az emberek esetében*, akiknél a jót cselekvés tudata hozzáad a létezés boldogságához, a létezés még nagyobb „jó”, amelyet a Teremtő „nagyon jó” jóvá alakít.

De a létezést így dicsérni nem annyi, mint egyben kijelenteni, hogy az, ami van, olyan jó, hogy nem kell még jobbra lennie, mintha ezen a világon minden dolog egyszerre a legkiválóbb módozatban jelenne meg. Ennek ellenkezőjét bőségesen tanúsítja a Szentírás. Így a nemzési képesség, amely kétségkívül a „nagyon jó” kategóriájába tartozik, amellyel a teremtő megáldotta az embert, aki felelős önmaga szerelemből történő megörökítéséért, de amely képesség megszűnik majd a jövőben (Mt 22,30). Hasonlóképpen az „új ég és új föld” (Jel 21,1), amelyek majd helyettesítik azt az eget és azt a földet, amelyet a Teremtő kezdetben megáldott. Maga a Nap nem „üzemel” többé, az éj megszűnik világítani, és eltűnésébe magával sodorja a Holdat (Jel 22,5). A halált pedig és a könnyeket, amelyek miatta omlottak, Isten eltörli (Jel 22,4). Nemde mindez azt jelenti, hogy *ez a világ, amelyet mégiscsak Isten teremtett, átalakul, jelen alakja elmúlik, amint az apostol mondja* (1Kor 7,31)?

De *az a tény, hogy „elmúlik”, elszomoríthatja azokat, akik „átmenők” benne.* Csakugyan, annak ellenére, hogy megízleljük annak boldogságát, amit a földön nem láthatunk „kétszer”, vagy hogy megvigasztalódunk a csillagok, az illanó szép napok és a rózsák maradandósága által, létezik az emberek számára – anélkül, hogy ez vétkük miatt történne –, az a *gyógyíthatatlan fájdalom*, hogy olyan világban létezzünk, ahol mindig leskelődik az egyesekre és végül mindenkire a fájdalom, a betegségek, az öregség és a halál száz alakot öltő jelenléte. Egyszóval: az a „balszerencse”, amelyről Izajás Istene büszkén állítja, hogy ő a szerzője, belecsúszik teremtésünk túlságosan törekeny vásznának láncolatába vagy fonalába, amely vászon a világ szövőszékén készül.

Az Úr merészsége ezen a ponton annyira rendkívüli, hogy, komolyan véve, ahogy illik, olyan fényt vet a rossz misztériumára, amint azt a modern ember megéli, egy első látásra annyira *botrányos* villanást vet, hogy feltétlenül mernünk kell megvizsgálni a dolgok állását ebben a megvilágításban. Ez a fény nem válasz, amely

eltörölné a rosszat és a halált, amint ezt a bennünk szunnyadó, gyógyíthatatlanul optimista Candide tenné, hanem az Istenre vonatkozó spontán látásmódunk forradalmi átalakulása.

### *Az elfogadhatatlan válasz*

Akár akarjuk, akár nem: a Genézis (2,17) „*meg kell halnod*” kijelentését, amely nyomósító formájával („halálnak halálával halsz”) mindenekelőtt az ember Istentől való szellemi elszakadását célozza, *közvetlenül a fizikai halálra vonatkoztatjuk*. Egyébként ez sokatmondóan jelképezheti a *lelki halált is*, anélkül, hogy a fizikai megmagyarázná a lelket. *Mégis a keresztények nagy többsége itt Isten ítéletét olvassa, aki a bűnös emberiséget a szenvedéssel és a halállal bünteti*. E vétek nélkül – amelyből több teológus történelmen kívüli, tehát metafizikai vétket alkot, hogy könnyebben elkerülje a világos kritikát, amelyet megérdemel – az emberiség nem lett volna halandó, vagy legalábbis a mostanától teljesen különböző állapotban élt volna. Ádám miatt az ember a világ első rendjét megzavaró szenvedés és halál igazi felelőse lesz. Ezen felül és főleg Istent így nem lehet felelőssé tenni a szenvedés és a halál miatt, ami a fizetendő legmagasabb árat jelenti.

