CSEPREGI ANDRÁS

A jövő biztosabb, mint a múlt

Gondolatok Jézus feltámasztásának jelentőségéről

Takarítsátok ki a régi kovászt, hogy új tésztává legyetek...
(1Kor 5,7b)

A címadó mondat eredetéről nem tudok számot adni, nem tudom, ki mondta először, ki(k)hez köthető; arra viszont élesen emlékszem, hogy mennyire zavarba hozott, amikor – talán két évvel ezelőtt – először találkoztam vele. Addig meg voltam győződve arról, hogy a múlt, a múlt ismerete és gondos számontartása végtelenül fontos: múlt nélkül nincs sem jelen, sem jövő. A történelem az élet tanítómestere; a múltban kialakult és vérünkké vált gondolkodásmódok és cselekvésminták követésével igazodhatunk el a jelenben is, ami mindenestül a múltból nő ki; s ha tudni akarom, hogy a másik mit tesz ma és mit fog tenni holnap, arra kell figyelnem, hogy mit tett tegnap és hogyan cselekedtek tegnapelőtt azok, akiknek példáját, személyes vagy közvetett irányítását elfogadja. Ami mögöttünk van, szilárd és megváltoztathatatlan, ami viszont előttünk áll, csak hozzávetőlegesen következtethető ki abból, ami már megtörtént. A múlt biztos, a jövő bizonytalan.

Ez a – bizonyára – széles körben vallott tétel az első komoly támadást akkor szenvedi el, amikor először ráébredünk arra, hogy hányféle múlt létezik. Csakugyan annyira biztos a múlt? Biztos, hogy személyes emlékeim és a hitelre méltónak tartott történeti források megbízhatóak? Emlékeimhez és a tegnapot megelevenítő személyesebb vagy általánosabb narratívákhoz ragaszkodnom kell, hiszen nélkülük nem tudok még arra a kérdésre sem válaszolni, hogy ki vagyok én; de biztos az, hogy a múlt, amit számon tartok, valóban a múlt, s nem csupán önmeghatározás, aminek segítségével el szeretném helyezni magamat nemcsak a jelenben, hanem a jövőben is? Nem kell ahhoz posztmodern korunk sokféle dekonstrukciós kísérletét követnünk, hogy elemi szinten ráébredjünk: a múlt távolról sem olyan bizonyos. S tételünk azonnal így alakul át: a múlt is, a jövő is bizonytalan.

A címadó mondat viszont *nem* ennek a kényszerű felismerésnek a továbbfejlesztett változata. Bármennyire helyes is helyet adnunk a múltat relativizáló hangoknak, azért is, hogy helyet, hangot és kifejezést kaphasson azok múltja, akik eddig talán nem kaptak a múltat felidézők között szót (ne feledjük: elbeszélt múltja csak annak van, akinek *ma* hatalma van), és azért is, hogy a másik múltjával összehasonlítva a magunk múltja is árnyaltabban formálódhasson meg, a címadó mondat nem a múlt bizonytalanságából, hanem a jövő bizonyosságából nyeri erejét és kihívó voltát. Ennek a jövő-

nek pedig konkrét jelentése, tartalma, sőt teológiai tartalma van: *a jövő az új teremtés*, ami Jézusnak a halottak közül való feltámasztásával vette kezdetét. Ez az a jövő, amely biztosabb, mint a sokféleképpen számon tartott múlt.

A következőkben annak jelentőségét igyekszünk megérteni, hogy Jézus feltámasztásának *múltbeli* eseménye minden más múltbeli eseménnyel szemben a *jövő* felé irányítja figyelmünket. Jézus feltámasztása – és a mi feltámasztásunknak benne rejlő ígérete – arról a jövőről beszél, aminek nincs múltbeli előzménye, ellenkezőleg, radikális szakítást jelent mindazzal, amit a múltban megismertünk. A szó legegyszerűbb értelme szerint *új*. S mert Jézus feltámadása a legvalóságosabb tények egyike, lehetővé teszi, hogy a jövőt egyáltalán elgondolhassuk: a jövőt, ami nem csupán a múlt és a jelen időbeli meghosszabbítása, nem csupán annak végtelen ismétlődése, amit jól – talán unalomig – ismerünk, hanem ami meggyőzően cáfolja a *nincs új a nap alatt* hidegen józan bölcsességét. Jézus feltámadt, *ezért* van jövő. Negatív megfogalmazásban ugyanezt a tételt így formálhatjuk meg: nem hinni az *újban* annyit jelent, mint tagadni Jézus feltámadásának a jelentőségét, s ennek következményeként mindennapi életünkben Isten-adta lehetőségeink szintje alatt élni. A feltámadással kapcsolatos teológiai reflexiók és általános vélekedések nem mindig tükrözik ezt az alapvető összefüggést; szükséges lehet tehát erre külön hangsúlyt tenni.

