

Félelem a jövőképek tükrében

*Az isteni jelenlét megtapasztalásával
a jövőtől való félelemmel szemben.
Teológiai szempontok*

Nincs még egy jelenség az emberiség történetében, amely az embert oly mélyen meghatározná, mint a jövőről alkotott kép. Pontosabban, a kép – amelyet az ember a jövőről fest, képzel, alkot magának – az embert vagy elbűvöli, vagy félelemmel tölti el. E jövőről alkotott képek mélyen meghatározzák az ember cselekedeteit és magatartását a jelenben – de így is fogalmazhatunk: a jövőről alkotott képeknek és képzeteknek hatalma van az emberen. Elég csak az elmúlt évszázad katasztrófáira tekintetni: egy szebb, boldogabb, tökéletesebb jövő képze és ígérete elég mobilizáló erővel bírt ahhoz, hogy társadalmi vagy faji, etnikai vagy vallási meghatározottság alapján egyének és csoportok életének értéke, méltósága, identitása, teljesítménye, története és jövője relativizálásra kerüljön.

Miért van ilyen hatalma a jövőképeknek az ember felett? Azért, mert a jövőről nem is tudunk másképp beszélni, mint képekben és képzetekben – e képek hivatottak garantálni a jövőt és csillapítani a jelen bizonytalanságát. Johannes Fischer a jövőképet egyenesen bálványhoz hasonlítja: a jövőkép olyan bálvány vagy istenség, amelyért áldozatot kell hozni – igen, ha kell, az ember hajlandó a jelent is beáldozni (Fischer 1997. 123). Ez a jelenség abszurdításának csúcspontja ott éri el, ahol egy ilyen jövőkép – ígéretekkel vagy félelemmel felruházva – politikai doktrínává lesz, amelynek fenntartásához az állam a maga erőszak-monopóliumának alkalmazását is beveti.

E bevezető gondolatok is jelzik: a jövő képze s az ehhez társuló érzések, mint például a félelem, nem kerülhetik el a teológiai valóságértelmezés figyelemét. Sőt, a teológus számára fontos annak hangsúlyozása, hogy nemcsak a jövőkép számára releváns jelenlegi

cselekedetek képezik a teológiai-etikai vizsgáldás tárgyát; magának a jövőnek a *képzete* jelent kihívást a teológia számára. A jövőt alakítani hivatott jelenkori döntések és cselekedetek mögött ugyanis képzetek állnak, a létnek és a valóságnak olyan értelmezései és észlelése, amelyek nem feltétlenül állnak összhangban a keresztyén/keresztyén vallás valóságértelmezésével, jövőre irányuló reménységével és ennek megfelelő kommunikációjával.

Félelemkorszakok és teológiai válaszkísérletek

Egyes elemzések szerint a félelem korszakát éljük. Míg a 80–90-es évek során a gondolkodó és haladó szellemű értelmiség koruk krízisjelenségeit a „kockázat-társadalom” fogalmával diagnosztizálta (lásd Beck 1986; Luhmann 1991), napjaink egyéni és kollektív önértelmezésében a félelem kategóriája vívott ki polgárjogot magának. A félelem az emberi élet realitásai közé tartozik (Adam 2001. 35).

A félelem értelmezésének egyházi és teológiai aspektusai legalább annyira ambivalensek, mint a félelemmel rokon érzelmek (szégyen, büntudat, bocsánat stb.) filozófiai, valamint vallási-teológiai konnotációi. Ugyanakkor el kell ismernünk, a keresztyén valláson belüli szentírás-magyarázati iskolák és teológiai irányzatok szintén eredményezhetik egy-egy jelenségnek, például a félelemnek eltérő megítélését. Időnként egy adott kor szorongó félelem-érzetére újabb és újabb teológiai toposzok kerültek tematizálásra vagy újraértelmezésre.

Történelmileg nézve például minden kornak megvolt a maga „nagy” félelme – és az erre adott intézményes-egyházi megoldások és teológiai reakciók. *a)* Az ókor és kora középkor emberét az emberi élet végességének gondolata tartotta szorongásban. Ezt a sorstól és a haláltól való ontikus félelmet a halottak feltámadásáról és az örök életről szóló tanítás, illetve vigasztalás volt hivatva ellensúlyozni. *b)* A középkor félelme a bűn és a bűn miatti ítélettől, illetve kárhozattól való rettegés félelme, amely nemcsak különböző pokol- és tisztító tűz-képzeteket eredményezett, de azt az egyházi gyónás és bűnbocsánat gyakorlatának újra-értelmezésével kívánta ellensúlyozni.