*Ezt a magyarázatot két okból is vissza kell utasítanunk.*<sup>80</sup> Az első Istenre vonatkozik. Milyen Isten az, aki fájdalommal és halállal sújtja az egész emberiséget az egyetlen tagja által kezdetben elkövetett vétek miatt? Még ha ez az első ember az összes többi képviseli is, *hogyan gondolható el, hogy az Isten, aki szeretetet vár, és aki magát Szeretetnek jelenti ki (1Jn 4,16), ily módon viselkedne?* Ha ennyire bosszúálló, nem érdemi meg, hogy Isten legyen. Ha teljes joggal ilyen erőszakot gyakorol, *tagadni kell, hiszen kevésbé jó, mint a legjobb ember*.

A második érv a *büntetés természetére* vonatkozik. Ez a gyűlöletes büntetés haszontalan. *Minden élő, az élő ember is, mindenekelőtt természetes módon szenved és hal meg*. Nincs semmi szükség arra, hogy erkölcsi vétekkel igazoljuk azt, hogy lényünk biológiai része hanyatlak, és végül kimerül, amint az mindig is történt a „zöld élet” területén és minden élőben, a légtérben, a földön és a vizekben. Nincs élő halál nélkül, és nincs halál új élő nélkül, amelyek szintén meghalnak, hogy másoknak helyet adjanak, miután a nemzés által orvosolták életük mulandóságát.

Mindezt régóta tudja és érzi sok ember, anélkül, hogy ki tudná fejezni. Századok kellettek, hogy a kereszténységben így *merjünk beszélni a halál természetes jellegéről, és abból először is kizárjuk a bűnnel való okozati összefüggést*. A Szentírás látszólag megtiltotta ezt. Mégis a Biblia geocentrizmusának figyelmeztetnie kellett volna bennünket: vannak olyan kifejezésmódok, amelyeknek nincs semmiféle dogmatikai tekintélye. A biológiai halál magyarázata pusztán a bűn ténye által ugyanolyan rendű, mint a hatnapos teremtés-elbeszélés vagy a Nap és a Hold (!) megállítása Gibeon hegyén (Józs 10,13). Olyan kultúradottság ez, amelynek a hittől

---

<sup>80</sup> Martelet a következőket bővebben kifejti könyvében: *La libre réponse à un scandale, La faute originelle, la souffrance et la mort*, Cerf, Paris, 1992.

megvilágosított további reflexió szükségszerűen korlátozza a jelentőségét, és megszüri a következményeit.

Ne kendőzzük el azonban az ilyen megjegyzések eredményeit. Ha nem az ember bűne a biológiai szenvedés és halál eredete, akkor Isten leplezetlenül ott van a természetben, mert az a hamis „ártatlanság”, amellyel, úgy hittük, megajándékozhatjuk, komolyan bajba került. Isteni módján Teremtőként ő lesz, amint maga Izajás sugallja, felelős azért, amiért most már nem az ember a vétkes. *És itt van a botrány!* Legyőzhetetlen minden keresztény számára, aki nem hagyja magát belesodródni – a teljes Szentírás ismeretében – teremtésünk bámulatos misztériumába.

### *Kétszeres félreértés*

A félreértés önmagában, amikor becsületes gondolkodóval történik, nem csupán negatív. Akkor válik azzá, mikor helyesbítése később elfogadhatatlannak tűnik. *A szenvedés és a halál olyan értelmezése, mely szerint mindkettő az eredeti bűn jogos büntetése, és struktúrájában megzavarja a természet rendjét, hosszú ideig eltűrt volt a Kereszt fényében.* Vajon Krisztus nem szenvedett, mint mi és értünk, szeretetből, míg mi igazságos következményét viseljük az eredetileg vétkes magatartásnak? A keresztre feszített Krisztus vigasztalta így a bűnös embereket méltó bűnhődésükben a történelem során.