Isten cselekszik

Luther híres megfogalmazása szerint Isten három *nagy tettét* tartjuk számon: megteremtette a világot a semmiből, feltámasztotta Jézust a halottak közül, s végül teremti bennem, bennünk – ugyancsak a semmiből – a hitet. Ez a felsorolás egyszerre exkluzív és inkluzív értelmű. Exkluzív, hiszen *nagy tettként* elkülöníti őket más rendkívüli, csodás eseményektől, legyen az az átkelés a Vörös-tengeren, az ötezer ember megvendégelése, vagy akár a naini ifjú vagy Lázár feltámasztása. Ez utóbbi cselekedetek támogatják a *nagy tetteket*, a szenvedő, nélkülöző ember zárt világát nyitják meg egy-egy pillanatra, hogy látni engedjék a nagy tettek Istenét, de mégsem többek Istenre utaló jeleknél. A világ teremtése, Jézus feltámasztása és a hit viszont nem egy-egy eset a rendkívüli cselekedetek sorának, melyekben Isten megmutatja erejét és szeretetét, hanem teremtő tettek, amelyek újat hoznak létre. S éppen ezért inkluzív is a felsorolás. Ahol az Isten által elkészített jövő mint váratlan, vadonatúj lehetőség akár csak belevillan az *adott* helyzetbe, szétfeszíti a *status quo*-t, megzavarja az olajozott rutint és megkérdőjelezi a túlélés kényszerében fogant óvatos „igazságokat", ott a *nagy tettek* lendületével találkozunk. Nem véletlen, hogy az evilági, kézzelfogható, ugyanakkor egzisztenciálisan fontos dolgokra vonatkozó *reménység* kezdettől fogva összekapcsolódott Isten *nagy tetteinek*, közöttük Jézus feltámasztásának felidézésével. A következőkben ennek a kapcsolatnak néhány fontos megjelenését vesszük számba, s rámutatunk azokra a tipikus félreértésekre is, amelyek a feltámadást a konkrét reménységgel való kapcsolattól függetlenül próbálják értelmezni.

A fentiek értelmében Jézus feltámasztásának jelentőségét a *régi* és az *új* feszültségé-

ben keressük. Ez a feszültség nem mindig nyilvánvaló, hiszen Jézusnak a halottak közül való feltámasztása, illetve testünk megígért majdani feltámadása *tematikusan* inkább más ellentétekben keresnek kifejeződést: a halál és az élet, illetve a halál és a halhatatlanság ellentétében. Élet, halál, mulandóság és halhatatlanság az embert ősidők óta foglalkoztató alapkérdések. A feltámadás természetesen ezekre az alapkérdésekre *is* feleletet kíván adni, de a maga természete szerint, azaz rámutatva a régi és az új feszültségére. Ha az alapkérdésekkel vívódó ember a feltámadás üzenetét nem érti meg, természetesen a maga immanens, önmagából kiinduló és önmagába visszaérkező vívódásait fogja beleolvasni a feltámadást elbeszélő történetekbe és reflexiókba. Az Isten új teremtésére utaló *új* helyére ekkor óhatatlanul az *élet* és a *halhatatlanság*, esetleg az utóbbinak a görög dualizmuson átszűrt formája, a *lélek halhatatlansága* kerül.

Feltámadás: az élet győzelme a halál felett?

