

XVI. BENEDEK PÁPA
SPE SALVI
KEZDETŰ ENCIKLIKÁJA
A PÜSPÖKÖKNEK,
PAPOKNAK ÉS DIAKÓNUSOKNAK,
AZ ISTENNEK SZENTELT SZEMÉLYEKNEK
ÉS MINDEN KRISZTUSHÍVŐNEK

A KERESZTÉNY REMÉNYRŐL

Bevezetés

1. „Spe salvi facti sumus” – reményre vagyunk megváltva, mondja Pál a rómaiaknak és nekünk (Róm 8,24). A „megváltás”, az üdvösség a keresztény hit szerint nem egyszerűen adottság. A megváltás oly módon adatott nekünk, hogy reménnyel lettünk megajándékozva, mégpedig megbízható reménnyel, amelyre támaszkodva meg tudunk birkózni jelen gondjainkkal: a jelen, a vesződéses jelen is élhető és elfogadható, ha célhoz vezet, és mi e cél felől bizonyosak lehetünk; ha ez a cél olyan jelentős, hogy igazolja a hozzá vezető út megtételéhez szükséges erőfeszítéseket. Itt azonban fölvetődik a kérdés: mi lehet ez a remény, amely megengedi azt az állítást, amely szerint ebből a reményből fakadóan és egyszerűen azért, mert van, meg vagyunk váltva? És miféle bizonyosság fakad belőle?

A hit remény

2. Mielőtt e napjainkban gyakran fölített kérdéseket megvizsgálánk, kissé pontosabban kell meghallanunk, mit mond a Szentírás a reményről. A remény ugyanis a bibliai hit egyik központi szava; olyannyira, hogy a hit és a remény szavak különböző helyeken fölcserélhetőnek látszanak. Így a Zsidóknak írt levél „a hit teljességét” (10,22) egész szorosán összekapcsolja a „remény rendíthetetlen megvállásával” (10,23). Amikor Péter első levelében (vö. 3,15) arra szólítja föl a keresztényeket, hogy mindig legyenek készen számot adni reményük logoszáról – azaz értelméről és alapjáról –, akkor a „remény” ugyanazt jelenti, mint a „hit”. Hogy a korai keresztények tudatát mennyire meghatározta a megbízható reménnyel való megajándékozottság, az abban is megmutatkozik, ahogyan a keresztény életet összehasonlították a hit előtti étellel, vagy más vallások követőinek helyzetével. Pál emlékezteti az efezusiakat arra, hogy Krisztussal való találkozásuk előtt mennyire „remény és Isten nélkül éltek a világban” (2,12). Természetesen tudta, hogy voltak isteneik, volt vallásuk, de isteneik kérdéssé váltak, és ellentmondásos mítoszaiukból nem fakadt semmiféle remény. Isteneik ellenére „Isten nélkül”, s ezért egy sötét világban, sötét jövőbe tekintve éltek. „In nihil ab nihilo quam cito recidimus” (Mily gyorsan visszahullunk a semmiből a semmibe)[1] – mondja egy sírfelirat ebből a korból olyan szavakkal, melyekben minden szépítés nélkül megmutatkozik az, amire Pál utal. Ugyanilyen értelemben mondja a tesszalonikaiaknak: ne szomorkodjatok, „mint a többiek, akiknek nincsen reményük” (1Tessz 4,13). Itt is a keresztényeket megkülönböztető sajátágként tűnik föl az, hogy nekik van jövőjük: nem úgy, mintha részleteiben tudták volna, mi vár rájuk, de alapvetően jól tudták, hogy az életük nem a semmi felé tart. A jelen csak akkor élhető, ha a jövő felől mint pozitív valóság felől vagyunk bizonyosak. Ezért most kimondhatjuk: a kereszténység nem csupán „jó hír” volt – egy addig ismeretlen tartalom közlése. Mai nyelven azt mondanánk: a keresztény üzenet nem csak „informatív”, ‘tájékoztató’, hanem „performatív”, ‘átalakító’ volt – azaz az evangélium nem

csak valami tudható dolog közlése; hanem olyan közlés, mely tényeket hoz létre és megváltoztatja az életet. Az idő, a jövő sötét ajtaja föltárult. Akinek reménye van, az másként él; új életet kapott ajándékba.

3. De most sürgetővé válik a kérdés: miben áll ez a remény, mely mint remény „megváltás”? A válasz lényege az Efezusi levélből az imént idézett helyen ott áll: az efezusiak a Krisztussal való találkozás előtt reménytelenek voltak, mert Isten nélkül éltek a világban. Megismerni Istent – az igaz Istent – azt jelenti, hogy reményt kap az ember. Számunkra, akik régóta együtt élünk a keresztény istenfogalommal és eltompultunk irányában, annak a reménynek a birtoklása, amely ezzel az Istennel való találkozásból fakad, mintha már nem volna felfogható. Korunk egyik szentjének a példája kissé rávilágíthat arra, mit jelent ezzel az Istennel először és igazán találkozni. A II. János Pál pápa által szentté avatott afrikai leánya, Bakhita Jozefinára gondolok. Szudánban, Darfurban született 1869 körül – a pontos dátumot nem tudta megmondani. Kilencéves volt, amikor rabszolgakereskedők elrabolták, véresre verték és a szudáni rabszolgapiacra öt alkalommal eladták. Utoljára egy tábornok anyjának és feleségének rabszolgája lett, naponta véresre ostorozták, aminek 144 sebhelyét haláláig viselte. Végül 1882-ben egy olasz kereskedő vette meg Callisto Legnani olasz konzul számára, aki a mahdisták előrenyomulása elől Itáliába tért vissza. Bakhita végül a sok rettenetes „patrónus” után, akik eddig urai voltak, egy egészen más „Patrónust” ismert meg – akit a velencei dialektusban „Paronnak” nevezett, s akit úgy ismert meg, mint élő Istent, Jézus Krisztus Istenét. Mindaddig csak olyan patrónusokat ismert, akik megvetették és gyötörték őt, vagy legjobb esetben hasznos rabszolgálynak tekintették. Most pedig hallotta, hogy az összes patrónus fölött van egy „Paron”, az összes uraknak Ura, s hogy ez az Úr jóságos, a jóság maga. Megtudta, hogy ez az Úr őt is ismeri, őt is teremtette – sőt szereti. Őt is szeretik, mégpedig a legnagyobb „Paron” szereti, aki előtt a többi patrónus is éppen olyan gyarló szolga, mint ő. Ismerik őt, szeretik őt és várnak rá. Igen, ez a Patrónus a megverték sorsát vállalta magára, és most „az Atya jobbján” vár rá. Most már volt „reménye” – nem csak az a kicsi remény, hogy kevésbé kegyetlen urakat talál, hanem a nagy reménység: engem véglegesen szeretnek, és bármi történik velem – engem ez a szeretet vár. És így az életem rendben van. A reménynek ez a fölismerése „váltotta meg” őt, többé már nem rabszolgának, hanem Isten szabad gyermekének érezte magát. Megértette, mit mondott Pál, amikor az efezusiakat arra emlékeztette, hogy korábban remény és Isten nélkül éltek a világban – remény nélkül, mert Isten nélkül éltek. Ezért amikor ismét vissza akarták vinni Szudánba, tiltakozott; nem akart újra elszakadni „Paronjától”. 1890. január 9-én a velencei pátriárka megkeresztelte, megbérmálta és először részesítette a szentáldozásban. 1896. december 8-án Veronában a Kanossza Nővéreknél fogadalmat tett, s attól kezdve – sekrestyés és portás szolgálata mellett – járta Itáliát és próbált a misszióra buzdítani: kötelességének érezte továbbadni azt a szabadulást, melyet ő a Jézus Krisztus Istenével való találkozásban kapott, úgy érezte, ezt kell lehetőleg sokaknak továbbajándékozni. A reményt, amely az övé lett, s amely őt „megváltotta”, nem tudta megtartani önmagának; sokakhoz, mindenkihez el akarta juttatni.

A hitre támaszkodó remény értelmezése az Újszövetségi Szentírásban és a korai Egyházban

4. Térjünk csak vissza a korai Egyházhoz, mielőtt föltesszük a kérdést: a találkozás Istennel, aki Krisztusban megmutatta nekünk az arcát és föltárta a szívét, lehet-e több számunkra is, mint pusztán „informatív”; nevezetesen lehet-e „performatív”, azaz az életet átformáló, úgy, hogy a reményben megváltottnak tudjuk magunkat, amit ez a találkozás jelent. Nem nehéz belátni, hogy a kis afrikai rabszolgálynak, Bakhita tapasztalata sok megvert és rabszolgasorsra ítélt ember tapasztalata is volt a születő kereszténység korszakában. A kereszténység nem

hozott semmiféle, a társadalmat forradalmi módon átalakító üzenetet, mint például olyat, amellyel Spartacus véres harcokban elbukott. Jézus nem volt Spartacus, nem volt szabadságharcos, mint Barabás vagy Bar-Kochba. Amit a kereszten meghalt Jézus hozott, az valami egészen más volt: találkozás az uralkodók Urával, találkozás az élő Istennel, s így találkozás egy olyan reménnyel, amely erősebb volt, mint a rabszolgaság szenvedése, s ezért belülről formálta át az életet és a világot. Hogy mi volt ez az újdonság, az legvilágosabban Szent Pál Filemónnak írt levelében látható. Ez a levél egészen személyes, Pál a fogságban írta, és a szökött rabszolgát, Onezimuszt kezébe adta, hogy vigye el urának, Filemónnak. Igen, Pál a hozzá menekült rabszolgát visszaküldi urához, nem parancssal, hanem kéréssel: „Fiamért, Onezimusért könyörgök, akinek bilincseimben adtam életet. [...] Úgy küldöm vissza hozzád, mint saját szívemet. [...] Hiszen talán épp azért hagyott ott egy időre, hogy egyszer s mindenkorra visszakapjad, de már nem mint szolgát, hanem mint többet, mint szeretett testvért” (10–16). Emberek, akik polgári jogállásuk szerint mint urak és rabszolgák álltak szemben egymással, az egy Egyház tagjaiként egymás testvérei lettek – így szólították meg egymást a keresztények; a keresztségben újjászülettek, ugyanaz a Lélek itatta át őket, s egymás mellett és közösen vették magukhoz az Úr Testét. Jóllehet a külső struktúrák azonosak maradtak, ez belülről változtatta meg a társadalmat. Amikor a Zsidóknak írt levél arról beszél, hogy a keresztényeknek itt nincs maradandó városuk, hanem az eljövendőt keresik (vö. 11,13–16; *Fil* 3,20), az valami egészen más, mint a jövővel való kezeskedés: a jelen társadalmat a keresztények helytelennek ismerik fel, mert egy új társadalomhoz tartoznak, mely felé együtt zarándokolva úton vannak, s amelyet vándorlásuk közben elővételeznek.

5. Egy további szempontot is figyelembe kell vennünk. A Korintusiaknak írt első levél (1,18–31) elmondja, hogy az első keresztények nagy része az alsóbb társadalmi rétegekhez tartozott, éppen ezért megtapasztalható volt számukra az új remény, ahogyan ez Bakhita példájában előttünk áll. Ennek ellenére kezdettől fogva voltak megtérések arisztokraták és képzett emberek között is. Ugyanis különösen ők „éltek remény és Isten nélkül a világban”. A mítosz elveszítette szavahihetőségét; a római államvallás üres ceremóniává csontosodott, melyet lelkiismeretesen elvégeztek ugyan, de már csak „politikai vallás” volt. A filozófiai felvilágosodás az isteneket a valótlanság tartományába utalta. Az istenséget különféle módokon a kozmikus hatalmakban látták, de olyan Istenük, akihez imádkozni tudtak volna, nem volt. Pál az akkori vallásosság lényeges problematikáját tárgyilagosan vázolja, amikor a „Krisztus szerinti étellel” a „kozmosz elemeinek uralma alatt álló életet” állítja szembe (vö. *Kol* 2,8). Ebben az összefüggésben Nazianzoszi Szent Gergely egyik szövege megvilágosító erejű lehet. Azt mondja, hogy abban a percben, amikor a csillag vezette mágusok az új Királyt, Krisztust imádták, elérkezett a csillagjósok vége, mert a csillagok most már a Krisztus által meghatározott pályát futják be.[2] Valójában ebben a jelenetben megfordult az akkori világkép, mely más módon ma is újra meghatározó. Végző soron nem a kozmosz elemei, az anyag törvényei uralkodnak a világ és az emberek fölött, hanem egy személyes Isten uralkodik a csillagok, azaz mindenek fölött; nem az anyag és a fejlődés törvényei a végző valóságok, hanem az értelem, az akarat, a szeretet – egy Személy. És ha mi ismerjük ezt a Személyt és ő ismer minket, akkor az anyagi rend kéréseketlen hatalma immár valóban nem a végző; akkor nem vagyunk a mindenségnek és törvényeinek a rabszolgái, hanem szabadok vagyunk. Ez a tudat határozta meg az antik világ kereső és tiszta szellemeit. Az ég nem üres. Az élet nem az anyag törvényeinek és véletlenjének a pusztá terméke, hanem mindenben és mindenek fölött áll egy személyes akarat, egy Szellem, aki Jézus Krisztusban mint szeretet mutatkozott meg.[3]

6. A kora keresztény szarkofágok képekben mutatják be ezt a fölismerést – a halál színe előtt, ahol elkerülhetetlen a kérdés, hogy mit is jelent az élet. A korai szarkofágokon Krisztus alakja főként két formában látható: mint filozófus és mint pásztor. Akkoriban a filozófia nem egy nehéz akadémiai diszciplínát jelentett, amint ma ismerjük, hanem a filozófus az az ember volt, aki a legfontosabb művészetet tudta tanítani: annak művészetét, hogy miként lehet helyesen embernek lenni – az élet és a meghalás művészetét. Az emberek természetesen tudták, hogy azok közül, akik mint filozófusok, mint az élet tanítói járták a világot, sokan csak sarlatánok voltak, akik szavaikkal pénzt kerestek, de az igazi életről semmi mondanivalójuk nem volt. Annál inkább keresték az igazi filozófust, aki valóban meg tudta mutatni az életre vezető utat. Először a 3. század elején tűnik föl Rómában egy gyermekszarkofágon Lázár föltámasztásával kapcsolatban Krisztus alakja, mint az igazi filozófus, aki egyik kezében az evangéliumot, másik kezében a filozófus vándorbotját tartja. Ezzel a bottal győzi le a halált; az evangélium hozza azt az igazságot, amelyet a vándorfilozófusok hiába kerestek. Ebben a képben, mely ezután hosszú ideig megmaradt a szarkofág-művészetben, láthatóvá válik, hogy mit találtak meg mind a képzett, mind az egyszerű emberek Krisztusban: ő mondja meg nekünk, hogy igazában ki az ember és mit kell tennie, hogy valóban ember lehessen. Ő mutatja nekünk az utat, és ez az út az igazság. Ő maga mindkettő, és ezért ő az élet is, amelyre valamennyien vágyunk. Ő mutatja meg a halálon átvezető utat is; csak az az élet igazi Mestere, aki erre képes. Ugyanezt szemlélteti a pásztor képe. Miként a filozófus képénél, úgy a pásztor alakjában is a római művészet előképeihez kapcsolódhatott a korai Egyház. Akkoriban a pásztor a derűs és egyszerű életről szóló álom általános kifejezése volt, melyre a nagyváros forgatagában vágyódtak az emberek. Most azonban a képet új háttérből kiindulva értelmezték, amely mélyebb tartalmat adott neki: „Az Úr az én pásztorom, nincsen hiányom semmiben. [...] Ha a halál sötét völgyében járok is, nem félek a rossztól, mert te ott vagy velem...” (Zsolt 23[22],1.4). Az igaz pásztor az, aki a halál völgyén átvezető utat is ismeri; aki a végső magány útján, ahol senki sem kísérhet el, velem jön és végigvezet: ő maga végigjárta ezt az utat; leszállt a holtak országába, legyőzte a halált és visszatért, hogy most bennünket kísérjen, és bizonyosságot adjon arról, hogy ha vele vagyunk, végigjárhatjuk az utat. Ez a bizonyosság, hogy van valaki, aki a halálban is elkísér és „vesszejével és pásztorbotjával oltalmaz engem”, úgyszólván „nem kell félnem semmi rossztól” (Zsolt 23[22],4) – ez volt az az új „remény”, amely fölragyogott a hívők élete fölött.