Minden megváltozott, *amikor a keresztény Istent a deizmus termékévé alakították.* Hogy orvosolják a vallásháborúk romboló túlzásait, szükségesnek tűnt a dogmatikai visszavonulás, előbb az angol gondolkodóknál, amint ezt kimutatta Paul Hazard *Az európai tudat krízise* című könyvében. Minthogy a kereszténység annyi vért ontott – mondták –, elégedjünk meg a természet és az ész vallásával; ez visszavezeti társadalmainkat a toleranciához, amelyet a „Kinyilatkoztatás” nem ismer vagy megtilt! Voltaire egy óras-Isten eszméjét gondolja el, aki megalkotja a naprendszer csodálatos óráját, amelyet a tökéletes csillagászati munka minősége miatt kell csodálnunk. De íme, egyszer csak az ég és a csillagok csodálatos mesterét megkérdőjelezzük: képes-e még, van-e ideje és kedve megérteni az embereket, amikor az óraszerkezet számukra összetörik? A válasz: nem! Az 1755-ös lisszaboni földrengés ezt a német sugallja. A kérdésre adott teljesen negatív választ Németországban fogalmazzák meg a 18. század vége felé. Johann Paul Richter (írói álneven Jean-Paul; 1763–1825) teszi meg ezt, teljesen kiforgatva Krisztus keresztjének keresztény értelmét.

E német gondolkodó szemügyre veszi Krisztus keresztben hallatott kiáltását: „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?” (Mt 27,46) Ahelyett azonban, hogy a szenvedő jajkiáltását értené, aki Istenhez fordul, hogy meghallgassa a Feltámasztásban, Richter a meghaló ember végső elhagyatottságának jelét látja, akinek nem válaszol Isten. Úgy képzelem el Krisztust a keresztben, mint aki bejárja a világegyetemet, keresve valakit, aki megérti őt és együtt szenved vele. Minden hiába! A világ üres, hiányzik minden transzcendencia, vagy legalábbis olyan Felsőbb Lény, aki meghallgathatja és orvosolhatja az emberek fájdalmát. *Krisztus kiáltása és az*

*emberek kiáltozása Isten felé hiábavaló: Istennek, ha létezik, nincs se füle, se szíve, hogy meghallgassa őket. Az égnek ez az isteni üressége, Isten távolléte vagy teljes közönye „az Isten hallgatása” európai témájává válik. A 19. században Vigny ennek a költője. A 20. században még felnagyítják, nevezetesen Jean-Paul Sartre és Albert Camus, a lázadást, amely mintegy magától értetődően az „Isten halála” (nietzschei) metaforához vezet.*

Annak az Istennek, aki így hal meg, sohasem lett volna szabad léteznie! Az az „isten” nem más, mint egy szétesett kereszténység mellékterméke, azé a kereszténységé, amely elfelejtett tanúskodni a szeretetről. Ha Isten, mint a természet mérnöke a „*deizmus*” *bálványa* lett, már semmi köze az emberek szenvedéséhez, tehát nincs más hátra, mint hogy eltűnjön, magával vonva a feledésbe azt az elszegényedett keresztény látásmódot, amely *lehetővé tette az ateizmus eljövételét.*

Csakugyan, ha úgy mutatjuk be először, ha ugyan nem kizárólag, a Kinyilatkoztatás Istenét, mint az ember-emberiség nyilvános vádlóját – tehát az ember csak mint bűnös állhat előtte –, és ha ennek az embernek ezenfelül a Természet által rárótt szenvedésben és halálban olyan el nem követett bűn igazságos bérét kell látnia, amelyért nincs felelőssége, mivel születésétől bírja, akkor eltorzítjuk a keresztény misztériumot, hiszen olyan emberképet mutatunk be, amely csak vétkekből származik, és *egyben olyan istenképet, ahol már nem lehet felfedezni a világunkat örök szeretettel szerető Istent. Mert a fizikai rosszat jogtalanul tulajdonítjuk az ember vétkének,* és haszontalan és igazságtalan felelősséggel terhelve meg az emberiséget, a felismerhetetlenségig eltorzítjuk Isten valóságos és kinyilatkoztatott arcát. A deizmus „istene” még képes teremteni – feltéve, ha eltűnik művéből, nehogy kísértésbe essen, hogy elítélje az embereket és megtörje lendületüket –, de megcsonkítja a kereszténységet, amelyet el kellene mélyíteni, nem pedig elvetni. *A lesújtó eredmény nem késik: ott van a harcoss vagy nyugodt ateizmusban,* amely egyetlen válasz az istenkérdésre, ha egyáltalán ez az elavult kérdés még felvetődik... De valójában hogyan is áll a helyzet?