„Harmadnapra legyőzte a halált. Et resurrexit tertia die." – írja Pilinszky gyönyörű győzelmi himnuszában. „Teljes a diadal a halál fölött! Halál, hol a te diadalod? Halál, hol a te fullánkod?" – ujjong Pál apostol az első korinthusi levélben. „Én vagyok a feltámadás és az élet, aki hisz énbennem, ha meghal is, él; és aki él, és hisz énbennem, az nem hal meg soha." – mondja Jézus Mártának Lázár feltámasztása előtt. A Biblia egészét pedig szinte keretbe foglalja az élet fájának szimbóluma: a jahvista teremtéstörténet szerint az Úristen fákat sarjasztott az Édenkertben, középen az élet fáját és a jó és rossz tudásának fáját; s az élet fája újra megjelenik a Jelenések könyvének utolsó fejezetében, az új Jeruzsálem főútjának közepén, a folyó két ága között, évente tizenkétszer hoz termést, levelei pedig a népek gyógyítására szolgálnak. Az élet fájának ábrázolása már az 5. században összekapcsolódott Krisztus keresztjével: a keresztfából sarjadó zöld ágak jelzik, hogy az emberiség Krisztus kereszthalálában kapta meg az örök életet. A szimbolikus kapcsolat nagy erejét mutatja, hogy a 20. század során is eleven: a fiatal Bonhoeffer szerint a teremtés és a bűnbeesés történetének egésze az élet fájáról beszél, amely a Golgotán áll.[1]

A halállal szemben győztes élet szimbólumának tartalma a bibliai kontextuson belül félreérthetetlen: akkor tehát, ha halálon az Istentől való távolságot és életen az Istennel való közösséget értjük, a halál és az élet fordulópontját pedig Jézus életének, tanításának, példájának, halálának és feltámadásának összefüggésében értelmezzük. Ahol viszont ez a kontextus eltűnik – vagy soha nem is volt jelen –, ott az élet és a halál más jelentést kap, azt a jelentést, amivel a mindenkori ember természetes módon felruházza. Ez a jelentés pedig, korokat és kultúrákat átívelve, alapjában állandó: az élet termékenység, növekedés, mozgás, változás, a halál pedig mindennek hiánya. Nem véletlen, hogy az élet fájának a szimbóluma messze a Biblia világán túl is ismert, régi korok mitológiájától kezdve egészen máig élő népszokásokig, s az sem véletlen, hogy ez a szimbolikus gondolkodás és a ráépülő szokásrendszer a maga élet- és halálfelfogását igyekszik megőrizni a keresztény köntös alatt is.