7. Most ismét vissza kell térünk az Újszövetségi Szentíráshoz. A Zsidóknak írt levél 11. fejezetében, az első versben olvasható a hitnek egyfajta meghatározása, mely szorosan összekapcsolja azt a reménnyel. Ennek a mondatnak a kulcsszava körül a reformáció óta vita támadt az exegéták körében, amely az utóbbi időkben úgy tűnik, mégis utat nyitott a közös értelmezés lehetősége felé. E központi kifejezést először meghagyom eredetiben. Akkor a mondat így hangzik: „A hit a remélt dolgok hüposztaszisa, a nem látható dolgok bizonyítéka.” Az egyházatyák és a középkori teológusok számára világos volt, hogy a görög hüposztaszisz szót latinra substantiával kell fordítani. Így az ókori Egyházban keletkezett latin fordítás a következőképpen hangzik: „Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium” – a hit a remélt dolgok „szubsztanciája”; bizonyíték a nem látottak mellett. Aquinói Szent Tamás] az általa képviselt filozófiai hagyomány terminológiáját használva, így magyarázza: A hit „habitus”, azaz a lélek maradandó készsége, mely által megkezdődik bennünk az örök élet, és az értelmet arra készíti, hogy igaznak fogadja el azt, amit nem lát. A „szubsztancia” fogalma tehát annyiban módosult, hogy a hit által kezdetlegesen, mondhatnánk, csírájában – vagyis „szubsztancia” szerint – már jelen van bennünk az, amiben remélünk: az egész, a valóságos élet. És éppen ezért, mivel maga a dolog már jelen van, az eljövendőnek e jelenléte bizonyosságot is ad: az eljövendő a külső világban még nem látható (még nem „jelent meg”), de azáltal, hogy elkezdődött és dinamikus

valóságként magunkban hordozzuk, már most megszületik bizonyos belátás róla. Luther, akinek a Zsidóknak írt levél önmagában sem volt nagyon szimpatikus, a „szubsztancia” fogalommal a hitről vallott fölfogásával összefüggésben nem tudott mit kezdeni. Ezért a hüposztaszisz/substantia szavakat nem objektív értelemben (bennünk jelenlévő valóságként), hanem szubjektív értelemben, mint magatartást értette, és ebből következően természetesen az argumentum szót is az alany magatartásaként kellett értenie. Ez az értelmezés – legalábbis Németországban – a 20. században a katolikus exegézisben is érvényesült, olyannyira, hogy az Újszövetség püspökök által jóváhagyott Egységes Fordítása ezt mondja: „Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht”; (A hit pedig: szilárdan állni abban, amit remélünk, meggyőződve lenni arról, amit nem látunk). Ez önmagában nem téves, de nem felel meg a szöveg értelmének, ugyanis az elenkhosz görög szónak a jelentése nem a szubjektív „meggyőződés”, hanem az objektív „bizonyíték”. Ezért az újabb evangélikus exegézis joggal érkezett el egy másik felfogáshoz: „Most már nem lehet kétséges, hogy ez a klasszikussá vált protestáns magyarázat tarthatatlan.”[5] A hit nem csupán személyes törekvés valami eljövendőre, ami még teljesen előttünk áll; a hit ad nekünk valamit. Már most a miénk valami a várt valóságból, és ez a jelenlévő valóság az, ami „bizonyítékot” szolgáltat amellelt, ami még nem látható. Bevonja a jelenbe a jövőt, úgy, hogy a jövő ezután nem tisztán „még nem”. Az a tény, hogy ez a jövő létezik, megváltoztatja a jelent; a jelent megérinti az eljövendő valóság, és így a jövő dolgok belépnek a jelenbe, a jelenvalók pedig a jövőbe.

8. Ez az értelmezés fölerősödik és kihat a gyakorlatra, ha figyelembe vesszük a Zsidóknak írt levél 10. fejezetének 34. versét, mely nyelvileg is, tartalmilag is összefügg a reménnyel áthatott hit ezen meghatározásával, és előkészíti azt. A szerző olyan hívőkhöz szól, akik üldözést szenvedtek, és ezt mondja nekik: „Együtt szenvedtetek a foglyokkal, és vagyonotok (hüparkhontón – a Vulgátában bonorum; az olasz fordításban sostanza) elkobzását is örömmel elviseltétek, abban a tudatban, hogy értékesebb javakkal (hüparxin – a Vulgátában substantiam; olaszul: beni migliori) rendelkeztek, amelyek megmaradnak nektek.” A hüparkhonta az a vagyon, amely a földi életben a „megélhetés”, az élet alapja, „szubsztanciája”, melyre támaszkodik az ember. A keresztényektől az üldözésben ezt a „szubsztanciát”, a megszokott létbiztonságot ragadták el. Ők ezt elviselték, mert ezt a materiális szubsztanciát mulandónak tekintették. Megtehették, mert életüknek jobb „alapot” találtak – olyat, amely megmarad, s amelyet senki el nem vehet tőlük. A „szubsztancia” e két fajtájának (tudniillik a létfenntartás és anyagi bázis, illetve a hit mint maradandó „alap”, „szubsztancia”) összefüggését nem szabad figyelmen kívül hagyni. A hit az életnek új alapot, új megalapozást ad, melyre az ember támaszkodhat, s ezért a szokásos alap, éppen az anyagi bevételek megbízhatósága viszonylagossá válik. Új szabadság születik ezzel a csak látszólag teherbíró ételalappal szemben, melynek általános jelentőségét természetesen nem vonják kétségbe. Ez az új szabadság, az új „szubsztancia” tudata, amit ajándékba kaptunk, nem csak a vértanúságban mutatkozott meg, amelynek során emberek szembeszálltak az ideológia és politikai szerveinek mindenhatóságával, s így halálukkal megújították a világot. Ez mutatkozott meg mindenekelőtt a nagy lemondások sorozatában az ókor szerzeteseitől kezdve Assisi Szent Ferencig és korunk embereiig, akik az újkori szerzetesi mozgalmakban és intézményekben Krisztusért mindent elhagytak annak érdekében, hogy a hitet és Krisztus szeretetét elvigyék az embereknek, és segítsenek a testben és lélekben szenvedő embereken. Az új „szubsztancia” valóban „szubsztanciának” bizonyult, e Krisztustól megérintett emberek reményéből reménység fakadt mások számára is, akik sötétségben és remény nélkül éltek. Megmutatkozott, hogy ennek az új életnek valóban „szubsztanciája” van, és ez olyan „szubsztancia”, amely életet fakaszt mások számára. Számunkra, akik föltekintünk ezekre a személyiségekre, tetteik és életük valóban „bizonyítéka” annak, hogy az eljövendő dolgok,

Krisztus ígérete nem pusztá várákozás, hanem valóságos jelenlét: ő valóban a „Filozófus” és a „Pásztor”, aki megmutatja nekünk, mi az élet, és hol van ez az élet.

9. Hogy a szubsztancia mindkét fajtájára – hüposztaszisz és hüparkhonta – és az általuk kifejezett kétfajta életre vonatkozó megfontolást mélyebben megérthessük, röviden át kell gondolnunk még két idetartozó kifejezést a Zsidóknak írt levél 10. fejezetéből. A 10,36-ban előforduló hüpomoné és a 10,39-ben lévő hüposztolé szavakról van szó. A hüpomonét általában „türelemként” fordítják, azaz kitartást, állhatatosságot jelent. Erre a próbatételeket türelmesen viselő várákozni tudásra szüksége van a hívőnek ahhoz, hogy „az ígéretet elnyerhesse” (10,36). A korai zsidó jámborságban ezt a szót kifejezetten az Istenre való várákozásra használták, ami sajátosan jellemző Izraelre: a szövetség biztonságából következő Isten melletti kitartás egy olyan világban, amely ellentmond Istennek, megélt reményt, a remény bizonyosságából fakadó életet jelent. Az Újszövetségben ez az Istenre való várákozás, az Isten oldalán állás új jelentést nyer: Krisztusban Isten mutatkozott meg. Már közölte velünk az eljövendő dolgok „szubsztanciáját”, s ezért az Istenre való várákozás új bizonyosságot nyert: e várákozás most már a nekünk ajándékozott jelenből fakadó várákozás az eljövendő dolgokra. Várákozás Krisztus jelenlétében, a jelenlévő Krisztussal együtt Testének kiteljesedésére és az ő végső eljövételére. Ezzel szemben a hüposztolé azt a visszahúzóást jelenti, amely nem meri nyíltan és szabadon kimondani az igazságot, ha az veszélyekkel jár. Ez az emberek előli elrejtőzés, mely a tőlük való félelemből fakad, romlásba visz (Zsid 10,39). A Timóteusnak írt második levél viszont szép szavakkal így jellemzi a keresztény ember alapmagatartását: „Hiszen Isten nem a csüggedés, hanem az erő, a szeretet és a józanság lelkét adta nekünk” (2Tim 1,7).

Örök élet – de mi is az?

10. Mindezzel az Újszövetség és a korai kereszténység hitéről és reményéről beszéltünk, de az is mindig láthatóvá vált, hogy nem csupán a múltól szólunk, hanem a mondottak általában az ember életéről és haláláról, tehát rólunk is szólnak, és ma is érvényesek. Most azonban kifejezetten föl kell tennünk a kérdést: vajon a keresztény hit számunkra ma is olyan remény-e, mely átformálja és hordozza az életünket? „Performatív-e” számunkra – olyan üzenet-e, mely az egész életet újjáformálja, vagy már csak „információ”, amelyet időközben mellőztünk, és úgy tűnik, az új információk túlhaladják? Annak a párbeszédnek a klasszikus formájából szeretnék kiindulni, amellyel a keresztelés szertartása megnyitotta az utat az újszülött befogadására a hívők közösségébe és a Krisztusban való újjászületésére. A pap először a gyermek nevét kérdezte a szülőktől, majd további kérdéseket tett fel: „Mit kívánsz az Egyháztól?” Válasz: „A hitet.” „És mit ad neked a hit?” – „Az örök életet.” E párbeszéd szerint a szülők a gyermek számára a hithez való hozzájutást keresték, a közösséget a hívőkkel, mert a hitben az „örök élet” kulcsát látták. Valóban, mint egykor, ma is erről van szó a kereszteléskor, a kereszténnyé váláskor. Nemcsak a közösségbe való beiktatás aktusa, nem egyszerűen fölvetel az Egyházba; a szülők a keresztelendő számára ennél többet várnak: azt tudniillik, hogy a hit, amelyhez az Egyház testi mivolta és szentségei is hozzátartoznak, életet ajándékoz neki – az örök életet. A hit a remény szubsztanciája. De most fölvetődik a kérdés: akarjuk mi ezt igazában – akarunk örökké élni? Sok ember manapság talán éppen azért utasítja el a hitet, mert az örök életet nem tartja kívánatosnak. Sokan egyáltalán nem az örök életet, hanem ezt a mostanit akarják, és úgy látják, hogy az örök életbe vetett hit ezt inkább akadályozza. Örökké – vég nélkül – tovább élni inkább kárhozatnak, mint ajándéknak tűnik számukra. Kétségtelen, a halált mindenki késleltetni szeretné, amennyire csak lehetséges. De folyamatosan és vég nélkül élni – ez csak unalmas és végül elviselhetetlen lehet. Eppen ezt mondja például az egyházatyja Ambrus meghalt testvérének, Satyrusnak a

gyászbeszédében: „Igaz, hogy a halál nem volt része a természetnek, de természetessé vált; a halált ugyanis Isten nem kezdettől fogva alkotta, hanem gyógyszerként adta. [...] A törvényszegésért mindennapi munkára és elviselhetetlen vesződésre ítélt emberi élet nyomorult lett: véget kellett vetni a bajoknak, hogy a halál helyreállítsa azt, amit az élet elveszített. A halhatatlanság inkább teher lenne, mint ajándék, ha meg nem világosítja a kegyelem.”[6] Korábban pedig azt mondta Ambrus: „Tehát nem keseregni kell a halál miatt, mert az az üdvösség oka.”[7]

11. Bármit is akart mondani pontosan ezekkel a szavakkal Szent Ambrus – igaz az, hogy a halál megszüntetése vagy gyakorlatilag korlátlan elodázása a földet és az emberiséget lehetetlen helyzetbe hozná, és az egyes embereknek sem volna jótétemény. Nyilvánvaló, hogy magatartásunkban valami ellentmondás van, mely létünk belső ellentmondásosságára utal. Egyrészt nem akarunk meghalni; főleg az nem akarja, hogy meghaljunk, aki szeret minket. Másrészt viszont mégsem szeretnénk vég nélkül így tovább létezni és a föld sem erre van teremtve. Akkor hát mit is akarunk valójában? Magatartásunk e paradoxona egy mélyebb kérdést vet föl. Mi is tulajdonképpen az „élet”? És mit jelent valójában az „örökkévalóság”? Vannak pillanatok, amikor hirtelen úgy érezzük: igen, ez volna valójában – az igazi „élet” –, így kellene maradnia. Emellett van az, amit mindennapi „életnek” nevezünk, ami nem az igazi élet. Ágoston Probanak, egy gazdag római özvegynek és három konzul anyjának szóló nagy levelében egyszer ezt mondja az imádságról: Igazában mi csak egyet akarunk – „a boldog életet”, az életet, amely egyszerűen élet, egyszerűen „boldogság”. Végző soron semmi másért nem imádkozunk. Csak ezért vagyunk úton – csak erről az egyről van szó. De Ágoston azután ezt is mondja: pontosabban nézve egyáltalán nem tudjuk, mire is vágyódunk, mit is szeretnénk tulajdonképpen. Egyáltalán nem tudjuk; még az olyan pillanatokban sem, amikor úgy véljük, hogy megérintettük, valójában nem érzük el. „Azt sem tudjuk, mit kérjünk”, vallja Szent Pál szavával (*Róm* 8,26). Csak egyet tudunk: ez nem az. De tudatlanságunkban is tudjuk, hogy léteznie kell. „Tehát, hogy úgy mondjam, egyfajta tudós tudatlanság (*docta ignorantia*) van bennünk” – írja. Nem tudjuk, mit szeretnénk valójában; ezt az „igazi életet” nem ismerjük; és mégis tudjuk, hogy valaminek lennie kell, amit nem ismerünk, s ami felé ösztönzést érzünk.[8]