### *Jézus kiáltása a kereszten*

Jézus Krisztus Istene, akinek nevében minden keresztény képes újra megszólalni, ezen probléma látókörében az, aki *a botrány oldalára állt,* amelyet az ő teremtett műve előidézhet az emberek szívében. *Ennek kétségtelen jele Krisztus haláltusa és kiáltása a kereszten.* Az elsőből folyik a bűn megismerése, amely bűn egyébként könnyen észrevétlen marad, vagy pedig elvetik, ha az emberi végességgel járó szenvedés és halál igazolására szolgál.

*A szenvedés és a halál súlya, amelyet Krisztus a kereszten magára vállal, először is a meghalás emberi tényét jelzi.* Ebből a szempontból tekintjük itt a kereszthalál fájdalmát, anélkül, hogy kizárnánk az emberinél mélyebb vonatkozását, azt, amely a bűnből ered, és amelynél sokszor megragadunk elsőnek, sőt olykor mintha egyetlen lenne. A Szentírás számára Krisztus halála kétségtelenül a „hús-vér” emberiséggel közösséget vállaló halál (Zsid 2,14–18). *Ez a közösségvállaló halál lesz a szeretet*

*túláradása folytán (Róm 5) megváltó halál.* De napjainkban ez a megváltó halál csak úgy érthető számunkra, ha legalább megsejtjük, hogy *Krisztus először szeretetközösség révén szenvedte el a halált, a teljesen emberi halált, a teremtményt jellemző szorongásokkal.* Ezt a szorongást lehet kihallani a kereszten függő Krisztus vigasztalan kiáltásából.

Ezt akarjuk itt megvilágítani. Arra a bizonyosságra támaszkodunk, hogy a természetszerűleg halandó emberségünket felvevő Krisztus megtapasztalja annak lehetséges gyötrelmeit. *Nos, éppen ezek a gyötrelmek táplálják manapság az ateizmus kísértését, minthogy ezek elválaszthatatlanok a teremtéstől.* De az a tény, hogy Krisztus elszenvedi őket, lehetővé teszi, hogy túlhaladjunk rajtuk, hiszen ő is átment rajtuk. Ezért az emberi halálunkkal járó gyötrelmek közepette nem csupán azt merjük állítani Izajással, hogy *Isten felelősnek mondja magát érte*, de még inkább megvalljuk, *hogy Megtestesülésében Isten valóban magáévá tette azt mindörökre.* Ezt tanúsítja Fia kiáltása a kereszten. Mert ez a kiáltás kinyilatkoztatja nekünk, hogy *Isten irántunk való szeretetből túlszárnyalta azt, amit mi magunktól gondolnánk Róla.*

*Isten tehát mint Teremtő az első felelős az emberi létezés halálos végeességéért, amely a még fejlődésben levő, be nem fejezett világhoz kapcsolódik.* A mi tudatlanságunk és tévedésünk pedig abban áll, hogy azt képzeljük: *Isten mint Isten ettől nem szenvedhet!* Innen a lázadás, amelyre inspirált hőse, Jób még csak nagyon részleges választ kap, mivel Isten hallgatást parancsol neki. Ezt a hallgatást a modern ember már sohasem fogadja el, hacsak nem a szeretet átláthatatlan mélységével egyesülve, amely szeretet éppen abban tárul fel, ami látszólag tagadja. *Nos, ez a végtelen szeretet nyilatkozik meg a Kereszten.*

„Bár Isten Fia volt”, ahogy mondja a Zsidókhöz írt levél (5,8), Krisztus történelmileg és egzisztenciálisan személyes tapasztalatra tesz szert: a fájdalom meg a halál megtapasztalására, amelyből az emberek Istennel szembeni lázadása születik. Ő maga saját emberségében felfedezi azt a végtelen távolságot és nagyfokú közömbösséget, amely benyomásunk szerint Istent jellemzi, Istent, akit Ő Atyjának nevez. Felfedezi benne, és kifejezi elviselhetetlen tartalmukat egy az Ószövetségből származó kiáltással, a születő kétségbeesésnek, sőt azon Isten egyenes vádolásának kiáltásával, akit mi is számon kérünk. „Miért ez az elhagyatottság, Istenem – kérdezi –, ez az elhagyatottság, amellyel átélem, anélkül, hogy te magad azt átélnéd, a végtelen gyötrelmet, amellyel a halál sújt minden emberi lényt?” Ezzel a parafrázissal kétségtelenül ama valóságon innen maradok, amelyet az Evangélium, és általa a 22. zsoltár, és nem kevésbé Jób könyve és a Prédikátor mély szomorúsága sugall.