A legszélesebb körben gyakorolt húsvéti szokások, a tojásfestés és a locsolkodás az örökifjú termékenységkultusz egyszerűsödött, mára gyakran a fogyasztói társadalom igényeihez szabott továbbélései. S míg örülhetünk annak, hogy a népi kultúrából valami túlélte az urbanizációt, s fennmaradt a nagyvárosok betonrengetegeiben is, nem téveszthetjük szem elől, hogy ez a népi kultúra a kereszténynek mondott Európa évszázadai során azt a termékenységkultuszt képviselte, amivel, mint Baál-kultusszal, küzdöttek már az Ószövetség prófétái is, és amit Jézus ezzel a mondattal utasított el: „nem csak kenyérrel él az ember". Sokkal világosabb képet kapunk, ha megnézzük, minek a maradványai a ma élő húsvéti szokások. A 19. század közepén Ipolyi Arnold egy, a germán és szláv népek mitológiájával összehasonlítható, *Magyar Mythologia*[2] keretein dolgozva népszokásokat ismertetett, többek között a tél és a nyár váltakozását megélő-megjelenítő népszokásokat. Jakob Grimm kutatásaira utalva, aki részletesen bemutatta a germán, szláv és román népek között fellelhető *halálkihordás* szokását – egy csúf bábut hordoztak végig a falun, köpésekkel, veréssel megszégyenítve, hogy a telet elbúcsúztassák, s elvegyék a (tél) kedvét attól, hogy jégeső, betegség vagy halál képében visszajöjjön –, Ipolyi ismerteti a Magyarországon gyűjtött *kisze* vagy *böjtkihordás* szokását, amely szerint a csúf bábú körbehordozása virágvasárnapon történik. A néprajztudós megörökítette az ilyenkor énekelt rigmusokat is: „haj ki, kisze, haj ki!/jöjj be, sunka, jöjj be!" és „menj ki, kisze, kiszőce,/jöjj be, sódar s gombóca!" – énekelte az ünneplő ifjúság *húsvét* ünnepére készülve. A tél (halál) és a nyár (élet) váltakozásának népi játékokban történő megjelenítése azonban nem korlátozódott a böjt és a húsvét időszakára, hanem időben kiterjedt a tél oldalán farsangig, a nyár oldalán pedig pünkösdig. Ipolyi elbeszéli a májusfa állításának szokását, amelyet az eladósorba kerülő lányok háza elé ültetnek május első éjjelén, majd a pünkösdi király és királynő választását, akinek személyében a győzelmesen megérkező nyarat köszöntik. Talán nem túlzás arra gondolni, hogy az életfa mozdult ki a kora-középkorban megállapított helyéről, a Golgotáról, s lett májusfává, a termékenység ígéretének szimbólumává. S ha az ígéret nem teljesedett be? Ipolyi azonosítja a *tőkevonás, törzsökhúzás* szokását is, ami Magyarországon farsang utolsó napján volt szokásban: ekkor a farsang végéig férjhez nem ment leányok kénytelenek voltak az ifjúság megvetésétől kísérve tőkét vagy fatuskót maguk után hurcolva hazamenni. Akinek a májusfája nem váltotta be az ígéretét, annak számára szégyenfává lett – de ez a szégyenfa megint csak nem a Golgotán áll, hanem annak személyes szégyene lett, akit a termékenység istene magára hagyott. Élet és halál, életfa és szégyenfa szabályos, önmagába visszatérő körbe rendeződnek, ahogyan Ipolyi is összefoglalja magyarázatát: „[pünkösdkor] a nyár megjöttének ünneplését és tiszteletét látjuk; ebben pedig kitűnőleg a nyárnak, mint egy a télen győzelmet aratott hatalmas és diadalmas királynak vagy királynőnek személyesítését (...) hasonlóan a lovon érkező piros hajnal, a lovon menő nap és holdhoz képzelve. Hasonlóan szinte, mint a tél, borzas, torz arcú boszorkány, vén banyakint kivettetik, úgy ez koronás, virágos báb alakban ellentétezve a rossz tündér, boszorkány téllel, mint tündérkirályné, körülhordatik; és a kivetett, ledöntött, gyalázatosan vonatott tuskó, tőke, tél helyébe, mint zöldellő ág, virágzó májfa hozatik bé..."[3]

A néphitben – és minden mitológiában – jelentkező ciklikus szemlélet élet és halál váltakozásáról tud, ahogyan azokat ismerjük: ebben a váltakozásban élet és halál mindig ugyanaz. A bibliai világ- és időérzékelés viszont, ahogyan Oscar Cullmann is megmutatta[4], nem ciklikus, hanem lineáris. Már az ószövetségi Izrael hitének is volt eszkatológiai távlata, s ez az eszkatológia kapott egészen személyes karaktert Jézusban. Amikor Jézus nyilvános szolgálatának kezdetén a názáreti zsinagógában felolvasta Ézsaiás könyvéből a boldog jövő ígéretét: evangélium a szegényeknek, szabadulás a foglyoknak és a megkínzottaknak, látás a vakoknak, a felolvasást így fejezte be: „Ma teljesedett be ez az írás fületek hallatára." Pál apostol a Római levél nyolcadik fejezetében úgy beszél a feltámasztott Jézusról, mint akiben eleven az újjáteremtő Lélek, akivel együtt részesedhetünk a Lélek első zsengéjében, akihez hasonlókká lehetünk, mint sok testvér az elsőszülötthöz. S míg átéljük a kialakuló új erejét, várunk az új teremtés beteljesülésére, Krisztus visszajövetelére. A keresztény eszkatológia tehát a *már* és a *még nem* feszültségében él, egyszerre beszélünk realizált eszkatológiáról és futurista eszkatológiáról, s ennek hátterén lineáris fejlődésben érzékeljük az időt és ragadjuk meg a világot. A lineáris szemlélet visszahat az élet és a halál értelmezésére is: a Jézusban valósuló új teremtés fényében módosul az is, amit a halálról, s az is, amit az életről gondolunk.