12. Úgy gondolom, Szent Ágoston nagyon pontosan és máig érvényesen írja le az ember lényegi szituációját, amelyből minden ellentmondása és reménye fakad. Szeretnénk valahogyan magát az életet, a tulajdonképpenit, melyet a halál sem érint; ugyanakkor nem tudjuk, mire törekszünk. Nem tudunk fölhagyni azzal, hogy törekedjünk utána, de tudjuk, hogy mindaz, amit megtapasztalhatunk vagy megvalósíthatunk, nem az, amire vágyódunk. Ez az ismeretlen „valami” az igazi „remény”, mely űz minket, s ugyanakkor ismeretlen volta az oka minden kétségnek, ahogy az igazi világra és az igazi emberre vonatkozó minden pozitív és minden romboló kezdeményezésnek is. Az „örök élet” kifejezés próbál nevet adni ennek az ismeretlen ismerősnek. Szükségszerűen nem megfelelő kifejezés, amely zavart kelt. Az „örök” hallatán a végtelenségre gondolunk és ez megriaszt; az „élet” hallatára az általunk megtapasztalt életre gondolunk, melyet szeretünk és nem akarunk elveszíteni, s amely ugyanakkor mindig inkább vesződés, mint beteljesedés, úgyhogy egyrészt akarjuk, ugyanakkor pedig nem akarjuk. Csak azt tudjuk megkísérelni, hogy a bennünket foglyul ejtő időbeliségből gondolatban kilépjünk, és így megsejtsük, hogy az örökkévalóság nem a naptári napok állandó egymásutánja, hanem olyan, mint a beteljesedés nyugodt pillanata, amelyben az egész átölel minket és mi átöleljük az egészet. A végtelen szeretet óceánjába való elmerülés pillanata az, amelyben az idő – az előbb és az utóbb – nincs többé. Csak arra vagyunk képesek, hogy ezt a pillanatot a teljes értelemben vett életként próbáljuk meg elgondolni, mindig új elmerülésként a lét mélységeibe, miközben egyszerűen eláraszt

bennünket az öröm. Jánosnál Jézus ezt így fejezi ki: „Viszontlátlak titeket és örülni fog a szívetek, és örömtöket senki nem veszi el tőletek” (Jn 16, 22). Ebben az irányban kell gondolkodnunk, ha meg akarjuk érteni, mire irányul a keresztény remény; mit várunk a hittől, a Krisztussal való együttlétünkől.[9]

Individualista-e a keresztény remény?

13. Történelmük folyamán a keresztények megpróbálták ezt a tudatlan tudást elképzelhető formákba önteni, és kifejlesztették a „menny” képeit, melyek mindig messze elmaradnak attól, amit csak tagadóan, nemtudással ismerünk. A reménynek e formába öntési kísérletei évszázadokon át sok embert indítottak arra, hogy a hitből éljen, és ezért „hüparkhontáját”, élete materiális szubsztanciáját veszni hagyja. A Zsidóknak írt levél 11. fejezete mintegy a remélő emberek történetét és zarándokútját vázolja, amely Ábeltől a levél megírásának a jelenéig tart. Az újkorban egyre hevesebb kritika lobbant föl a remény ezen fajtája ellen: nem egyéb az, mint merő individualizmus, mely a világot ráhagyja a maga nyomorúságára, és egy magán-örök üdvösségbe menekül. Henri de Lubac „Catholicisme. Aspects sociaux du dogme” című alapvető művének előszavában összegyűjtött néhány jellemző megfogalmazást, melyek közül egyet szeretnék idézni: „Megtaláltam-e az örömet? Nem. [...] Az én örömet találtam meg. És ez valami félelmetesen más. [...] Jézus öröme személyes lehet. Tartozhat egyedül egy emberhez, és az meg van mentve. Békességben van [...], most és mindörökké, de ő egyedül. Ez a magány az örömben nem nyugtalanítja. Épp ellenkezőleg: ő a kiválasztott! Boldogságában rózsával a kezében lépdél át a csatákon.”[10]

14. Ezzel szemben Lubac az egyházatyák teológiájának egészéből ki tudta mutatni, hogy az üdvösséget mindig közösségi valóságnak tekintették. Maga a Zsidóknak írt levél „városról” (vö. 11,10.16; 12,22; 13,14), tehát közösségi üdvösségről beszél. Ennek megfelelően az atyák a bűnt úgy fogták föl, mint az emberi nem egységének szétrombolását, mint szétforgácsolást és megoszlást. Bábel, a nyelvzavar és a szétválás helye a bűn lényegének a kifejezése. És így a „megváltás” az egység helyreállítása, melyben újra olyan egységre találunk, amely a hívők világméretű közösségében épül. Most nem tudunk minden szöveget elemezni, melyben a remény közösségi jellege fejeződik ki. Maradjunk csak Ágostonnak Probához intézett levelénél, melyben megkísérli kissé jobban körülírni ezt az ismeretlen ismerőt, melyet keresünk. Ennek jelölésére Ágoston kulcsszava először egyszerűen így hangzott: „boldog élet”. Most a 144. zsoltárt idézi: „Boldog az a nép, amelynek az Úr az Istene” (144[143],15). Majd így folytatja: „Így tehát ehhez a néphez tartozunk [...] és Istennel örök életre juthatunk, ezért a törvény célja »a tiszta szívből, jó lelkiismeretből és őszinte hitből fakadó szeretet« (1Tim 1,5).”[11] Ez az igazi élet, amely felé valamilyen formában mindig törekszünk, egy „néppel” való együttlétéhez van kötve, és csak ebben a közösségben válhat valóra minden egyes ember számára. Ez föltételezi a saját énünk fogságából való kivonulást, mert csak ennek az egyetemes tágasságú alanynak a nyitottságában nyílik meg a szem az öröme, magának a szeretetnek a forrására – Istenre.

15. A „boldog életnek” ez a közösségre irányuló szemlélete fölülmúlja a jelen világot, de éppen ezért feladata a világ formálása is – nagyon különböző formákban, a történeti összefüggés és lehetőségek szerint, melyeket az adott történelmi helyzet fölkinál vagy kizár. Ágoston korában, amikor új népek betörése fenyegette a világ meglévő rendjét, melyben megvalósult a jognak és az életnek valamiféle biztonsága, ennek az élet- és béke-közösségnek az igazi hordozó alapjait kellett megerősíteni, hogy a világ változásai közepette tovább lehessen élni. Kísérleljünk meg most egy inkább csak véletlenszerű, ám bizonyos szempontból példaértékű pillantást vetni a középkor egyik mozzanatára. A közgondolkodás a kolostorokat

a világtól való menekülés („contemptus mundi”) és – az egyéni üdvösség keresése közben – a világért való felelősség előli visszavonulás helyeinek tekintette. Clairvaux-i Bernát, aki reform-rendjével fiatal férfiak seregét vezette kolostorokba, ezt egészen másként látta. Szerinte a szerzeteseknek az egész Egyházzal és így a világgal kapcsolatban van feladata. Sok képben mutatta be a szerzetesek felelősségét az Egyház egész szervezetéért, sőt az egész emberiségért; alkalmazva rájuk Pszeudo-Rufinus kijelentését: „Az emberi nem kevesekből él, mert ha ezek nem volnának, az egész világ tönkremenne...”[12] A szemlélődőknek – contemplantes –, földművesekké – laborantes – kell válniuk, mondja ő. A munka nemessége, amelyet a kereszténység a zsidóságtól örökölt, már Ágoston és Benedek regulájában megjelent. Bernát ezt újra föleleveníti. A nemes ifjaknak, akik kolostoraiba sereglettek, hozzá kellett szokniuk a kétkezi munkához. Bernát ugyan kifejezetten mondja, hogy a paradicsomot a kolostor sem képes helyreállítani, mégis annak gyakorlati és lelki értelemben irtványnak kell lennie, amely előkészíti az új paradicsomot. Vad, erdős vidékek válnak termékkennyé – éppen ott, ahol a gőg fáit kidöntik, a lélek vad bozótosát kiirtják, és előkészítik a termőtalajt, amelyen kenyér teremhet a test és a lélek számára.[13] Nem látjuk-e éppen a jelen történelemben újra, hogy semmiféle pozitív viláगतalakítás nem bontakozhat ki ott, ahol a lelkek elvadulnak?

A keresztény hitből fakadó remény átalakulása az újkorban

16. De miként alakulhatott ki az az elképzelés, hogy Jézus üzenete szigorúan individualista és csak az egyes embernek szól? Hogyan jutottunk oda, hogy a „lélek üdvösségét” az egész világért való felelősség előli menekülésként, s a kereszténység programját így üdv-egoizmusként fogták föl, mely megtagadja mások szolgálatát? A válasz megtalálásához egy pillantást kell vetnünk az újkor alapjaira, amelyek különös világossággal mutatkoznak meg Francis Baconnál. Egy új korszak kibontakozása – Amerika fölfedezése és az új technikai vívmányok révén, melyek ezt a fejlődést lehetővé tették – nyilvánvaló. De mire épül ez a korforduló? A kísérletezés és a módszer új összekapcsolására, amely az embert képessé teszi arra, hogy kiismerje a természet törvényszerűségeit, és eljusson „a tudásnak a természetben aratott győzelmére” (victoria cursus artis super naturam).[14] Az újdonság – így látja Bacon – a tudomány és a praxis új kapcsolata. Ezt azután teológiailag is alkalmazták: a tudomány gyakorlatra irányultsága azt jelenti, hogy az a teremtés fölötti uralom, melyet Isten az embernek átadott és a bűnbeesésben elveszett, helyre fog állni.[15]

17. Ha ezeket a mondatokat gondosan olvassuk és megfontoljuk, egy megdöbbentő lépést veszünk bennük észre: egészen idáig a Jézus Krisztusba vetett hittől várták annak helyreállítását, amit az ember a paradicsomból való kiűzetésben elveszített, és ezt nevezték „megváltásnak”. Most ezt a „megváltást”, az elveszített paradicsom helyreállítását, már nem a hittől várják, hanem a tudomány és a gyakorlat újonnan fölfedezett összekapcsolásától. A hitet ugyan nem tagadják, de egy másik síkra – a magánszférába és a túlvilágba – helyezik át, és a világ számára valamiképpen jelentéktelennek minősítik. Ez a programszerű látásmód határozta meg az újkor útját, és ez határozza meg még mindig a jelenkor hit-krízisét, mely gyakorlatilag teljes egészében a keresztény remény krízise. Baconnál ugyanis a remény is új formát ölt. Most ezt jelenti: hit a haladásban. Bacon számára ugyanis világos, hogy az akkor kezdődött fölfedezések és találmányok csak a kezdetet jelentik; a tudomány és a gyakorlat összjátékából egészen új fölfedezések fognak következni, és egy teljesen új világ jön létre, az ember birodalma.[16] Így aztán egy látomást is megfogalmazott a várható találmányokról, melyek között a repülőgép és a tengeralattjáró is szerepelt. A haladás ideológiájának további kibontakozása folyamán az emberi lehetőségek látható növekedése fölötti öröm a haladásba vetett hit folytonos megerősítése maradt.

18. Egyszerre két kategória került egyre határozottabban a haladás eszméjének középpontjába: az ész és a szabadság. A haladás mindenekelőtt az ész uralmának növekedésében való előbbre jutás, és ezt az észet magától értetődően jó és a jót szolgáló hatalomnak tekintették. A haladás mindenféle függés legyőzése – haladás a tökéletes szabadság felé. A szabadságot is tisztán ígéretnek tekintették, melyben az ember egészen kiteljesedik. Mindkét fogalomban – a szabadságban és az észben – egyszermind jelen van egy politikai szempont is. Ugyanis az ész birodalmát a teljesen szabaddá vált emberiség új állapotaként várták. Az ész és szabadság ezen országának politikai föltételeit azonban eleinte alig határozták meg. Úgy tűnt, hogy az ész és a szabadság saját benső jósága alapján önmagától egy új, tökéletesen emberies közösséget fog biztosítani. A két központi fogalomhoz, az „észhez” és a „szabadsághoz” természetesen hallgatólagosan mindig hozzágondolták a hitbéli és az egyházi kötöttségekkel, valamint az akkori államrendekkel szembeni ellenkezést. Így e két fogalom rendkívüli robbanó erejű forradalmi lehetőséget rejtett magába.

19. Röviden szemügyre kell vennünk e remény politikai megvalósulásának két lényeges szakaszát, mert nagy jelentőségűek a keresztény remény útja, annak megértése és megmaradása szempontjából. Az első a francia forradalom, amely kísérlet volt arra, hogy az ész és a szabadság uralmát politikailag és gyakorlatilag is fölállítsák. A fölvilágosult Európa eleinte lenyűgözve nézte ezt a folyamatot, de a látottak hatására újra el kellett gondolkodnia az észről és a szabadságról. A Franciaországban történtek fogadtatásának két fázisára nagyon jellemző Immanuel Kant két írása, melyekben a történésekre reflektál. 1792-ben írt egy munkát *Der Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* (A jó princípium győzelme a gonosz fölött és Isten országának megalapítása a földön) címmel. Ebben mondja: „Az egyházas hit lassú átmenete a tiszta vallásos hit egyeduralmához Isten országának elközelgése.”[17] Azt is mondja, hogy a forradalmak fölgyorsíthatják az egyházas hittől az ész hitéhez való átmenet haladását. Az „Isten országa”, amelyről Jézus beszélt, itt új meghatározást kapott és új jelenlétet is; Isten országának mintegy új „közelre várásáról” beszélhetünk: „Isten országa” ott jön el, ahol az „egyházas hitet” felülműlják és „vallásos hittel”, azaz merő ész-hittel váltják föl. 1795-ben a *Das Ende aller Dinge* (Minden dolgok vége) című művében egy megváltozott kép jelenik meg. Kant most mérlegeli a lehetőséget, hogy minden dolog természetes vége mellett egy természetellenes, visszájára fordított vég is bekövetkezhet. Erről azt írja: „Ha úgy fordulna egyszer a kereszténység sora, hogy megszűnnék szeretetreméltó lenni [...], a tőle való irtózásnak és a vele szemben érzett ellenkezésnek kellene az emberek uralkodó gondolkodásmódjává válnia: és az Antikrisztus [...] megkezdene (véltetőleg félelemre és haszonlesésre alapozott) – igaz, rövid – uralkodását; s azután minthogy a kereszténység általános világvallássá lenni rendeltetett ugyan, ám hogy azzá lehessen, ahhoz a sors kegyét nem nyerte el, morális tekintetben elkövetkeznék minden dolgok (fonák) vége.”[18]

20. A 19. század ragaszkodott a haladás-hithez, mint az emberi remény új formájához, és továbbra is vezércsillagokként tekintett az észre és a szabadságra, melyeket a remény útján követni kell. A technikai fejlődés állandó gyorsulása és a vele kapcsolatos iparosodás azonban most egy teljesen új társadalmi helyzetet teremtett: létrejött az ipari munkások osztálya és az „ipari proletariátus”, melynek sanyarú életföltételeit Friedrich Engels 1845-ben megrázó módon vázolta. Az olvasónak világosan kellett látnia: ez nem maradhat így. Változásra van szükség. A változás azonban a polgári társadalom egész struktúráját meg fogja rengetni és föl fogja forgatni. Az 1789-es polgári forradalom után egy új proletárforradalom vált esedékessé: a haladás tovább nem folytatódhatott lineárisan kis lépésekben. Forradalmi ugrásra volt szükség. Karl Marx fölfogta az órának e fölhívását, s nyelvi és gondolkodói erővel

megkísérelte elindítani a történelemnek ezt az üdvösségre (amit Kant „Isten országának” nevezett) vezető új, nagy – s miként ő vélte – végső lépését. Miután a másvilág igazsága szertefoszlott, evilág igazságát kellett hatályba léptetni. A menny kritikája a föld kritikájává, a teológia kritikája a politika kritikájává vált. A haladás a jobb, a véglegesen jó világ felé már nem egyszerűen a tudományból ered, hanem a politikából – egy tudományosan végiggondolt politikából, mely ismeri a történelem és a társadalom struktúráját, és megmutatja az utat a forradalomhoz, minden dolgok átalakulásához. Marx jóllehet pártos egyoldalúsággal, de aprólékos pontossággal írta le korának helyzetét, és nagy elemző erővel mutatta meg az utat a forradalomhoz – nem csak elméletileg, hanem az 1848-as Kommunista kiáltványból született kommunista párttal gyakorlatilag is. Ígérete a világos elemzéssel és a radikális változtatás eszközeinek egyoldalú bemutatásával elbűvölő volt, és még ma is az. A „forradalom” pedig ki is tört, a legradikálisabban Oroszországban.