Krisztus irántunk való szeretetből megfosztotta magát attól az immunitástól, amelyhez mint Isten Fiának joga lett volna; a kereszten hallatott kiáltásával belép az emberlét tragikus vendégközösségébe. Anélkül azonban, hogy megszűnne ember lenni, sőt par excellence a fájdalmak embere, Fiú is marad. Olyan Fiú, aki meri vádolni Atyjának nagyon elrejtett szeretetét, akivel pedig egynek mondta magát (Jn 10,30). Csordultig emberként megízlelte azt a szenvedést, hogy a meghalás tényében ember, kétségtelenül *értünk* ízleli meg, de mint *az Istenért* való Fiú is teszi. Napjainkban a keresztény kinyilatkoztatás meglepő különössége, úgy látszik, elsősorban itt van. A Fiú oly teljesen emberré lett, hogy képes testében

megtapasztalni az emberlét legrosszabbját, és megtapasztaltatni Azzal is, Akitől jön. Minthogy egy lett közülünk, képes embersége révén felfedni az Atyának, nemcsak isteni, hanem teljesen emberi módon is, a mi drámánkat, amely először csak a miénk. Az Istenre vonatkozó emberi kétely azzal, hogy az ő „kiáltása” által a Fiúé lesz, „beavathatja” az Atyát, miként „beavatja” a Fiút, emberi végességünk botrányába, amely végességet megsebzett a Végtelen, aki látszólag érzéketlen teremtésünk még halálosan befejezetlen jellegével és e „befejezetlenség” szívünket fellázító tragédiájával szemben.

### *Az egész teremtés helyett Válaszó*

Jean-Paul Richter tévedése abban áll, hogy nem látta meg: Krisztus élménye a kereszten, amely először számunkra érvényes, a Fiú által érvényes az Atya számára is. Kettejük között, a Szentlélekben, minden közös. Nos, „kiáltása” által, amellyel felelősségre vonja Istent, hogy olyan világot teremtett, ahol a halál természetszerűen elkerülhetetlen, a Fiú, alázatosan embernek mutatva magát, magáévá téve azt, ami a legszomorúbban a miénk, eléri magának Istennek a szívét. Létünk legszenvedőbb szálaival együtt érezve teljesen emberi, mégis önmagában a Fiú marad. Számítgatás nélkül megosztva saját gyötrelmünket és a botrányt, amely azt beárnyékolja, mint Fiú elidegeníthetetlen ismerettel rendelkezik, amely fényt vet a mi sötétségeinkre. Ha az Atyáról való tudása nem vonja ki őt állapotunk legkeserűbb jellegének megtapasztalása alól, a velünk teljes emberi feddhetetlenségben megosztott keserűség nem rombolja le Benne az ő fiúi mivoltát alkotó közösséget az Istennel. A két közösség mindegyike ezentúl együtt létezik a másikkal, egyet alkot Benne.

*A fiúi közösség az Atyával megdöbbenő mélységet ad „kiáltásának”. Krisztus kiáltása a kereszten, amely emberi állapotunk természetszerűen leghalandóbb mélységéből tör fel, mivel örök Fia kiáltása, öröktől fogva visszhangzik abban az elővételezett tudásban, amelyet Isten a maga módján birtokol a történelem valóságáról. Ez a kiáltás egymagában megrendítené az isteni *szenvtelenséget*, ha a háromságos Szeretet, amely Isten lényege, egy pillanatra is megtalálhatta volna önmagában azt az *érzéketlenséget*, amelyben a mi szívtelenségünk tökéletességet lát.<sup>81</sup> De „már a világ megalapozása előtt”, amelyről az Írás azt mondja nekünk, hogy Krisztusban történt meg, és hogy „meg van áldva benne” (Ef 1,4), Jézus Krisztus Istene, a Fiú által, akinek megtestesülése révén a mienkké kellett válnia, máris láthatatlan és hűséges *osztályrészes azoknak a kikerülhetetlen fájdalomnak, amelyeket teremtett világunk kezdettől jellemző végessége magával hoz.* Krisztus így, megnyitva bennünket egy isteni identításra, amely rajta kívül ismeretlen, öröktől fogva kinyilatkoztatta az Atyának is, a*