Korábban utaltam Lázár feltámasztásának történetére. Jézus Betániában, közvetlenül a Golgotához vezető jeruzsálemi szolgálat előtt, megmutatja az élet erejét, s frontálisan ütközik azokkal, akik egészen másképp gondolkodnak az életről: a nagytanáccsal, akik Lázár feltámasztásának hírére elhatározzák Jézus megölését. Korábban úgy gondoltam, hogy Jézus és a nagytanács öszeütközésében az élet logikája és a halál logikája került szembe egymással; helyesebb viszont ezt a drámai fordulatot úgy értelmezni, hogy ebben az derül ki, mennyire ellentétes tartalommal töltötte meg Jézus és a nép vallási elitje ugyanazt a szót: élet. Elég, ha csak a János evangélista által közölt jézusi szavakat idézzük itt: „Én vagyok az élet kenyere: aki énhozzám jön, nem éhezik meg, és aki énbennem hisz, nem szomjazik meg soha." Ez az élet ígéret, kivétel nélkül mindenki számára. Ennek az életnek jeleként kapta vissza Lázár földi életét. És a nagytanács tagjai? Félnek: „ha egyszerűen csak hagyjuk őt, mindenki hisz majd benne, aztán jönnek a rómaiak, és elveszik tőlünk a helyet is, a népet is." Az élet tehát azé, aki meg tudja védeni a maga számára a másiktól: mindig ez volt az élet, ez marad ezután is. Fenyegetett *élettér*, mindig kevesebb látszik belőle, mint amennyi szükséges, nem az a tágasság, amelyben értelmet kaphatnak Jézus szavai: „az én Atyám házában sok hajlék van". Ez az élet kompromisszumot, áldozatot követel, amint Kajafás meg is fogalmazza: „jobb nektek, hogy egyetlen ember haljon meg a népért, semhogy az egész nép elvesszen". Kajafás és a nagytanács a legjobb meggyőződése szerint *ezt* az életet védte Jézussal szemben. Hisztérikus védekezésükkel pedig, akaratuk ellenére, szerepet vállaltak abban a folyamatban, amelyben megnyílt a Jézus szerinti bőséges élet sokak számára: a búzamag a földbe hullott, meghalt, és sokszoros termést hozott.

Feltámadás: hit a lélek halhatatlanságában?

A fentiekben arra az eredményre jutottunk, hogy Jézus feltámasztásakor nem az általunk ismert élet győzött az általunk rettegett halál felett, hanem Jézus visszakapott életével új élet vette kezdetét. Ez a radikális gondolat, benne azzal a meggyőződéssel, hogy a feltámadott élete radikálisan új, mégis erejét veszítheti, ha azt a lélek halhatatlanságának ősi metafizikai eszméjével kombináljuk. Ha a lélek halhatatlan, s csak ideiglenesen veszi magára a testet mint börtönt, a test pusztulásakor csak visszanyeri régi szabadságát, visszatér a maga igazi valóságához. A halhatatlan lélek, mint az elvehetetlen élet csírája a földi élet során is, mindvégig az ember tulajdona marad, a halál utáni élet tehát az ember természetes, alanyi lehetősége. Ha az emberi lélek halhatatlan, Jézus feltámasztásának nincs döntő jelentősége számára: Jézussal csak az történt, ami emberi természetünk szerint mindannyiunkkal meg fog történni.

Szathmáry Sándor református teológus harminc évvel ezelőtt terjedelmes doktori disszertációt[5] szentelt a lélek halhatatlanságának metafizikai elmélete és a test feltámadásának bibliai hite közötti különbség vizsgálatának. Szathmáry munkája a kérdés máig legszélesebb horizontú és leggazdagabban adatolt magyar nyelvű feldolgozása, az alábbiakban döntően támaszkodunk rá.