21. A győzelemmel együtt azonban Marx alapvető tévedése is láthatóvá vált. Ő ugyanis nagyon pontosan megmutatta, hogyan kell a forradalmat megvalósítani. De semmit sem mondott arról, hogy utána hogyan kell továbbmenni. Egyszerűen föltételezte, hogy az uralkodó osztály kisajátításával, a politikai hatalom megdöntésével és a termelőeszközök államosításával megjelenik az új Jeruzsálem. Minden ellentmondás megszűnik, az ember és a világ végre tisztán önmaga lesz. Minden magától a helyes útra tér, mert minden mindenkié és mindenki a legjobbat akarja a másíknak. Így Leninnek a sikeres forradalom után látnia kellett, hogy mestere írásaiban semmi sem szól arról, hogyan kell továbbmenni. A proletárdiktatúra közbeeső időszakáról mint szükségszerűségről beszélt, mely idővel önmagától fölöslegessé válik. Ezt a „közbeeső időszakot” nagyon pontosan ismerjük, azt is, mivé fejlődött, s hogy nem üdvösséget hozott a világnak, hanem pusztító rombolást hagyott maga után. Marx nem csak azt mulasztotta el, hogy kigondolja az új világ rendjét – szerinte erre nincs is többé szükség. Hogy erről semmit nem mond, az az ő szempontjából nézve teljesen logikus. Tévedése mélyebben van. Megfeledkezett arról, hogy az ember mindig ember marad. Megfeledkezett az emberről és az emberi szabadságról. Elfelejtette, hogy a szabadság mindig szabadság a rosszra is. Azt hitte, hogy ha a gazdaság rendben van, minden magától rendbe jön. Tulajdonképpen tévedése a materializmus: az ember ugyanis nem csak gazdasági tényezők produktuma, és nem üdvözíthető pusztán kívülről, kedvezőbb gazdasági föltételek megteremtésével.

22. Így most újból itt állunk a kérdés előtt: mit remélhetünk? Az újkor önkritikájára van szükség a kereszténységgel és annak reménységével folytatott dialógusban. Egy ilyen párbeszédben a keresztényeknek is újra meg kell tanulniuk ismereteik és tapasztalataik összefüggésében, hogy valójában miben áll a reményük, mit kell hozniuk és mit nem tudnak hozni a világnak. Az újkor önkritikájához az újkori kereszténység önkritikájának is társulnia kell, melynek saját gyökereiből kiindulva újra meg újra meg kell tanulnia megérteni önmagát. Itt erre csak néhány utalást próbálhatunk tenni. Először azt kell megkérdeznünk: mit jelent valójában a haladás, mit ígér, és mit nem ígér? Már a 19. században is érte kritika a haladás-hitet. A 20. században Theodor W. Adorno nyersen fogalmazta meg a haladás-hit problematikáját: a haladás, közelebről nézve, a parittyától a hidrogénbombáig tartó haladás. Valójában ez a haladásnak csak az egyik oldala, amit nem szabad figyelmen kívül hagyni. Más szóval: a haladás kétarcúsága vált láthatóvá. A haladás kétségtelenül új lehetőségeket nyit a jóra, de megnyitja a rossz mélységes lehetőségeit is, melyek korábban nem léteztek. Valamennyien tanúi vagyunk annak, hogy a gonosz kezekbe került haladás milyen rettenetes haladás lehet és lett a rosszban. Ha a technikai haladásnak nem felel meg az ember erkölcsi formálásában, „a belső ember növekedésében” (vö. *Ef* 3,16; *2Kor* 4,16) való haladás, akkor az nem haladás, hanem fenyegetés az ember és a világ számára.

23. Ami az „ész” és a „szabadság” két nagy témáját illeti, itt csak éppen utalhatunk a velük kapcsolatos kérdésekre. Az ész Isten nagy ajándéka az embereknek és az ész győzelme az esztelenség fölött a keresztény hitnek is célja. De igazában mikor uralkodik az ész? Akkor, ha elszakad Istentől? Akkor, ha vakká válik Isten számára? A világ hatékony formálására és a kivitelezésre használt ész azonos lenne magával az ésszel? Ha a haladásnak szüksége van az emberiség erkölcsi jobbulására ahhoz, hogy haladás lehessen, akkor a hatékony és kivitelező észnek éppen úgy sürgősen szüksége van arra, hogy kiegészüljön az ész nyitottságával a hit megmentő erői felé, a jó és a rossz megkülönböztetésének irányában. Csak így lesz igazán emberi ész. Csak akkor lesz emberi, ha utat tud mutatni az akaratnak, és erre csak akkor képes, ha túllát önmagán. Különben az ember állapota az anyagi lehetőségek és a szív tanácsstalansága közötti kiegyensúlyozatlanságban fenyegetéssé válik önmaga és a teremtés számára. Ugyanígy a „szabadsággal” kapcsolatban emlékeztetnünk kell arra, hogy az emberi szabadság mindig igényli más szabadságok együttesét. Ez az együttes azonban nem jön létre, ha nem az a közös belső mérték határozza meg, amely szabadságunk alapja és célja. Ugyanezt nagyon egyszerűen kifejezve azt mondhatjuk: az embernek szüksége van Istenre, különben nincs reménye. Szent Pál korábban idézett kijelentése (vö. *Ef 2,12*) az újkor folyamán nagyon valóságosnak és nyilvánvalóan igaznak bizonyult. Ezért igaz az, hogy egy Isten nélkül megvalósított „Isten országa” – tehát egy merőben emberi ország – menthetetlenül minden dolgok Kant által leírt „visszajára fordított” végéhez vezet. Ezt mi már láttuk, és újra és újra mindig ezt látjuk. De az is igaz, hogy Isten akkor lép be igazán az emberi dolgok világába, amikor nemcsak mi gondoljuk el, hanem amikor ő maga eljön közénk és szól hozzánk. Ezért van szüksége az észnek a hitre, hogy teljesen önmaga lehessen: az észnek és a hitnek kölcsönösen szüksége van egymásra, hogy igazi mivoltuknak megfelelhessenek és küldetésüket betölthessék.

A keresztény remény igazi formája

24. Tegyük föl újra a kérdést: Mit remélhetünk? És mit nem remélhetünk? Először azt kell megállapítunk, hogy az állandóan növekvő haladás csak anyagi téren lehetséges. Itt ugyanis az anyag struktúráinak növekedő ismerete és az ennek megfelelő újabb és újabb találmányok folyamatossá teszik a haladást a természetben való egyre nagyobb uralkodás felé. Az erkölcsi tudat és az erkölcsi döntés területén azonban ilyenfajta folyamatosság nincsen, azon egyszerű oknál fogva, hogy az ember szabadsága mindig új, és a döntéseit mindig újra meg kell hoznia. E döntéseket soha nem mások hozzák meg számunkra – különben már nem is volnánk szabadok. A szabadság föltételezi, hogy az alapvető döntésekben minden ember, minden nemzedék új kezdet. Kétségtelen, hogy az új nemzedékek építhetnek az előzők ismereteire és tapasztalataira, és meríthetnek az egész emberiség erkölcsi kincstárából. De meg is tagadhatják azt, hiszen nem rendelkezhetnek ugyanazzal az evidenciával, mint az anyagi találmányok. Az emberiség erkölcsi kincstára nem úgy van jelen, mint a készülékek, melyeket az ember használ, hanem a szabadsághoz intézett felhívásként és számára adott lehetőséggént. Ez pedig azt jelenti:

a) Az emberi dolgok helyes állapotát, a jó világot nem lehet egyszerűen struktúrák által biztosítani, bármilyen jók legyenek is azok. Ezek a struktúrák nemcsak fontosak, hanem szükségesek is, de nem szabad hatályon kívül helyezniük az ember szabadságát, és ezt meg sem tehetik. A legjobb struktúrák is csak akkor működnek, ha egy közösségben elevenen élnek azok a meggyőződések, amelyek az embereket a társadalmi rendet helyeslő szabad beleegyezésre indíthatják. A szabadságnak meggyőződésre van szüksége; meggyőződés pedig nem születik magától, hanem közösségileg mindig újra meg kell teremteni.

b) Mivel az ember mindig szabad marad, s mert szabadsága mindig törékeny, ebben a világban soha nem jön létre a jónak véglegesen berendezett országa. Aki végleges és örökre megmaradó jobb világot ígér, hamis ígéretet tesz; figyelmen kívül hagyja az emberi szabadságot. A szabadságot mindig újra meg kell nyerni a jó számára. A szabad beleegyezés a jóba soha nem magától áll elő. Ha volnának olyan struktúrák, amelyek visszavonhatatlanul létrehoznának egy meghatározott – jó – világrendet, kiiktatnák az ember szabadságát, s így végső soron már nem is volnának jó struktúrák.

25. Mindez azt jelenti, hogy az emberi dolgok helyes rendjéért folytatott küzdelem minden nemzedék feladata, amelyet soha nem lehet véglegesen megoldani. Természetesen a szabadság és a jóság meggyőző rendjének megszilárdításához minden nemzedéknek hozzá kell tennie a magáét, amit a következő nemzedék útmutatónak tekinthet az emberi szabadság helyes használatához, és ami az emberi korlátok között bizonyos biztosítékot ad a jövő számára. Másként szólva: a jó struktúrák segítenek, de önmagukban nem elegendők. Az embert soha nem lehet csak kívülről megváltani. Francis Bacon és követői tévedtek, amikor azt hitték, hogy az embert a tudománnyal meg fogják váltani. Ez az elvárás túl nagy volt a tudomány irányában; ez a remény hazug. A tudomány sokat segíthet a világ és az emberiség emberibbé tételében, de az embert is és a világot is tönkretelheti, ha nem rajta kívülálló erők tartják kordában. Megfordítva, azt is észre kell vennünk, hogy az újkori kereszténység, látva a tudomány eredményeit a világ alakításának fejlődésében, nagyrészt csak az egyénre és annak üdvösségére koncentrált. Ezzel szűkebbre vonta reményének körét, és nem eléggé ismerte fel feladatának nagyságát, bármily nagyszerűt alkotott is az ember nevelésében, valamint a gyengékről és szenvedőkről való gondoskodásban.

26. Nem a tudomány váltja meg az embert. Az embert csak a szeretet váltja meg. Ez először a tisztán evilági területen érvényes. Ha valaki megtapasztalja életében a nagy szeretetet, ez a „megváltás” pillanata, amely új értelmet ad az életének. De hamarosan azt is fölismeri, hogy a neki ajándékozott szeretet önmagában nem oldja meg életének problémáját. Ez a szeretet veszélyeztetett. A halál széttűzhatja. Az embernek szüksége van a feltétel nélküli szeretetre. Szüksége van arra a bizonyosságra, melynek alapján elmondhatja: „Sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem jelenvalók, sem eljövendők, sem hatalmasságok, sem magasság, sem mélység, sem egyéb teremtmény el nem szakíthat bennünket Isten szeretetétől, amely Krisztus Jézusban, a mi Urunkban van” (*Róm 8,38–39*). Ha ez a feltétel nélküli szeretet a feltétlen bizonyosságával adva van, akkor – és csak akkor – az ember „meg van váltva”; bármi is történjék vele ezután. Erről van szó, amikor ezt mondjuk: Jézus Krisztus „megváltott” minket. Általa megbizonyosodtunk Istenről – egy olyan Istenről, aki nem a világ távoli „első oka”, hiszen az ő egyszülött Fia emberré lett, és mindenki elmondhatja róla: „Isten Fiának hitében élek, aki szeretett engem, és odaadta értem önmagát” (*Gal 2,20*).

27. Ebben az értelemben igaz, hogy aki nem ismeri Istent, lehet, hogy sokféle reménye van, de végső soron remény nélkül, a nagy, az egész életet hordozó remény nélkül él (vö. *Ef 2,12*). Az embernek igazi, nagy és minden törésen átvezető reménye csak Isten lehet – az az Isten, aki „mindvégig”, a „beteljesedésig” (vö. *Jn 13,1; 19,30*) szeretett és szeret. Akit megérint a szeretet, az kezdi sejteni, mit jelent igazában: „élet”. Kezdi sejteni, mit jelent a remény szava, mellyel a keresztelés szertartásában találkozunk: a hittől az „örök életet” várom – az igazi életet, mely teljes és biztonságos, és a maga teljességében egyszerűen élet. Jézus, aki azt mondta magáról, hogy azért jött, hogy nekünk életünk legyen és teljes, túlaradó életünk legyen (vö. *Jn 10,10*), azt is tudunkra adta, mit jelent az „élet”: „Az örök élet pedig az, hogy megismerjenek téged, az egyedül igaz Istent, és akit küldtél, Jézus Krisztust” (*Jn 17,3*). Az embernek a szó igazi értelmében nincs élete önmagában és csak önmagából: az élet kapcsolat.

És az élet a maga teljességében kapcsolat azzal, aki az élet forrása. Ha mi kapcsolatban vagyunk azzal, aki nem hal meg, aki maga az élet és maga a szeretet, akkor vagyunk az életben. Akkor „élünk”.