---

<sup>81</sup> Vö. F. Varillon SJ, *Isten alázata és szenvedése*, SZIT, Bp., 2002, 170–178. – Már Órigenész kifejtette, hogy maga az Atya sem mentes a szenvedéstől, mert együtt érez szenvedő Fiúval; a szeretet szenvedésétől szenved. És ez nem tökéletlenség. Csodatevő Gergely, Órigenész tanítványa, igyekszik összeegyeztetni Isten szenvedésmentességét (amit nem von kétségbe) szenvedő szeretetével, amelyet Jézus Krisztusban él meg. Az Atya „együtt érez, anélkül hogy szenvedne”.

Megtestesülés sajátos kimondhatatlan módján, a jogos kísértést, amelyet a halálnak még meg nem szüntetett fájdalma motivál a történelemben.

Ez a kísértés az ember számára csak Krisztusban csitul el. Megadja nekünk mindörökre azt a gyermeki mivoltban megalapozott jogot, hogy botránkozásunkat az Atya felé az ő kiáltásával fejezzük ki, és ezt mindaddig, amíg tart a történelem, vagyis ez a tragikus és ideiglenes – bizony hosszan ideiglenes – idő, amelyet ránk kényszerít a meghalás annyira borzasztó szükségessége. Krisztus a haláltusa panasza és a kereszten felhangzó kiáltása révén *megteremti* a „gázlót”, „átjárót”, sőt mi több, ő maga *válik* azzá; *ez biztosítja a – különben lehetetlen – átmenetet vagy pászkát fájdalmaink éjszakájából a feltámadás megígért világosságába.* De minthogy Jézus „igenje” egy „kiáltással” párosul, a kettő immár kapcsolódik és cserélődik, soha meg nem semmisítve egymást. *Általa bennünk egybeforr az ő istenfiúságának „igenje” és a mi halandóságunk kiáltása.* Ez annak erejében történik, amit az egyházatyák a *communicatio idiomatum*nak neveztek: Isten Fiának sajátja felveszi, anélkül, hogy lerombolná azt, de átalakítva, emberségünk – akár emberi, akár bűnös – sajátját.

Egy *ilyen* Fiú által kinyilatkoztatott ilyen Istennek tehát semmi köze a deizmushoz. Ez a kinyilatkoztatás, hallatlan mélysége által, leleplezi annak az „istennek” laposságát, aki bennünket csupán bűnös voltunk vétkeinek előretudásával teremtene, nem pedig elsősorban azon szorultságaink előrelátásával, amelyek még halandóan alakulóban lévő emberi lények jellemzői. Jézus Krisztusnak ez az Istene nem más, mint az Izajás által megjövendölt Isten, az, aki az egész teremtés nevében Válaszolónak jelenti ki magát. E címen azt követeli, hogy teremtő művét egyedül kinyilatkoztatott identitásának fényében értsük meg, nem pedig a szeretet fogyatkozásának távlatában. Ha tehát nincs is *válasz* a rossz és a halál problémájára olyan értelemben, ahogy a válasz elvárásunk szerint megszünteti a problémát, azért mégis Isten misztériumában megvilágosodik a rossz problémája, minthogy Isten szeretete lett a rosszért a szerető Válaszó.

*És hol a teremtő aktus mindebben?*

Hármas fénysugár járja tehát át sötétségünket, és éri el időnként szellemünket. Az egyik Damaszkuszi Szent Jánostól érkezik, aki Szíriában élt abban az időben, amikor az iszlám megkezdte terjeszkedését. Lényegében ezt tanítja: Ha Isten, előre látva a rossz lehetőségét, tartózkodott volna a teremtéstől attól való félelmében, nehogy műve eredménye fájdalmas legyen, ez azt jelentette volna, hogy a rossz nagyobb lett volna nála, és teremtő szándékában lefegyverezte volna őt. Valójában nem lett volna Isten. De minthogy az, mivel mindenek ellenére megteremtett minket, egy második fénynyaláb még jobban megvilágíthatja szellemünket, minthogy közvetlenül a Szentírástól jön.