Jézus feltámasztásának legkorábbi újszövetségi reflexióit Pál leveleiben találhatjuk. Az apostol nem beszéli el Jézus feltámasztásának és az első találkozásoknak a történetét, ahogyan az evangéliumok, annál inkább annak ránk vonatkozó következményét: „első zsengeként támadt fel Krisztus, azután az ő eljövetelekor következnek azok, akik Krisztuséi." S ugyancsak az első korinthusi levél tizenötödik fejezetében olvashatjuk a *legbővebb* bibliai gondolatmenetet arról, hogy mit értsünk a test feltámadása alatt: „Elvettetik romlandóságban, feltámasztatik romolhatatlanságban; elvettetik gyalázatban, feltámasztatik dicsőségben; elvettetik erőtlenségben, feltámasztatik erőben. Elvettetik érzéki test, feltámasztatik lelki test." Pál félreérthetetlenül két különböző testről beszél, melyek két különböző dimenzióban, a bukott teremtettség és az újjáteremtett teremtettség dimenziójában részesülnek, s a kettő között nincs folyamatosság. A lélek halhatatlanságának gondolata viszont az ember testi halálán túlnyúló folytonosságát igyekszik megmagyarázni. Az igény teológiai szempontból is megalapozott, hiszen, mint Pál mondja másutt, ha majd mindnyájunknak oda kell állnunk a Krisztus ítélőszéke elé, ki lesz az, aki ott megáll, ahhoz képest, aki én ma vagyok? Nem véletlen tehát, hogy olyan nagy teológusok is, mint az ókorban Órigenész és Augusztinusz, a középkorban Kálvin, a 19. században pedig Schleiermacher a halhatatlan lélek feltételezése révén oldották meg a földön küzdő és az ítéletre váró „én" azonosságának problémáját.

Mások viszont más utat követtek, s ennek lehetőségét Szathmáry Sándor példái közül válogatva, Luther és a 20. századi evangélikus teológus, Pannenberg megoldásán keresztül mutatjuk meg.

Bár Luther írásaiban itt-ott megjelenik a lélek halhatatlanságának népies hite, ezek a hivatkozások, Szathmáry szerint, pedagógiai célt szolgálnak, s Luther teológiájának

alapvető elemei a lélek halhatatlansága hitének élesen ellentmondanak. Idézi a Genezis-előadás egy megállapítását: „A filozófusok közt a legkiválóbbak úgy gondolták, hogy a halál eloldja és kiszabadítja a lelket a testből, miután pedig testének lakásából eltávozott, az istenek társaságához csatlakozik, és szabad mindenféle testi nyomorúságtól. Ilyen halhatatlanságról a filozófusok álmodoztak, jóllehet azt kielégítően sem megalapozni, sem megvédeni nem tudták. A Szentírás ellenben egészen másként, ti. feltámadásról és örök életről tanít, és ennek reménységét oly módon tárja fel előttünk, hogy abban nem kételkedhetünk."

De hogyan alapozza meg ez az „egészen más" a földi életben küzdő és az ítélet előtt álló „én" azonosságát? Nos, éppen Isten ítéletének, vagy tágabban fogalmazva, Isten szavának ereje által. Luther mélységesen meg volt győződve arról, hogy a halál külső, testi jelei is Isten bűn felett kimondott ítéletének következményei, halálunkban tehát Isten ítéletével találkozunk, de ugyanez az ítélet ugyanakkor életet is ad. Ahogy másutt mondja: „akivel Isten beszél, történjék ez [Isten] haragjában vagy kegyelmében, az bizonyára halhatatlan." A megszólító Isten teremti meg a velünk való közösséget, s „énünk" azonossága ebben az Isten adta közösségben valósul meg: aki meghallom Isten hangját földi harcaim közepette, aki elszenvedem majd halálomban ítéletét, s aki majd meghallom azt is, amikor az utolsó ítélet harsonája szólít, Isten előtt, *coram Deo*, ugyanaz vagyok. Althaust követve azt mondhatjuk, hogy Luther a pszichológiai lélekfogalom helyére a teológiai lélekfogalmat állítja, s ezzel a halhatatlanság metafizikai indoklása helyett teológiai indoklással él.

Luther megoldásában nem lehet nem észrevenni az eszkatológiai elemet: a megszólító Isten a halál, feltámadás és ítélet összefüggésében hangsúlyosan a jövő Istene. A középkor egyik vezérgondolatát, az *ars moriendi*-t megalapozó figyelmeztetést: „életünkben szüntelen halál lesi léptünk", Luther így értelmezte át: „halálunkban szüntelen körülvesz minket az élet"[6]. Nem az élet természetes elemünk tehát, hanem a halál – Luther mélységesen realista –, de nem is a halálra készülünk, hanem az életre, melyet a jövő, Isten jövője tartogat számunkra. S bármivel küzdjenek és bármit tapasztaljanak is meg a halál révén állók, a halállal való vívódásunkba is belevilágít, már itt és most, az eljövendő élet fénye. Luthernek ez az alapvető meggyőződése teológiáját nyitottá teszi a reménység etikája felé.