28. De most következik a kérdés: nem az üdv-individualizmushoz érkeztünk meg újra? A csak nekem szóló reményhez, mely éppen ezért nem lehet igazi remény, mert megfélekedzik a többiekre és elhanyagolja őket? Nem. Az Istennel való kapcsolat a Jézussal való közösségen keresztül él – egyedül és a saját erőnkkel nem érjük el. A Jézussal való kapcsolat pedig kapcsolat azzal, aki mindnyájunkért odaadta magát (vö. *1Tim 2,6*). A Jézus Krisztussal való közösség bevon bennünket az ő „mindenkiért” valóságába, ezt teszi a mi létmódunkká. Elkötelez bennünket mások iránt, de csak a vele való egységben válik lehetővé valóban másokért, az egészért élnünk. Szeretném ehhez idézni a nagy görög egyháztanítót, Hitvalló Maximoszt (†662), aki először megköveteli, hogy semmit elébe ne helyezünk Isten ismeretének és szeretetének, de mindjárt egészen gyakorlati módon ezt mondja: „Aki szereti Istent, nem tarthatja meg magának a pénzt. »Isteni« módon szétosztja [...] ugyanazon a módon az igazságosság mértéke szerint.”[19] Az Isten iránti szeretetből következik az Isten mások iránti igazságosságában és jóságában való részesedés; Isten szeretete megköveteli a vagyontól és az anyagiaktól való belső szabadságot: Isten szeretete a mások iránti felelősségben mutatkozik meg.[20] Az istenszeretet és az emberek iránti felelősség ugyanezen összefüggését láthatjuk megindító módon Szent Ágoston életében. Miután megtért a keresztény hitre, hasonló gondolkodású barátaival egészen Isten szavának és az örökkévaló dolgoknak szentelt életet akart élni. A szemlélődő életnek a nagy görög filozófia által megfogalmazott eszményét akarta keresztény tartalommal megvalósítani, így akarta a „jobbik részt” választani (vö. *Lk 10,42*). De más történt. Amikor egy alkalommal Hippó kikötővárosban vasárnapi szentmisén vett részt, a püspök kiemelte a sokaságból, és arra készítette, hogy engedje magát pappá szentelni a város szolgálatára. Vallomásaiban erre az órára visszatekintve írja: „Bűneimtől és szegénységem terhétől megrémülve a szívemben a magányba menekülésre gondoltam. De Te megakadályoztad ezt és megerősítettél igéddel: »Krisztus azért halt meg mindenkiért, hogy azok is, akik élnek, ne önmagukért éljenek, hanem azért, aki mindenkiért meghalt« (*2Kor 5,15*)”.[21] Krisztus mindenkiért meghalt. Érte élni azt jelenti: engedjük, hogy részesítsen a maga „másokért való” életében.

29. Ágoston számára ez egy teljesen új életet jelentett. Mindennapjait egy alkalommal így írta le: „Zavart keltőket rendre utasítani, kislelkűeket vigasztalni, gyengéket pártfogásba venni, ellenfelekkel szembeszállni, cselszövegtől óvakodni, tudatlanokat tanítani, hanyagokat serkenteni, erőszakosokat visszafogni, öntelteket helyretenni, kedvetleneket biztatni, vitatkozókat megbékíteni, szegényeken segíteni, elnyomottakat kiszabadítani, jókat dicsérni, rosszakat elviselni és (haj!) mindenkit szeretni.”[22] „Az evangélium az, ami rémületet kelt bennem”[23] – azt az üdvös rémületet, amely megakadályozza, hogy csak magunkért éljünk és arra serkent, hogy közös reményünket továbbadjuk. Valójában Ágostonnál pontosan erről volt szó a Római Birodalom kritikus helyzetében, mely a római Afrikát is fenyegette, s Ágoston életének végére szét is rombolta: továbbadni a reményt – azt a reményt, melyet a hitből kapott és amely képessé tette őt arra, hogy befelé forduló vérmérsékletével szembeszállva a város építése mellett döntsön és minden erejével részt vegyen benne. A Vallomások ugyanazon fejezetében, melyben a „mindenkivel” való törődés döntő alapjáról volt szó, a következőt mondja: Krisztus „közbenjár értünk, különben kétségbeesnénk. Sok és súlyos a gyöngeség, sok és súlyos, de erősebb a te gyógyszered. Azt gondolhatnánk, hogy a te Igéd távol van az emberrel való kapcsolattól, és kétségbeeshetnénk, ha a te Igéd meg nem testesül és közöttünk nem lakott volna.”[24] Reményéből fakadóan Ágoston odaadta magát az

egyszerű emberekért és a városáért – lemondott szellemi nemességéről, és egyszerűen prédikált az egyszerű embereknek, s foglalkozott velük.

30. Foglaljuk össze, ami eddigi megfontolásainkban megmutatkozott. Az embernek sok kisebb-nagyobb reménye van napról napra – élete különböző szakaszainak megfelelő különféle remények. Néha úgy tűnik, hogy e remények egyike teljesen kitölti, s ezek után nincs szüksége további reményekre. Ifjúkorban ez lehet a nagy beteljesítő szerelem reménye; remény a hivatáson belül egy meghatározott állásra, a további élet során ilyen vagy olyan döntő sikerre. Ha ezek a remények beteljesednek, megmutatkozik, hogy ez nem minden. Megmutatkozik, hogy szükség van egy mindezek fölötti reményre. Hogy csak valami végtelen elégítheti ki az embert, ami mindig több, mint az, amit valaha is elérhet. Az újkor ebben az értelemben bontakoztatta ki az elérendő tökéletes világ reményét, mely a tudományos ismeret és a tudományosan megalapozott politika által megvalósíthatónak látszott. Ezáltal az Isten országára irányuló bibliai reményt fölcserélték az ember országára, a jobb világra vonatkozó reménnyel, melyről úgy vélték, hogy a valódi „Isten országa” lesz. Úgy tűnt, hogy ez az a nagy és valós remény, amelyre az embernek szüksége van. Ez a remény – egy pillanatra – minden emberi erőt mozgósítani tudott; úgy tűnt, hogy a nagy cél minden erőfeszítést megérdemel. Az idő múlásával azonban megmutatkozott, hogy ez a remény egyre távolodik. Az emberben először az vált tudatossá, hogy ez valószínűleg a távolabbi jövőben élő emberek reménye, de nem az enyém. És amennyire hozzátartozik a nagy reményhez a „mindenkiért”, mert én a többiek ellenére és nélkülük nem lehetek boldog, annyira igaz ennek a fordítottja is, egy olyan remény, ami engem nem érint, igazában nem is remény. És megmutatkozott, hogy az ilyen remény a szabadság ellen van, mert az emberi dolgok állapota minden nemzedékben újra csak ezeknek az embereknek a szabad döntésétől függ. Ha a társadalmi viszonyok és struktúrák megfosztanak őket a szabad döntéstől, a világ már nem volna jó, mert egy szabadság nélküli világ nem jó világ. Így jóllehet szükséges az állandó erőfeszítés a világ jobbításáért, ám a holnapi jobb világ nem lehet reményünk voltaképpen és elégséges tárgya. És emellett újra meg újra fölvetődik a kérdés: Mikor „jobb” a világ? Mi teszi jóvá? Milyen mércével mérhető a jósága? És milyen utakon lehet ehhez a „jósághoz” eljutni?

31. Ismétlem: szükségünk van a kisebb vagy nagyobb reményekre, amelyek napról napra megtartanak az úton. De ezek nem elegendők a nélkül a nagy remény nélkül, amelynek felül kell múlnia az összes többi. Ez a nagy remény csak Isten lehet, aki átöleli az univerzumot, s adni és ajándékozni tudja nekünk azt, amire mi önmagunkban nem vagyunk képesek. Épp a megajándékozottság tartozik hozzá a reményhez. Isten a remény alapja – nem akármilyen Isten, hanem az az Isten, akinek emberi arca van, és aki mindvégig szeretett minket: mindegyikünket és az emberiség egészét. Az ő országa nem egy soha el nem érkező jövő elképzelt másvilága; az ő országa ott van, ahol szeretik őt, s ahol az ő szeretete elér bennünket. Egyedül az ő szeretete adja nekünk a lehetőséget, hogy teljes józansággal napról napra kitartsunk e lényege szerint tökéletlen világban, anélkül, hogy elveszítenénk a remény lendületét. S ugyanakkor az ő szeretete a biztosíték arra, hogy létezik az, amit mi csak homályosan sejtünk, és mégis a szívünk mélyén várunk: az élet, mely „valóban” élet. Kísérjük meg ezt egy újabb részben tovább konkretizálni azzal, hogy szemügyre vesszük a remény elsajátításának iskoláit és gyakorlótereit.

A remény elsajátításának iskolái és gyakorlóterei

I. Az imádság mint a remény iskolája

32. A remény első lényeges iskolája az imádság. Ha már senki nem hallgat rám, Isten még mindig meghallgat. Ha már senkihez nem tudok szólni, senkit nem tudok segítségül hívni – Istenhez mindig szólhatok. Ha többé senki nem segíthet rajtam – akár valami bajról, akár az emberi képességeket meghaladó várakozásról van szó –: Ő tud nekem segíteni.[25] Ha a végső magányba jutottam: az imádkozó ember soha nincs egészen egyedül. A feledhetetlen Nguyen Van Thuan bíboros tizenhárom éves fogságából, melyből kilenc évet magánzárkában töltött, egy nagyon értékes kis könyvet hagyott ránk *A remény imádságai* címmel. A börtönben töltött tizenhárom év a látszólag teljes reménytelenség állapotában az Istenre hallgatás, a vele való beszélgetés a remény egyre nagyobb erejévé vált számára, mely szabadulása után szárnyakat adott neki, hogy az egész világon a remény tanúja legyen az emberek előtt – a nagy reményé, mely a magány éjszakáiban sem hal meg.

33. Ágoston a János első leveléről mondott egyik prédikációjában nagyon szépen mutatja meg az imádság és a remény összefüggését. Az imádságot úgy határozza meg, hogy az a vágyakozás gyakorlása. Az ember nagyra van teremtve – Isten számára van teremtve, arra, hogy ő töltsse be az embert. De a szíve túl kicsi ahhoz a nagy ajándékhoz, amit számára elgondoltak. Ki kell tágulnia. „Amikor Isten az ajándékot [önmaga ajándékozását] késlelteti, erősíti a vágyakozásunkat; a vágyakozás által tágítja bensőnk; és amikor kitágítja, befogadóképessé teszi [önmaga számára].” Ágoston Szent Pálra hivatkozik, aki önmagáról mondja, hogy az eljövendő felé nekifeszülve él (vö. Fil 3,13), s azután egy szép képet használ az emberi szív fölkészítése és kitágítása folyamatának leírására. „Képzeld el, hogy Isten mézzel [Isten gyengédségének és jóságának a képe] akar megtölteni téged, de ha te ecettel vagy tele, hova akarod tenni a mézet?” Az edényt, azaz a szívet előbb ki kell tágítani, majd meg kell tisztítani: meg kell szabadítani az ecettől és az ecet íztől. Ez munkát igényel, ez fájdalommal jár, de csak így leszel alkalmas arra, amire rendelve vagyunk.[26] Jóllehet Ágoston közvetlenül csak az Istenre irányuló befogadóképességről beszél, egészen világos, hogy ezen fáradság révén az ember, miközben megszabadul az ecettől és az ecet ízlelésétől, nemcsak Isten számára válik szabaddá, hanem nyitott lesz mások felé is. Ugyanis csak annyiban lehetünk együtt közös Atyánknál, amennyiben Isten gyermekeivé válunk. Az imádkozás nem azt jelenti, hogy kilépünk a történelemből és visszahúzódunk saját boldogságunk magányos szögletébe. A jó imádság a belső tisztulás folyamata, mely Isten és az emberek befogadására tesz alkalmassá. Az imádságban az embernek meg kell tanulnia, mi az, amit valóban kérhet Istentől – mi az, ami méltó Istenhez. Meg kell tanulnunk, hogy nem imádkozhatunk mások ellen. Az embernek meg kell tanulnia, hogy nem imádkozhat felszínes és kényelmes dolgokért, melyeket éppen megkívánt – azokért a kicsi reményekért, melyek eltávolítják Istentől. Meg kell tisztítani kívánságait és reményeit. Meg kell szabadulnia azoktól a hallgatólagos hazugságoktól, amelyekkel önmagát csalja. Isten átlát rajta, és az Istennel való találkozás arra készíti, hogy megismerje önmagát. „De ki látja meg saját hibáit? Tisztíts meg mindtől, ami rejtve maradt!” – imádkozik a zsoltáros (*Zsolt* 19[18],13). A vétkekesség föl nem ismerése, az ártatlanság téveszméje nem tesz igazzá és nem ment meg, mert én magam vagyok vétkes a lelkiismeretem eltompulásában, a képtelenségben, hogy a rosszat fölismerjem önmagamban. Ha Isten nincs, akkor talán ilyen hazugságba kell menekülnöm, mert nincs senki, aki megbocsáthatna, aki igazi mércém lehetne. De az Istennel való találkozás fölébreszti a lelkiismeretemet, hogy többé ne csaljon meg öngazolással, ne önmagam és az engem meghatározó kortársaim visszatükrözője legyen, hanem oda tudjon hallgatni a jóra.

34. Az imádságnak, hogy e tisztító erejét kifejthesse, egyrészt teljesen személyesnek kell lennie, benne nekem kell találkoznom Istennel, az élő Istennel. Másrészt azonban mindig vezetést és világosságot kell kapnia az Egyház és a szentek nagy imádságaiból, a liturgikus imából, amelyben az Úr folyamatosan tanít bennünket jól imádkozni. Nguyen Van Thuan bíboros lelkigyakorlatos könyvében elmondja, hogy voltak hosszú szakaszok az életében, amikor nem tudott imádkozni, s hogy ekkor hogyan ragaszkodott az Egyház szóbeli imáihoz: a Miatyánkhhoz, az Üdvözlégyhez és a liturgia imádságaihoz.[27] Az imádságban a közösségi és személyes imádságnak mindig együtt kell lennie. Így tudunk Istennel beszélni, így beszél Isten hozzánk. Így történik a tisztulásunk, mely által alkalmassá válunk Isten befogadására és az emberek szolgálatára. Így leszünk alkalmasak a nagy reményre, és így leszünk mások számára a remény szolgálói, mert a remény keresztény értelemben mindig mások számára is remény. És tevékeny remény, amelyben azért küzdünk, hogy a dolgoknak ne „visszajára fordított vége” legyen. Tevékeny remény abban az értelemben is, hogy nyitva tartjuk a világot Isten számára. Csak így marad a remény valóban emberi remény.

II. A cselekvés és a szenvedés mint a remény iskolája

35. Az embernek minden komoly és jó cselekedete megvalósuló remény. Először abban az értelemben, hogy a tetteinkkel próbáljuk megvalósítani kisebb-nagyobb reményeinket: megoldani ezt vagy azt a feladatot, mely életünk további útja számára fontos; erőfeszítésünkkel próbálunk hozzájárulni ahhoz, hogy a világ egy kicsit fényesebb és emberibb legyen, s hogy ajtók nyíljanak a jövő felé. De a saját életünk továbbviteléért és a nagy egész jövőjéért tett mindennapos erőfeszítéseink kifárasztanak vagy fanatizmusba csapnak át, ha nem világít meg annak a nagy reménynek a fénye, amelyet nem olthatnak ki sem a kis sikertelenségek, sem a történelem kudarcai. Ha nem tudunk többet remélni, mint ami éppen elérhető, vagy amit az uralkodó politikai és gazdasági hatalmak a remény tárgyaként elénk adnak, akkor az életünk hamarosan reménytelenné válik. Fontos tudni: még mindig remélhetek, akkor is, ha életem számára vagy az én történelmi óráim számára látszólag már semmi nem várható. Csak a reménynek az a nagy bizonyossága tud bátorságot adni a tevékenységhez és a továbbmenetelhez, hogy saját életem kudarcai és a történelem egésze a szeretet sérthetetlen hatalmába van elrejtve, és belőle fakadóan mindennek értelme és jelentése van.