A reformáció válasza erre a bűnösök megigazításának (*justificatio impii*) tantétele volt. *c)* Az újkor félelme – Paul Tillich szerint – a lét értelmetlenségének félelme. Ez szerinte az ún. „lelki félelem” (*geistige Angst*), a „nem-lét” (*Nichtsein*) félelme olyan radikális fenyegetettség az emberi egzisztenciának, amely minden lelki-szellemi értelmezési kísérlet alól kihúzza a talajt (Tillich 1991. 129). Mert míg a halál, a végesség, a bűn és az átok félelme némiképp megmagyarázható a „lét értelmének koordináta-rendszerében”, ez utóbbi esetén még ez a halvány értelmezési kísérlet is eltűnik. Erre a félelemre Tillich csak egyetlen megoldást lát: a teizmusnak a meghaladását – azaz a hit olyan megélése képes erre a félelemre megoldást nyújtani, amely nemcsak egy távoli Istenre tekint, illetve nem az „én-te” perszonális kapcsolatban beszél Istenről, hanem felfedezi és megéli a hit „participatív”, „misztikus” dimenzióit, vagyis számol az Isten jelenlétében való részesedés lehetőségével (Tillich 1991. 138; Ott 1997. 162).¹ *d)* Egy negyedik félelemről is beszélnünk kell, amelyről Tillich ugyan nem szól, de amely szorosan kapcsolódik az utóbbihoz, egyúttal pedig szemlélteti a jövőképzettel és jövőképekkel kapcsolatos félelmek természetét és az ezekre adott filozófiai és teológiai válaszkísérleteket. Ez az ember és a természet túléléséért való szorongás, amely az ökológiai krízis fogalmával állandósult korunk emberének tudatában. Egy lehetséges ökológiai katasztrófa képzetének meghonosodásával olyan képek rögzültek tudatunkban, amelyek evidensnek tűnnek, sőt egymással összefüggnek: például a végzetes következményekkel járó klímaváltozás, a világ népességének növekedése, az energia- és nyersanyagkészlet kimerülése, a termőföldek elsivatagosodása, a migrációs áradat megfékezésének képtelensége – megannyi kép, jövő-kép, amely félelmet generál és megoldások után kiált.

A kérdés ez utóbbi, korunk emberét leginkább jellemző félelem-tudat kapcsán az, hogy ez a jövőképzet hogyan érinti korunk filozófiai

¹ Erre még visszatérünk, de érdemes ebben a vonatkozásban végiggondolni: miért nem tud mit kezdeni a szenvedő ember egy távoli Isten képzetével, és miért érdekelt inkább azoknak a spirituális praktikáknak a megélésében, amelyek a személyes és a jelenben megtapasztalható istenkapcsolatot ígérik.

diskurzusait és narratíváit. A kérdés súlyát a keresztény vallás és teológia értelmezési sémáinak példáján kívánom szemléltetni: mert míg például az egyház korábbi dogmatikai tanításában nem volt kérdés, hogy kicsoda a *conservatio mundi* (a világ megőrzésének) cselekvő alanya, vagyis maga a Teremtő, addig az ökológiai válság-szenáriók képeinek nyomása alatt a „teremtés megőrzése” korunk hívó és nemcsak hívó embereinek ún. erkölcsi kötelezettségévé vált. Eszerint immár nemcsak a Teremtő az, aki a teremtés fennmaradásáról gondoskodik, hanem maga az ember is. A „fenntartható fejlődés”, a „teremtésvédelem”, az „unokáinktól kaptuk kölcsön a földet” típusú szölamok és képzetek azt kívánják tudatosítani, hogy az ember nemcsak arra képes, hogy felelőtlensége által saját életterét tönkretegy, hanem arra is, hogy azt megőrizze, a katasztrófát elhárítsa, a természet rendjében való további beavatkozásról lemondjon – egyszóval a jövőtől való félelmet, ha kiiktatni nem is, de legalább mérsékelni lehet. A probléma ezzel csupán az, hogy az ember felelős erkölcsi magatartását „szoteriológiai elvárással” ruházzuk fel vagy terheljük meg – mely elvárásnak eleget tenni képtelenség.² De hiába is próbálná az egyház és a teológia kritikával illetni ezt a célkitűzést, amely valamilyen isteni tulajdonságot követel meg az embertől és az emberiségtől – úgysem találna meghallgatásra, oly erős a jövőtől való félelem és a félelem által generált erkölcsi elvárás. A megoldás más irányba keresendő: a jövőkép irányába. Vagyis a félelmet generáló jövőképpel szemben egy másik jövőképet kell felvázolni...