Isten sohasem teremtett volna, vagyis SOHASEM KOCKÁZTATTA volna azt, hogy rajta kívül mást is teremtsen, ha öröktől fogva nem lett volna Őbenne egy Másik, tőle és benne, aki maga a Fiú a Szentlélek közösségének erejében. A Fiú örök biztosítékot adott neki, hogy a teremtés, bármilyen drámaian veszélyes is az ember és Isten számára, nem tudna ellentmondani a Fiú által tanúsított igazságnak,

hogy valaki végtelenül boldog lehet azért, mivel nem ő önmaga Princípiuma, hanem önmagát egy Másiktól kapja, aki nagylelkűen neki ajándékozta önmagát. Ez a Fiú örök boldogsága az Atyához a Szentlélekben való viszonyában. Ha az Atya történelmünkben ilyen Fiút ad nekünk, akkor lehetségessé válik teremtett végességünk számára megtalálni e Fiú teremtetlen szívében az abszolút példaképet, ahol másságunk mindörökre elcsitulhat az övében.

A harmadik fénynyaláb írásunk címéhez kapcsolódik: Azt mondani, hogy Isten nem teremtette a halált, annyit jelent, hogy nem akarta azt önmagáért, hanem olyasvalaminek, amit mindörökre elnyel a Feltámadás. *Ez a halál, amely természetszerűleg szükségképpen végességünk velejárója, elfogadható lesz Isten számára és számunkra Fiának saját szenvedésében, amely egyszerre Isten szenvedése és a miénk.* Így tehát, a Válaszó misztériumában, nem pedig az illuzórikus válaszok világosságában, szeretettel ellenállhatunk a lázadás kísértéseinek, amelyek megérthetők, de meddőek, amelyeket szünet nélkül felkelt értelmünkben és szívünkben a halál problémája, amely a rossz problémájának elsődleges, de nem kimerítő formája.

## AZ ATYA KÉT KEZE

Rembrandt: *A tékozló fiú hazatérése*  
(Képmeditáció)

*Atyánk vagy! Kezdet és Forrás  
Hozzád hasonló nincs más  
csak képekben hasonlatokban  
közelíthetünk meg Láthatatlan!  
Nyomokat hagytál műveidben  
réti virágban és a csillagokban  
csillagszemű gyermekekben  
anya-szívekben apa-kezekben  
Ezt látom Rembrandt alkotásán  
ha az agg atya két kezét nézem  
a hazaért tékozló fiú vállán:  
férfi kezével magához szorítja  
női jobbival enyhén simogatja  
erő és gyengédség együtt adja  
a Szeretet-Isten teljes lényegét!  
Atyám vagy de Anya is – hiszem  
erős kezű gyengéd szívű Isten  
öröktől fogva nevemen nevezteél  
erős tenyeredre rajzoltál engem  
anyám szívével is Te szeretettel  
hála érte! – Most tékozló fiad*

*szóltanul Hozzád simul– fogadd  
fogadj vissza házádba Atyám!*

(2014. június 1.)

## FÜGGELÉK

### *A hivatalos katolikus tanítás a „végső dolgokról”*

Idézem a *Hittani Kongregáció* 1979. május 17-én kelt, eszkatológiára vonatkozó nyilatkozatának 7 pontját, arról, hogy *mi történik a keresztény halála és az egyetemes (végső) feltámadás között?*<sup>82</sup>

1) Az Egyház hiszi (vö. *Credo*) a „holtak feltámadását és az örök életet”.

2) Az Egyház e feltámadást az egész emberről érti: a feltámadás nem más a választottak számára, mint Krisztus feltámadásának rájuk való kiterjesztése.

3) Az Egyház állítja, hogy a *halál után tovább él a szellemi összetevő*, amely öntudattal és akarattal rendelkezik, tehát *az emberi „én” fennmarad*. Ennek az „összetevőnek” jelölésére az Egyház a „lélek” szót használja, amelyet megszentelt a Szentírás és a hagyomány. Tudatában annak, hogy a „lélek” szónak a Bibliában több jelentése van, az Egyház nem lát semmi olyan komoly okot, aminek alapján elvetné e kifejezést, sőt úgy véli, hogy feltétlenül szükség van e nyelvi kifejezésre, hogy érintetlenül megőrizze a keresztények hitét.