Kétségtelen, mi magunk Isten országát nem tudjuk „fölepíteni” – amit mi építünk, az csak emberi ország marad az emberi természet összes korlátjával. Isten országa ajándék, s éppen ezért nagy és szép, és válasz a reményre. És mi, emberek – hogy a klasszikus szóhasználatnál éljünk – a mennyet nem tudjuk megszolgálni a saját tetteinkkel. Az mindig több, mint amit megérdemlünk, ahhoz hasonlóan, hogy amikor valakit szeretnek, az nem érdem, hanem ajándék. De ha tudjuk is, hogy tetteink a menny értékéhez föl nem érnek, az is igaz, hogy a cselekedeteink nem közömbösek Isten előtt, ezért nem közömbösek a történelem folyása szempontjából sem. Képesek vagyunk megnyílni a közeledő Isten előtt, és a világot is nyitottá tudjuk tenni az igazság, a szeretet, a jó számára. Ez az, amit a szentek tettek, akik mint „Isten munkatársai” hozzájárultak a világ üdvösségéhez (vö. *1Kor* 3,9; *1Tessz* 3,2). Meg tudjuk szabadítani az életet és a világot azoktól a mérgektől és szennyeződésektől, amelyek tönkretesznek a jelent és a jövőt. Szabaddá tudjuk tenni és tisztán tudjuk tartani a teremtés forrásait, s ezáltal a létünket megelőző és ajándékba kapott teremtéssel belső igényeinek és rendeltetésének megfelelően helyesen tudunk bánni. Ennek akkor is megmarad az értelme, ha kívülről nézve sikertelenek maradunk vagy tehetetlenek látszunk az ellenséges hatalmak túlerejével szemben. Így a tevékenységünkben egyrészt remény fakad önmagunk és mások számára; másrészt az Isten ígéreteibe vetett nagy remény az, amely bátorságot és irányt ad cselekvésünknek jó és rossz órákban egyaránt.

36. Az emberi élethez a szenvedés éppúgy hozzátartozik, mint a tevékenység. Ez egyrészt végességünkből fakad, másrészt a bűnök tömegéből, amely a történelem folyamán fölhalmozódott és napjainkban is föltartóztathatatlanul növekszik. Természetesen mindent meg kell tenni a szenvedés csökkentése érdekében: meg kell akadályozni az ártatlanok szenvedését; a fájdalmat csillapítani kell; segíteni kell a lelki szenvedések legyőzését. Mindez az igazságosságnak éppúgy kötelessége, mint a szeretetnek, melyek a keresztény élet és minden igazán emberi élet alapvető követelményeihez tartoznak. A fizikai szenvedés elleni küzdelemben nagy eredményeket értünk el; az ártatlanok szenvedése és a lelki szenvedések azonban az utóbbi évtizedekben inkább növekedtek. Igen, mindent meg kell tennünk, hogy legyőzzük a szenvedést, de teljesen nem tudjuk kiiktatni a világból – egyszerűen amiatt, hogy végességünket nem tudjuk megszüntetni, s mert senki sincs abban a helyzetben, hogy a gonosz, a bűn hatalmát kitörölje a világból, amely – amint látjuk – állandó szenvedések forrása. Ezt csak Isten tehetné meg: az az Isten, aki belép a történelembe, emberré lesz és szenved. Mi tudjuk, hogy ez az Isten létezik, s ezért a világban jelen van az a hatalom, amely „elveszi a világ bűnét” (Jn 1,29). A hittel együtt, hogy ez a hatalom van, megjelent a történelemben a világ meggyógyításának a reménye is. De ez még csak remény és nem beteljesedés; remény, amely megadja a bátorságot, hogy a jó oldalára álljunk akkor is, ha a dolog reménytelennek látszik, tudván, hogy a történelem külszínen mutatkozó menetében a bűn hatalma a jövőben is félelmetesen jelen lesz.

37. De térjünk csak vissza témánkhoz. Megkísérelhetjük korlátozni a szenvedést, harcolhatunk ellene, de nem tudjuk eltüntetni a világból. Éppen ott torkollik ürességbe az emberek élete, ahol a szenvedés elkerülése érdekében igyekeznek magukat megkímélni mindattól, ami szenvedést okozhat, ahol ki akarnak bújni az igazság, a szeretet és a jóság szolgálata által megkívánt, minden fáradtság és fájdalom elviselése alól. Ez az élet fájdalommentes talán, de egyre inkább eltölti az értelmetlenség és az elveszettség tompa érzése. Nem a szenvedés kiiktatása, nem a szenvedés előli menekülés üdvözíti az embert, hanem a képesség, hogy a szenvedést elfogadja, benne érlelődjön, és értelmet találjon benne a Krisztussal való egyesülés révén, aki végtelen szeretettel szenvedett. Ezzel összefüggésben szeretnék idézni néhány mondatot a vietnami vértanú, Le-Bao-Thin Pál (†1857) leveléből, amelyből láthatóvá válik a szenvedés ezen átalakulása a hitből fakadó remény ereje által. „Én, Pál, aki fogoly vagyok Krisztus nevéért, szeretnék beszámolni nektek a szorongattatásról, amelyben nap mint nap elmerülök, hogy lánggra lobbantson benneteket az isteni szeretet, és velem együtt mondjátok dicséretet Istennek: Az ő irgalmassága örökkévaló (vö. *Zsolt* 136[135])! Ez a börtön valóban a pokolnak a képe. A kegyetlen kínzásnak minden fajtájához, mint bilincsek, vasláncok és kötelek, társul szegődik a gyűlölet, bosszú, gyalázkodások, obszcén szavak, hamis vádak, titkolózások, hamis eskük, hazugságok, s végül a félelem és a szomorúság. Isten, aki a három ifjút kiszabadította a tüzes kemencéből, mindig mellettem van. Engem is kiszabadított ebből a nyomorúságból és édességgé változtatta azt: Az ő irgalmassága örökkévaló! E gyötrelmek közepette, melyek általában meghajlítják és megtörik a többieket, én magam, hála Istennek, örömmel és derűvel vagyok tele, hiszen nem vagyok egyedül, mert Krisztus velem van. [...] Hogyan is lehet elviselni ezt a szörnyű színjátékot, amelyben minden nap látnom kell az uralkodókat, a mandarinokat és szolganépüket, akik gyalázzák a te szent nevedet, Uram, aki a kerubok és a szeráfok fölött trónolsz (vö. *Zsolt* 80[79],2)? Íme, keresztedet a pogányok lábbal tiporják. Hol van a te dicsőséged? Amikor ezeket látom, szerelmed tüzeiben még inkább kívánom, hogy tépjenek darabokra, hogy szereteted tanújaként meghaljak. Uram, mutasd meg nekem a te hatalmadat! Jöjj segítségemre és ments meg, hogy gyöngeségemben a te erőd minden nép előtt megnyilvánuljon és megdicsőüljön. [...] Kedves testvérek, amikor ezeket halljátok, örüljete és szüntelen hálaéneket énekeljete Istennek, minden jó forrásának és velem együtt áldjátok őt: Az ő

irgalmassága örökkévaló! [...] Mindezeket azért írom nektek, hogy a ti hitetek és az én hitem egyesüljön. A dühöngő vihar közepette horgonyomat Isten trónjáiig bocsátom: az élő reményt, amely a szívemben van...”[28] Ez a levél a „pokolból” jött. Benne láthatóvá válik egy koncentrációs tábor minden szörnyősége, ahol a zsarnoki kínzáshoz hozzájárul, hogy az áldozatokban is elszabadul a gonoszság, és a kínzók kezében újabb kínzóeszközzé válik. Levél a „pokolból”, ugyanakkor igaz benne a zsoltáros szava: „Ha felszállnék az égig, ott vagy. Ha az alvilágban tanyáznék, ott is jelen vagy. [...] Ha azt mondanám: Borítson el a sötétség [...], neked maga a sötétség sem homályos, s az éj világos neked, mint a nappal” (*Zsolt* 139[138],8–12; vö. *Zsolt* 23[22],4). Krisztus alászállt a „poklokra”, ezért ott van azokkal, akiket oda taszítottak, velük van és a sötétséget fényességgé változtatja. A kínzás és a szenvedés félelmetes és olykor elviselhetetlen. De a remény csillaga fölkel – a szív horgonya egészen Isten trónusáig ér. Nem a rossz győz az emberben, hanem a világosság: a szenvedés – mely ugyan szenvedés marad – mindezek ellenére dicsőítő énekké válik.

38. Az emberiséget lényegében a szenvedéshez és a szenvedő emberhez való viszonytal mérjük. Ez érvényes az egyes személyekre és a társadalomra egyaránt. Kegyetlen és embertelen az a társadalom, amely nem tudja elfogadni a szenvedőket, és együtt-szenvedéssel nem képes segíteni őket a szenvedés belső megosztásában és hordozásában. A társadalom azonban nem tudja elfogadni a szenvedőket és nem képes hordozni őket szenvedésükben, ha az egyes tagjai erre képtelenek. Ám az egyes ember sem tudja elfogadni mások szenvedését, ha ő maga nem képes megtalálni a szenvedés értelmét, a tisztulás és érlelődés útját, a remény útját. Mert elfogadni egy másik embert, aki szenved, azt jelenti, hogy magamévá teszem az ő szenvedését, az övé az én szenvedésem lesz. De éppen azáltal, hogy a szenvedés megosztottá válik, hogy egy másik ember is jelen van benne, a szeretet fénye behatol a szenvedésbe. A latin *con-solatio*, „vigasztalás” szó szépen fejezi ezt ki, mert az együttléte emeli ki a magányban, mely ezután már nem is magány. A jóért, az igazságért és az igazságosságért vállalt szenvedés képessége azonban szintén szerves alkotóeleme az emberiség mértékének, mert ha végső soron a saját jólétem, a sérthetetlenségem fontosabb, mint az igazság és az igazságosság, akkor az erősebb uralma érvényesül; akkor az erőszak és a hazugság uralkodik. Az igazságnak és az igazságosságnak saját kényelmem és fizikai sérthetetlenségem fölött kell állnia, különben az életemből hazugság lesz. És végül a szeretetre mondott igen is szenvedés forrása lesz, hiszen a szeretet mindig lemondásokat követel, amennyiben hagyom, hogy korlátozzanak és megsebezzenek; a szeretet nem maradhat meg önmagam föladása nélkül, bármilyen fájdalmas is; különben tiszta önzéssé válik, s többé már nem lehet szó szeretetről.

39. A másik emberrel együtt szenvedni, másokért szenvedni; szenvedni az igazságért és az igazságosságért; szenvedni szeretetből, s azért, hogy igazán szerető ember lehessen – ezek az emberiség alapvető elemei, melyeknek eltüntetése magát az embert semmisítené meg. De ismét csak fölvetődik a kérdés: Képesek vagyunk mi erre? Elég fontos a másik ember ahhoz, hogy miatta én magam szenvedő emberré váljak? Elég fontos számomra az igazság, hogy érdemes legyen érte szenvednem? És van olyan nagy a szeretet ígérete, hogy igazolja önmagam elajándékozását? A keresztény hitnek éppen ez a többlete az emberiség történetében, hogy az emberben új módon és új mélységben szabadította föl ezt az emberiség szempontjából döntő szenvedőképességet. Megmutatta, hogy az igazság, az igazságosság és a szeretet nem üres ideálok, hanem a legvalóságosabb valóságok. Mert megmutatta, hogy Isten, aki személyében az Igazság és a Szeretet, szenvedni akart értünk és velünk. Clairvaux-i Bernát nagyszerű szavakkal fejezte ki ezt: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*[29] – Isten nem tud szenvedni, de tud együtt-szenvedni. Az embernek Isten szemében oly nagy értéke van, hogy ő maga emberré lett, hogy együtt szenvedhessen az emberrel, nagyon valóságos módon, testben és vérben, ahogy ezt Jézus szenvedéstörténete

mutatja. Azóta minden emberi szenvedésben jelen van Valaki, aki együtt szenved, együtt viseli a szenvedést a szenvedő emberrel; azóta minden szenvedésben jelen van a con-solatio, Isten együttszenvedő szeretetének vigasztalása, s ezáltal fölkel a remény csillaga. Kétségtelen, hogy szenvedéseinkben és próbatételeinkben mindig szükségünk van a kisebb-nagyobb reményeinkre is – egy baráti látogatásnak, testi és lelki sebeink gyógyításának, egy krízis szerencsés kimenetelének a reményére stb. A jelentéktelen próbatételekben elegendők az ilyen típusú remények. De az igazán komoly próbatételekben, melyekben végleg döntenem kell, hogy az igazságot részesítem-e előnyben a jóléttel, karrieremmel, vagyonommal szemben, az igazi, nagy remény bizonyosságára van szükség, amelyről beszéltünk. Ezért is van szükségünk a tanúkra, a vértanúkra, akik egészen odaadták magukat, hogy tőlük tanuljuk meg az igazi reményt – napról napra. A mindennapok apró döntéseiben is, amikor a jót kényelmünk elé helyezzük – tudván, hogy igazán így éljük az életet. Ismételjük csak meg: az igazságért való szenvedés képessége az emberiség mértéke. De ez a szenvedőképesség a remény módjától és mértékétől függ, melyet magunkban hordozunk, és amelyre építünk. A szentek azért voltak képesek az emberlét nagy útján járni, ahogyan azon Krisztus előttünk járt, mert a nagy remény töltötte el őket.

40. A mondottakhoz még egy apróságot szeretnék hozzáfűzni, mely nem egészen jelentéktelen a mindennapok szempontjából. A jámborságnak egy ma talán kevésbé gyakorolt, de nemrég még nagyon elterjedt módja volt az a gondolat, hogy a mindennapok apró fáradtságait, melyek állandóan ismétlődnek, s többé-kevésbé tűszúrásként érnek minket, „föl lehet ajánlani”, s ezáltal értelmet nyernek. Ebben a jámborsági formában bizonyosan voltak túlzások és helytelenségek, de föl kell tennünk a kérdést, hogy nincs-e benne valami lényeges és segítő mozzanat. Mit jelenthet ez: „fölajánlani”? Ezek az emberek meg voltak győződve arról, hogy kicsi vesződéseiket hozzáadhatják Krisztus nagy együttszenvedéséhez, úgy, hogy hozzájárulnak valamilyen formában az együttszenvedés kincstárához, melyre annyira szüksége van az emberiségnek. Így a mindennapok apró kellemetlenségei is értelmet nyerhettek, és hozzájárulhattak a jó és a szeretet ökonómiájához az emberiségben. Azt is megkérdezhetjük, hogy vajon ez a jámborsági gyakorlat nem lehetne-e számunkra ismét egy értelmes lehetőség.