A lutheri alapokon építkezve Pannenberg sajátos etikát dolgozott ki. 20. századi teológus lévén nem utasítja el a pszichoterápia által feltett kérdéseket, a lutheri örökség tehát nem a pszichikus és a teologikus megközelítés feszültségének *középpontba állításában* érvényesül nála, hanem az eszkatológiai dimenzió hangsúlyozásában. A pszichoterápia tapasztalatából kiindulva állapítja meg: a radikális reménytelenség a halál felé sodor, míg a reménységnek gyógyító hatása van azáltal, hogy az embert önmaga körül forgó magatartásából kilépni segíti, új célok és új kapcsolatok felé indítja el. Luther szellemében fogalmazva ismét: az ember Isten jövőjének a vonzásában élhet, s mert ez a jövő transzcendens, a földi élet határán túlról hív, ez a legtermészetesebb módon a feltámadott Jézus hívásaként ragadható meg. A feltámadás bibliai hite így

antropológiai kapcsolópontot kap Pannenberg teológiájában, a feltámadásról szóló bibliai tanúságtételt pedig Pannenberg eleve az emberi lélek harcára nézve alkalmazza: a Feltámadott kihívja követőjét korlátainak és múltbeli tapasztalatainak zárt világából.

Feltámadás és reménység

Feltesszük végül a kérdést: a test feltámadásának radikális hite kaphat-e tapasztalati világunkban valami fogódzót akkor, ha – mint láttuk – nem akarunk élni sem az élet és halál ciklikus váltakozásának természeti analógiájával, sem pedig a lélek halhatatlanságának ősi metafizikai hitével? Ha eldobjuk ezt a két mankót, támaszkodhatunk-e valamire, ha meg akarjuk érteni, hogy a testi halállal nem záruł le számunkra minden? Kaphat-e tapasztalati megerősítést a bibliai tanúságtétel, vagy pedig – jó protestánsként – meg kell elégednünk azzal, hogy a tapasztalat ellenére hiszünk? A fentiek alapján kérdésünk így is fogalmazható: megragadható-e, tapasztalható-e a világunkba bebetörő új, az Isten jövője felől világító reménység? Erre a kérdésre nincs elkötelező erejű válasz, hiszen, mint annyiszor átéljük, ugyanazt a világot ki-ki másképp olvassa, értelmezi, a maga világképének megfelelően. Ami számomra a reménység fénye, az a másiknak lehet lidércfény; ami a másikat arra készteti, hogy éljen fegyelmezetten, de várakozás nélkül, abban én láthatok maga-emelte börtönt; amit a másik utópiának bélyegez, az számomra a legmélyebb realizmust képviselheti. Nincs általános érvényű felelet, de vannak tanúk; ilyen tanú Pilinszky János is:

Milyen lesz az a visszaröpülés,
amiről csak hasonlatok beszélnek,
olyanfélék, hogy oltár, szentély,
kézfogás, visszatérés, ölelés,
fűben, fák alatt megterített asztal,
hol nincs első és nincs utolsó vendég,
végül is milyen lesz, milyen lesz
e nyitott szárnyú emelkedő zuhanás,
visszahullás a fókusz lángoló
közös fészkébe? – nem tudom,
és mégis, hogyha valamit tudok,
hát ezt tudom, e forró folyosót,
e nyílegyenes labirintust, melyben
mind tömöttebb és mind tömöttebb
és egyre szabadabb a tény, hogy röpülünk.

Jegyzetek

[1] Dietrich Bonhoeffer: *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1-3.* Christian Kaiser Verlag, München, 1933.

[2] Első kiadás: Pest, 1854.

[3] Diószegi Vilmos (szerk): *Az ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII-XIX. századi művekből.* Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 230. o.

[4] Oscar Cullmann: *Krisztus és az idő. Az őskeresztyén idő- és történelemszemlélet.* Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 2000.

[5] Könyvalakban: Dr. Szathmáry Sándor: *A reménység etikája. Halhatatlanság vagy (és) feltámadás.* A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1990.

[6] Idézi Heiko A. Oberman: *Luther - Man between God and the Devil.* Yale University Press, New Haven & London, 1989. 330. o.