4) Az Egyház kizár minden olyan gondolatformát vagy kifejezést, amely értelmetlenné vagy abszurdá tenné a megholtakért végzett imát, temetési szertartásait, a halottak tiszteletét: mindezek lényegileg „teológiai helyeket” alkotnak.

5) Az Egyház, igazodva a Szentíráshoz, várja „a mi Urunk Jézus Krisztus dicsőséges megnyilatkozását” (*Dei verbum* 1); *ezt azonban különbözőnek és későbbinek tartja az embernek a halál után azonnal bekövetkező helyzetéhez viszonyítva*.

6) Az Egyház az emberek halál utáni sorsára vonatkozó tanításában kizár minden olyan magyarázatot, amely elvonná *Mária mennybe való felvételének egyedülálló jelentését*, tehát azt a tényt, hogy a Szent Szűz testi megdicsőülése elővételezése valamennyi kiválasztott (végső) megdicsőülésének.

7) Az Egyház, hűségesen az Újszövetséghez és a Hagyományhoz, *hiszi az igazak boldogságát, akik Krisztussal lesznek*. Hiszi, hogy örök büntetés (kín) várja azt a bűnöst, aki meg van fosztva Isten látásától, és ez a kín (a kárhozott) egész lényét eléri. Az Egyház végül hiszi, hogy a választottaknak esetleg át kell menniük tisztuláson, mielőtt Isten látására eljutnának, de ez a tisztulási folyamat teljesen különbözik a kárhozottak kínjától. Erre céloz az Egyház, amikor pokolról és a

---

<sup>82</sup> *Documentation Catholique*, Nr. 1769, 709. = *AAS* 71 (1979) 939–943.

tisztítóhelyről beszél. [Ti. a pokol „tűzéről” és a tisztító *tűzről* beszél. – S. F. megjegyzése.]

Ami pedig az embernek a halál utáni állapotot illeti: óvakodni kell a képszerű és önkényes elképzelésektől, mivel éppen ezek túlzásai miatt kell gyakran nehézségekkel szembenéznie a keresztény hitnek. A Szentírás által alkalmazott képek azonban tiszteletet érdemelnek. Meg kell ragadnunk azok mély értelmét, elkerülve azt, hogy túlságosan enyhítsük őket, ami gyakran azt jelenti, hogy kiürítjük azoknak a valóságoknak lényegi tartalmát, amelyeket e képek jelölnek.

Sem a Szentírás, sem a teológia nem nyújt elégséges fényt a túlvilág ábrázolásához (elképzeléséhez). A kereszténynek vallania kell két lényeges pontot: egyrészt hinnie kell a folytonosságot, amely – a Szentlélek erejében – fennáll a jelen Krisztusban való élet és a jövő élet között, tényleges a szeretet és Isten országának törvénye között; mert éppen szeretetünk lesz a mértéke majd a mennyei dicsőségben való részesedésünknek. – Másrészt a kereszténynek meg kell különböztetnie a gyökeres szakadást a jelen és a jövő között ama tény alapján, hogy a hit állapotát a teljes látás helyettesíti: Krisztussal leszünk és „látni fogjuk Istent” (vö. 1Jn 3, 2). Hallatlan ígéret és titok – ebben áll reménységünk egzisztenciális lényege. Ha ez képzeletünket felülmúlja is, szívünk ösztönösen és mélyen átéli.

A dokumentum, amelyet *II. János Pál jóváhagyott, Seper bíboros*, a Hittani Kongregáció prefektusa *írt alá és tett közzé*, ezután még irányelveket ad a püspököknek és lelkipásztoroknak: miközben a teológusok vitatják a nehéz végső kérdéseket, a híveknek hirdessék az egyház tanításának lényegét, óvakodva attól, hogy gyerekes vagy önkényes elképzelésekkel cseréljék fel a hit igazságát.

*Budapest, 2020. február 11-én*

*Lourdes-i Boldogsasszony emlékénapján, a Betegek Világnapján*