III. Az ítélet mint a remény iskolája és gyakorlótere

41. Az Egyház nagy hitvallásában a középső rész, mely Krisztus misztériumát az Atyától való örök születéstől és a Szűz Máriától való időbeli születéstől a kereszten és föltámadáson át egészen a visszatéréséig mondja el, e szavakkal zárul: „Újra eljön dicsőségben ítélni élőket és holtakat.” Az ítéletre való előretételezés a legrégebbi időktől fogva hatott a keresztényekre – mindennapi életüket is beleértve – mint a jelen élet mércéje, mint a lelkiismerethez szóló felszólítás, s ugyanakkor mint az Isten igazságosságába vetett remény. A Krisztusba vetett hit soha nem csak visszafelé és soha nem csak fölfelé, hanem mindig előre, az igazságosság órájára is tekintett, melyet az Úr ismételten meghirdetett. Ez az előretételezés adta a kereszténységnek a jelen élethez szükséges erőt. Általánossá vált a keresztény templomépületekben, melyek a Krisztus-hit történelmi és kozmikus távlatait akarták láthatóvá tenni, hogy a keleti oldalon a királyi dicsőségben visszatérő Urat – a remény képét – ábrázolják, a nyugati oldalon viszont az utolsó ítéletet, mint az életünkért való felelősség képét; mely a templomból kilépő és a mindennapokba visszatérő hívőkre tekintett és látványa elkísérte őket. Az ítélet ikonográfiájának kibontakozásában idővel egyre erősebb lett az ítélet fenyegető és rémisztő volta, mely a művészeket nyilvánvalóan jobban foglalkoztatta, mint a remény ragyogása, melyet a fenyegetés gyakran túlságosan is eltakart.

42. Az újkorban az utolsó ítélet gondolata elhalványult: a keresztény hit az egyén ügye lett, s elsősorban az egyes hívő lelki üdvösségére irányult; a világtörténelem szemléletét az utolsó ítélet helyett a haladás gondolata hatotta át. Ennek ellenére az ítélet várásának eszméje nem tűnt el nyomtalanul, de teljesen más formát öltött. A 19–20. század ateizmusa gyökerét és célját tekintve moralizmus: tiltakozás a világ és a világtörténelem igazságtalanságai ellen. Az a világ, amelyben az igazságtalanság, az ártatlanok szenvedése és a hatalom cinizmusa ilyen szélsőségekben mutatkozhat meg, nem lehet egy jóságos Isten műve. Az az Isten, aki felelősségre vonná ezt a világot, nem volna igazságos és még kevésbé volna jóságos Isten. A morál érdekében kell ezt az Istent vitatni. Úgy tűnt, hogy mivel nincs Isten, aki igazságot tesz, magának az embernek a hivatása az igazságtétel. A világban tapasztalható szenvedést látva az Isten elleni tiltakozás ugyan érthető, mégis fennhézó és bensőleg hamis volt azon igény, mely szerint immáron az emberiség képes és köteles is megtenni azt, amit semmiféle Isten nem tett meg és nem tud megtenni. Hogy ebből a legnagyobb kegyetlenségek és jogrombolások származtak, az nem véletlen, hanem e követelmény belső hamisságának a következménye. Remény nélküli az a világ, melynek önmagának kell igazságot tennie. Senki és semmi nem válaszol az évszázadok szenvedésére. Senki és semmi nem kezeskedik azért, hogy a hatalom cinizmusa – bármilyen ideológiai köntösben – ne uralkodjék tovább a világon. A frankfurti iskola nagy gondolkodói, Max Horkheimer és Theodor W. Adorno ezzel egyformán bírálták az ateizmust és a teizmust. Horkheimer radikálisan tagadta, hogy bármilyen immanens pótléket lehetne találni Isten helyett, s ugyanakkor elvetette a jóságos és igazságos Isten képét is. Az ószövetségi képtilalom szélsőségesen radikális formájában beszél „a vágyról az Egészen Más után”, aki megközelíthetetlen marad – ez a vágnak az egyetemes történelemhez intézett kiáltása. Adorno is határozottan ragaszkodott ehhez a képnélküliséghez, mely ugyanúgy a szerető Isten „képét” is kizárja. De ő is mindig újra hangsúlyozta ezt a „negatív” dialektikát, és azt mondta, hogy az igazságosság, a valódi igazságosság egy olyan világot követelne, „amelyben nemcsak a jelenlévő szenvedés szűnne meg, hanem még a visszavonhatatlanul elmúlt dolgokat is vissza lehetne vonni”.[30] Ez azonban azt jelentené, hogy – pozitív és ezért számára megengedhetetlen szimbólumokban kifejezve – az igazságosság lehetetlen a halottak föltámadása nélkül. Ám egy ilyen távlatú látásmód magával hozná „a test föltámadását, azt, ami az idealizmustól, az abszolút szellem országától teljesen idegen”.[31]

43. A szigorú képnélküliségből, amely hozzátartozik Isten első parancsolatához (Kiv 20,4), a keresztények is tanulhatnak és tanulniuk is kell. A negatív teológia igazságát a IV. Lateráni Zsinat tanította, amikor kifejezetten úgy fogalmaz, hogy bármekkora hasonlóságot is lehet megállapítani a Teremtő és a teremtmény között, a köztük lévő különbség mindig nagyobb.[32] Ennek ellenére a képnélküliség a hívők számára nem lehet olyan mértékű, hogy – miként Horkheimer és Adorno gondolta – tagadniuk kellene mind a teizmus, mind az ateizmus álláspontját. Isten maga adott egy „képet”: az emberré lett Krisztust. Őbenne, a Megfeszítettben a hamis istenképek tagadása a legfelső fokot érte el. Most Isten éppen a Szenvedő alakjában mutatja meg arcát, abban, aki az ember Istentől való elhagyatottságát is vele együtt hordozza. Ez az ártatlanul Szenvedő vált a remény bizonyosságává: Isten van, és Isten tud oly módon igazságot szolgáltatni, amit mi elgondolni sem tudunk, de a hitben megsejthetünk. Igen, létezik a test föltámadása.[33] Van igazságosság.[34] Létezik a múltbeli szenvedés „visszavonása”, van jóvátétel, mely helyreállítja a jogot. Ezért az utolsó ítéletbe vetett hit elsősorban és mindenekelőtt remény – az a remény, melynek szükséges volta éppen az utolsó évszázadok vitáiban vált világossá. Meg vagyok győződve arról, hogy az igazságosság kérdése a tulajdonképpen, mindenestre a legerősebb érv az örök életbe vetett hit mellett. Önmagában az egyéni élet beteljesedésének a vágya, mely ebben az életben nem lehetséges, és a szeretet halhatatlanságának az igénye, amelyre várunk, kétségtelenül jelentős

alap ahhoz, hogy higgyük, az ember örökkévalóságra van szánva; ám Krisztus visszatérésének és az új életnek a szükségessége csak akkor válik teljesen meggyőzővé, ha az egyéni élet beteljesedésének és a szeretet halhatatlanságának a vágya összekapcsolódik annak lehetetlenségével, hogy a történelem igazságtalanságáé legyen az utolsó szó.

44. Az igazságosság nevében történő tiltakozás Isten ellen nem vezet sehová. Egy Isten nélküli világ remény nélküli világ (*Ef* 2,12). Csak Isten tud igazságot tenni. És a hit bizonyosságot ad afelől, hogy ő ezt megteszi. Az utolsó ítélet képe elsősorban nem rémkép, hanem a remény képe, sőt számunkra talán a remény döntő képe. Mindazonáltal ez a kép nem félelmetes-e mégis? Azt mondanám: egy olyan kép, amely fölébreszti a felelősséget. Éppen ezért annak a félelemnek a képe is, amelyről Szent Hilarius azt mondja, hogy minden félelmünk helye a szeretetben van.[35] Isten az igazságosság, és igazságot szolgáltat. Ez a mi vigaszunk és reményünk. De az ő igazságossága ugyanakkor kegyelem is. Ezt a megfeszített és föltámadott Krisztusra tekintve tudjuk. E kettőt – az igazságosságot és a kegyelmet – helyes, belső összefüggésükben kell látnunk. A kegyelem nem oltja ki az igazságosságot, a jogtalanságot nem teszi joggá. Nem szivacs, amely mindent letöröl, hogy a végén teljesen közömbös legyen, hogy mit tett valaki a földön. Egy ilyenfajta mennyország és kegyelem ellen joggal tiltakozott például Dosztojevszkij a Karamazov testvérek című regényében. A gonosztevők végül nem ülnek az áldozatokkal együtt ugyanúgy az örök menyegzős lakoma asztalánál, mintha nem történt volna semmi. Szeretném ezen a helyen Platón egyik szövegét idézni, aki az igazságos ítélet sejtelmét fejezi ki, mely nagyrészt igaz és üdvös marad a keresztény ember számára is. Arról beszél – kétségtelenül mitológiai képekben, de ezek egyértelműen láthatóvá teszik az igazságot –, hogy a végső számadáskor a lelkek meztelenül állnak a bíró előtt. Ekkor már nem számít, kik voltak a történelemben, hanem csak az, hogy valójában kicsodák. „És gyakran megesik, hogy a nagy királyra teszi rá a kezét, vagy egy másik királyra vagy fejedelemre, és nem talál a lelkükben egyetlen egészséges részt sem, a sok hamis eskü, a sok jogtalan tett megannyi sebet és ostorcsapást hagyott rajta, a hazugság és a hivalkodás meggörbítette, s mert igazság nélkül nőtt fel, nincs benne egyenesség, végül telhetetlen, elpuhult, gögös és zabolátlan viselkedése aránytalansággal és utálatossággal töltötte meg. Ilyennek látja Rhadamantüsz a lelket, s jogaitól megfosztva egyenesen a börtönbe küldi, ahol megkezdí méltó bünhődését. [...] Ha viszont nagy néha Rhadamantüsz olyan lelket pillant meg, amely jámbor és igaz életet élt [...], megörül neki és elküldi a Boldogok Szigetére.”[36] Jézus a dúsgazdagról és a szegény Lázárról szóló példabeszédében (*Lk* 16,19–31) figyelmeztetésül egy ilyen elbizakodottságtól és tobzódástól tönkretett lelket mutat nekünk, aki áthidalhatatlan szakadékot teremtett önmaga és a koldus között: az anyagi élvezetekbe zárkózottság szakadékát, a másiról való megfélemlítés és a szeretni nem tudás szakadékát, mely égő és többé nem csillapítható szomjúsággá válik. De ki kell emelnünk, hogy Jézus ebben a példabeszédben nem az utolsó ítéletet követő, végső sorsról beszél, hanem átvesz egy elképzelést, amely a korai zsidóságban élt, s a halál és a föltámadás közötti időszakra vonatkozott, melyben még nem hangzott el a végső ítélet.

45. A köztes állapot e korai zsidó elképzelése tartalmazza azt a felfogást, hogy a lelkek nem egyszerűen időleges őrizet alatt vannak, hanem már büntetést szenvednek, miként ezt a dúsgazdag példabeszéde mutatja, vagy már a boldogság előzetes formáját élvezik. És végül nem hiányzik belőle az az elgondolás sem, hogy ebben az állapotban lehetséges a tisztulás és a gyógyulás, melyek a lelket éretté teszik az Istennel való közösségre. A korai Egyház magáévá tette ezt az elképzelést, s később a nyugati Egyház ebből alakította ki a tisztítóürről szóló tanítást. Itt nem kell foglalkoznunk e fejlődés bonyolult történelmi útjával; csak azt vizsgáljuk, hogy valójában miről van szó. Az ember életre szóló döntése a halállal véglegessé válik – ez az élete áll a bíró előtt. Döntése, mely élete egész folyamán formálódott, többféle

lehet. Lehetnek emberek, akik az igazság akarását és a szeretetre való készséget teljesen lerombolták magukban. Emberek, akikben minden hazugság lett; emberek, akik gyűlöletben éltek és a szeretetet kiirtották magukból. Ez félelmetes gondolat, de éppen a mi történelmünk néhány alakjában megdöbbentő módon föl lehet ismerni ilyen arcokat. Az ilyen embereket semmi meg nem menthetné, a jóság szétrombolása visszavonhatatlan: ez az, amit a pokol[37] szó jelent. Ezzel szemben lehetnek egészen tiszta emberek, akik hagyták, hogy Isten egészen áthassa őket, és ezért teljesen nyitottak a felebarát felé – emberek, akikben az Istennel való közösség már most teljesen meghatározza a létüket, s Istenhez menetelük csak beteljesíti azt, amit addig is éltek.[38]

46. Tapasztalatunk szerint azonban sem az egyik, sem a másik nem általános esete az emberi életnek. A legtöbb emberben – föltételezhetjük – lényé mélyén megmarad a végső és legbelső nyitottság az igazság, a szeretet, Isten iránt. Az élet konkrét döntéseiben azonban a rosszal kötött kompromisszumok ezt elfedik – sok szenny fedi el a tisztaságot, melynek a szomszár azért megmarad és a tisztaság minden alacsonyrendűségen mégis mindig újra áthatol és jelenvaló a lélekben. Mi történik az ilyen emberekkel, ha a Bíró elé kerülnek? A tisztátalanságok, melyeket életükben fölhalmoztak, hirtelen közömbössé válnak? Vagy valami más történik? Szent Pál a Korintusiaknak írt első levelében vázol egy elképzelést a különféle módokról, ahogyan Isten ítélete érinti az embereket állapotuknak megfelelően. Képeket rajzol eléünk, melyek valamiképpen meg akarják jeleníteni a láthatatlant, anélkül, hogy ezeket a képeket fogalmakká formálhatnánk – egyszerűen azért, mert ebben a világban nem tudunk a halálon túlra látni és semmiféle tapasztalatunk nincs onnan. Pál azt mondja, hogy a keresztyén lét elsősorban egy közös alapra épül: Jézus Krisztusra. Ez az alap szilárd. Ha mi megmaradtunk ezen az alapon és ráépítettük az életünket, akkor tudjuk, hogy ettől az alaptól a halálban sem szakadunk el. Ezután Pál így folytatja: „Kinek-kinek munkája mutatja majd meg, hogy erre az alapra aranyból, ezüstből, drágakőből, fából, szénából vagy szalmából épít-e. Az (Úr) napja ugyanis nyilvánvalóvá teszi, mivel tűzzel érkezik, és a tűz majd megmutatja, kinek mit ér a munkája. Akinek építménye megmarad, jutalomban részesül. De akinek műve elhamvad, az kárt vall. Maga ugyan megmenekül, de csak mintegy tűz által” (1Kor 3,12–15). Ebből a szövegből mindenesetre kitűnik, hogy az ember üdvözítése különböző formákban történhet; egyesek épülete teljesen leég; az üdvözüléshez személyesen kell átmenni a „tűzön”, hogy az ember véglegesen alkalmas legyen az Istennel való egyesülésre, helyet foglalhasson az örök menyegzős lakoma asztalánál.

47. Néhány újabb teológusnak az a véleménye, hogy az égető s ugyanakkor megmentő tűz maga Krisztus, a Bíró és Üdvözítő. A vele való találkozás az ítélet döntő aktusa. Az ő tekintete előtt elolvad minden hamisság. A vele való találkozás égető tüze átalakít és megszabadít, hogy valóban önmagunkká váljunk. Eközben életünk építménye szalmának, merő hengegésnek bizonyulhat, és összeomlik. Ám a megmenekülés e találkozás fájaldalmában történik, melynek során létünk tisztátalansága és betegsége nyilvánvalóvá válik. Az ő tekintete, az ő szívének érintése meggyógyít bizonyos fájaldalmas átváltoztatásban, mintegy „tűz által”. De ez a fájaldalom boldog, amelyben az ő szeretetének szent hatalma lángként átjár bennünket, úgy, hogy végre teljesen önmagunk, s ezáltal teljesen Istenéi leszünk. Így válik láthatóvá az igazságosság és a kegyelem egymásban léte is: életünk nem közömbös, de szennyezetttségünk nem piszkít be minket örökre, föltéve, hogy legalább megmaradtunk Krisztus, az igazság és a szeretet felé való törekvésben. Szennyezetttségünk Krisztus szenvedésében végső soron már elégett. Az ítélet pillanatában megtapasztaljuk és megkapjuk szeretetének ezt a győzelmét minden, a világban és a bennünk lévő rossz fölött. A szeretet fájaldalma lesz megmenekülésünk és alakul át örömmünké. Világos, hogy ennek az átégetésnek az „időtartama” nem mérhető a mi világunk időmértékével. E találkozás átalakító „pillanata”

független a földi időtől – a szív ideje, az „átmenetel” ideje Krisztus testében az Istennel való közösségbe.[39] Isten ítélete remény, mert amennyire igazságosság, annyira kegyelem. Ha merőben kegyelem volna, mely jelentéktelenné tesz minden földi történést, Isten adósunk maradna az igazságosság kérdésével – a történelem és az Isten felé hangzó, számunkra döntő kérdéssel. Ha pusztán igazságosság volna, akkor végső soron mindnyájunk számára csak félelmet jelenthetne. Isten emberré válása Krisztusban e kettőt, az ítéletet és a kegyelmet úgy fonta összes, hogy helyre áll az igazságosság: üdvösségünket valamennyien „félelemmel és rettegéssel” munkáljuk (*Fil 2,12*). Mindazonáltal a kegyelem mindannyiunkat arra indít, hogy reménykedve és bizalommal járuljunk a Bíró elé, akit „Ügyvédünknek”, Paraklétosznak ismerünk (vö. *1Jn 2,1*).

48. Meg kell említenünk még egy motívumot, mert fontos a keresztény remény gyakorlata számára. Ugyancsak már a korai zsidóságban élt a gondolat, hogy a megholtaknak imádsággal segítségükre lehet sietni köztes állapotukban (például *2Mak 12,38–45*; *Kr. e. 1. sz.*). A megfelelő gyakorlatot teljesen magától értetődően átvették a keresztények, s ez keleten és nyugaton egyaránt közös örökség. Kelet nem ismeri a lélek tisztító és engesztelő szenvedését a „másvilágon”, de ismeri a köztes állapotban a boldogság vagy szenvedés különböző fokozatait. Az elhunytak lelkének az Eucharisztia, az imádság és alamizsna által „enyhülést és felüdülést” lehet ajándékozni. Az évszázadokat átívelő alapvető meggyőződése volt a kereszténységnek, és ma is vigasztaló tapasztalata, hogy a szeretet át tud nyúlni a másvilágba, hogy a kölcsönös ajándékozás és elfogadás lehetséges, melyben a halálon túl is részesíthetjük egymást. Ki ne érezné szükségét annak, hogy a másvilágba eltávozott szerettei felé a jóság, a hála vagy a bocsánatkérés jelét küldhesse? Itt tovább kérdezhetnénk: ha a „tisztítóútz” egyszerűen a tisztává égés az ítélő és megmentő Úrral való találkozásban, akkor hogyan vehet ebben részt egy harmadik személy, bármilyen közel álló is legyen? Egy ilyen kérdés esetében világosan kell látnunk, hogy egy ember sem önmagába zárt magányos egyed. Kapcsolatban vagyunk egymással és sokszoros hatással vagyunk összekötve. Senki sem él egyedül. Senki nem vétkezik egyedül. Senki sem üdvözülni egyedül. Az én életembe állandóan beleszövődik a mások élete: abba, amit gondolok, mondok, teszek, művelek. És megfordítva, az én életem is beleszövődik a másokéba: rosszba és jóba egyaránt. Így a másikért mondott kérésem az ő számára nem idegen, nem külsődleges a halál után sem. A lét egybefonódásában a neki szóló hálám, az érte mondott imádságom az ő tisztulásának egy részét jelentheti. És ehhez nem kell a földi időnkét átszámítani az isteni időre: a lelkek közösségében átlépjük a földi időt. Soha nem késő és nem hiábavaló a másik ember szívét megérinteni. Így válik ismét világossá a remény keresztény fogalmának egy fontos eleme. Reményünk lényegileg mindig másokra irányuló remény is; csak így igazi a remény számomra is.[40] Nekünk, keresztényeknek soha nem szabad csak ezt kérdeznünk: hogyan menekülhetek meg én magam? Hanem: mit tehetek azért, hogy mások is üdvözüljenek, és másoknak is fölkeljen a remény csillaga? Mert akkor tettem a legtöbbet a saját üdvösségemért is.

Mária, a remény csillaga

49. Egy 8–9. századi himnusszal az Egyház több mint ezer éve a „tenger csillagának” szólítja az Úr anyját, Máriát: Ave maris stella. Az emberi élet útonlétet jelent. De milyen cél felé? Hogyan találjuk meg az élet útját? Az élet olyannak tűnik, mint egy utazás a történelem gyakran sötét és viharos tengerén, miközben a csillagokat fürkésszük, melyek utat mutatnak nekünk. Életünk igazi csillagai azok az emberek, akik helyesen tudtak élni. Ők a remény világító fényei. Kétségtelen, Jézus Krisztus maga a Világosság, a Nap, aki fölkel a történelem minden sötétsége fölé. De hogy őt megtaláljuk, szükségünk van a közeli fényekre – olyan emberekre, akik az ő fényéből világítanak, és elirányítanak utazásunk közben. És ki lehetne

inkább a remény csillaga, mint Mária – ő, aki igenjével ajtót nyitott Isten számára a mi világunkba; ő, aki a szövetség élő szekrénye lett, akiben Isten testet öltött, egy lett közülünk, és közöttünk „sátorozott” (vö. *Jn 1,14*)?

50. Ezért kiáltunk hozzá: Szentséges Szűz Mária, te azon alázatos és nagy lelkek közé tartoztál Izraelben, akik – mint Simeon – „várták Izrael vigasztalását” (*Lk 2,25*), akik mint Anna, remélték „Jeruzsálem megváltását” (*Lk 2,38*). Te Izrael szent Írásainak lelkületét élted, melyek a reményről beszéltek – az ígéretről, amely Ábrahámnak és az ő utódának adatott (vö. *Lk 1,55*). Így értjük azt a szent félelmet, mely elfogott, amikor Isten angyala belépett a kamrádba, és azt mondta, hogy neked kell megszülnöd azt, akiben Izrael remélt, akire a világ várt. Általad, a te igened által kellett évezredek reményének megvalósulnia, belépnie ebbe a világba és a világ történelmébe. Meghajoltál e feladat nagysága előtt, és igent mondtál: „Íme, az Úr szolgálóleánya, legyen nekem a te igéd szerint” (*Lk 1,38*). Amikor szent örömben Júdea hegyein át a nagynénédhez, Erzsébethez siettél, az eljövendő Egyház képe lettél, mely a világ reményét hordozza méhében a történelem hegyein járva. De az öröm mellett, melyet Magnificatoddal beleénekelte az évszázadokba, tudtál a próféták sötét szavairól, melyeket Isten Szolgájának evilági szenvedéséről mondtak el. A betlehemi istállóbeli születés fölött ott ragyogott az angyalok fényessége, akik örömhírt mondtak a pásztoroknak, de nagyon tapasztalható volt Isten szegénysége is ebben a világban. Az agg Simeon a kardról beszélt, mely át fogja járni a szívedet (vö. *Lk 2,35*), az ellentmondás jeléről, ami a te Fiad lesz ebben a világban. Amikor Jézus megkezdte nyilvános működését, vissza kellett húzódnod, hogy növekedhessen az az új család, melynek megalapítására ő jött, s amelynek azokból kellett kinőnie, akik az ő szavát hallgatták és követték (vö. *Lk 11,27*). Jézus első tetteinek nagysága és öröme mellett a názáreti zsinagógában tapasztalnod kellett az „ellentmondás jeléről” szóló szavak igazságát (vö. *Lk 4,28*). Átélted az ellenségeskedés és az elutasítás egyre növekvő hatalmát, mely Jézus körül egyre szorosabbra zárult egészen a kereszt órájáig, amikor látnod kellett, hogy a világ Üdvözítője, Dávid örököse, Isten Fia gúny céltáblájaként, gonosztevők között hal meg, mint aki kudarcot vallott. Hallottad a szót: „Asszony, íme a te Fiad” (*Jn 19,27*). A keresztről új küldetést kaptál. A keresztnél új módon lettél anya: mindazok anyja, akik hisznek a te Fiadnak és követni akarják őt. A fájdalom kardja átjárta a szívedet. Meghalt a remény? A világ végleg fényesség nélkül maradt? Céltalan lett az élet? Abban az órában minden biztonnyal újra hallottad bensődben az angyal szavát, mellyel ő az ígélet pillanatában félelmedre válaszolt: „Ne félj, Mária!” (*Lk 1,30*) Hányszor mondta az Úr, a te Fiad a tanítványainak: „Ne féljetek!” A Golgota éjszakájában a szívedben újra hallottad a szót. Tanítványainak az árulás órája előtt mondta: „Bizzatok, én legyőztem a világot!” (*Jn 16,33*) „Ne nyugtalankodjék a szívetek és ne csüggedjen!” (*Jn 14,27*) „Ne félj, Mária!” A názáreti órában az angyal ezt is mondta neked: „Országának nem lesz vége” (*Lk 1,33*). Vége lett, mielőtt elkezdődött volna? Nem, a kereszt alatt Jézus szavára a hívők anyja lettél. Ebben a hitben, mely a nagypéntek sötétségében is a remény bizonyossága volt, ébredtél a húsvét reggelére. A föltámadás öröme betöltötte a szívedet, és újra a tanítványok közösségébe vitt, akikből a hit által Jézus családjának kellett kialakulnia. Így voltál jelen a hívők közösségében, akik a Jézus mennybemenetele utáni napokban egyetértően imádkoztak a Szentlélek ajándékaiért (vö. *ApCsel 1,14*), és pünkösöd napján meg is kapták azokat. Jézus „országa” más volt, mint amilyenek az emberek elgondolhatták. Abban az órában elkezdődött, és ennek az „országnak” nem lesz vége. Úgy maradsz a tanítványok körében, mint Anyjuk, mint a remény Anyja. Szentséges Szűz Mária, Isten anyja, mi Anyánk, taníts minket veled együtt hinni, remélni és szeretni. Mutasd meg nekünk az Ő országába vezető utat. Tengernek csillaga, fényeskedjél nekünk és vezess minket az utunkon!

Kelt Rómában, Szent Péternél, november 30-án, Szent András apostol ünnepén, 2007-ben, pápaságunk harmadik évében.

XVI. BENEDEK PÁPA

- [1] *Corpus Inscriptionum Latinarum* VI, 26003.
- [2] Vö. *Poem. dogm.*, V, 53–64: PG 37, 428–429.
- [3] Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (a továbbiakban: KEK) 1817–1821.
- [4] *Summa Theologiae* II-II, 4,1.
- [5] H. Köster: *ThWNT*, VIII (1969) 585.
- [6] *De excessu fratris sui Satyri*, II, 47: CSEL 73, 274.
- [7] Uo., II, 46: CSEL 73, 273.
- [8] Vö. Ep. 130 *Ad Probam* 14, 25–15, 28: CSEL 44, 68–73.
- [9] Vö. KEK 1025.
- [10] Jean Giono, *Les vraies richesses*, 1936, Préface, Paris, 1992, 18–20; idézi H. de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, Paris, 1983, VII.
- [11] Ep. 130 *Ad Probam* 13, 24: CSEL 44, 67.
- [12] *Sentenitiae* III, 118; kiadása: *Bernhard von Clairvaux*, hrsg. von G. B. Winkler, IV, 686.
- [13] Vö. uo., III, 71; IV, 470–473.
- [14] *Novum Organum* I, 117. Magyarul: F. Bacon: *Novum organum*, Budapest, 1995. 80.
- [15] Vö. uo., I, 129.
- [16] Vö. *New Atlantis*.
- [17] Kiadása: *Werke*, IV, hrsg. von W. Weischedel (1956), 777.
- [18] I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, kiadása: *Werke*, VI, hrsg. von W. Weischedel (1964), 190. Magyarul: I. Kant: *Minden dolgok vége*. Történetfilozófiai írások. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, 1995, 237–251.
- [19] *Fejezetek a szeretetről*, Cent. 1, 1: PG 90, 965. Magyarul: *Isten a szeretet*. Válogatás Szent Maximosz hitvalló műveiből. Ford. Orosz Athanáz. Budapest, 2002, 7–86.
- [20] Vö. uo., PG 90, 962–966.

- [21] *Confessiones* X, 43, 70: CSEL 33, 279. Magyarul vö. *Szent Ágoston vallomásai*. Ford. Dr. Vass József. Budapest, 2002 (3. kiad.), 303.
- [22] *Sermones* 340, 3: PL 38, 1484; vö. F. Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger* (1951), 318.
- [23] *Sermones* 339, 4: PL 38, 1481.
- [24] *Confessiones* X, 43, 69: CSEL 33, 279. Magyarul ld. mint előbb, 302.
- [25] Vö. KEK 2657.
- [26] Vö. *In I Ioannis* 4, 6: PL 35, 2008köv.
- [27] *Hoffnung, die uns trägt*, Freiburg, 2001, 121köv.
- [28] *Liturgia Horarum*, november 24., Olvasmányos imaóra.
- [29] *Sermones in Cant.*, 26, 5; kiadása: *Bernhard von Clairvaux*, hrsg. von G. B. Winkler, V, 394.
- [30] *Negative Dialektik* (1966). Dritter Teil, III, 11; kiadása: *Gesammelte Schriften VI*, Frankfurt am Main, 1973, 395.
- [31] Uo., Zweiter Teil, 207.
- [32] DS 806.
- [33] Vö. KEK 988–1004.
- [34] Vö. KEK 1040.
- [35] Vö. *Tractatus super Psalmos*, 127, 1–3: CSEL 22, 628–630.
- [36] Platón: *Gorgiasz* 525a–526c. Magyarul: *Gorgiasz*. Ford. Horváth Judit. Budapest, 1998, 145–146.
- [37] Vö. KEK 1033–1037.
- [38] Vö. KEK 1023–1029.
- [39] Vö. KEK 1030–1032.
- [40] Vö. KEK 1032.