A félelem fogalmi sokrétősége – teológiai megközelítésben

A fogalmak és a fogalmakkal jelzett jelenség sokrétőségének tisztázása azért is szükséges, mert az átlag vallásos meggyőződésben a hit és a félelem – állítólag – kizárják egymást. Támpont ehhez János apostol első levelének megállapítása, miszerint „a szeretetben nincs félelem,

² A keresztény teológia értelmezésében a *szoteriológia* a világ végső megmentését, Krisztus általi megváltását jelenti.

sőt a teljes szeretet kiűzi a félelmet” (1Jn 4,18). Nyilván itt arról a szeretetről lenne szó, amellyel Isten szereti az embert, és az ember hisz ennek a szeretetnek az erejében. Valóban, hosszú időn keresztül – meglehetősen leegyszerűsítő módon – a félelem a hitetlenség szinonimájaként került értelmezésre, a félelem legyőzése pedig a hitbeli meggyőződés megerősödésére engedett következtetni. Közben feledésbe merült, hogy a keresztyén teológia és egyház nemegyszer jeleskedett a félelemkeltésben és a félelem-érzet fenntartásában (pl. a büntetéstől és a bűn következményétől, valamint a kárhozattól való megmenekülés ígérete mentén). Történt ez azért, hogy cserébe az intézményes egyház, nem deklarálta ugyan, de kezébe vehesse a lelki és morális kontrollt az ember felett. Közben úgy gondolta, hogy a félelmet (vagyis a félelem mögött vélt hitetlenséget) hittételek és dogmák sulykolásával lehet kiszorítani a hívók lelkéből és tudatából, vagy engedelmséggel lehet elejét venni a félelemnek – ahelyett, hogy értelmezni próbálta volna teológiailag a félelmet, vagy abban segített volna, hogyan lehet a félelmet hitben elhordozni. Történelmileg nézve szerencsétlen apologetikus megoldás volt ez, amely szembeállította egymással a félelmet és a hitet, és azt a benyomást kívánta ébreszteni (vagy maga az egyház is elhitte), hogy ezzel a hittel (amelyben immár nincs félelem) az élet minden kérdését meg lehet oldani. Sajnálatos módon ez a meggyőződés mind a mai napig fellelhető az átlag vallásos ember tudatában és lelkészek, egyházi személyek retorikájában. Ez a jelenség pedig – kellő teológiai reflexiók hiányában – magának a hitértelmezésnek is deficitje.

A Szentírásban ellenben a félelem különböző fogalmaival találkozunk. Az Újszövetségben leginkább előforduló változat a *phobos*, amely jelzi azt az érzést, amelyet meglepetésszerűen él át az ember, amikor valamilyen meglepő, váratlan, sokkoló esemény betör az életébe; vagy vonatkozik ama felsőbb lényre, amely hatalmába keríti az embert, és ezért bizonytalanságban érzi magát. Ilyen értelemben az Isten előtti félelmet is jelzi a fogalom: az Isten törvényének be nem tartása büntetést von maga után. Az ember viszont megmenekül Isten bűn miatti haragjától, ha elfogadja az engesztelő áldozatot. Itt együtt jár az istenfélelem és az iránta való szeretet – a kettő nem zárja ki egymást:

aki a szeretetben marad, vagyis elfogadja Isten iránta való szeretetét (amely az engesztelő áldozat átvállalásában mutatkozik meg), annak nem kell rettegnie, ha megtartja az Isten törvényét (1Jn 4,17kk). De ennek ellenére Pál apostol szerint helye van továbbra is a félelemnek, mert mindenkinek meg kell majd állnia Krisztus ítélőszéke előtt, és számot adnia cselekedeteiről (2Kor 5,10–11). A phóbos vonatkozik továbbá ama felsőbbbségre is, amelynek Isten rendelése alapján hatalma és joga van az ember felett (Róm 13), hogy a gonoszságot megfékezze és büntetést kiszabjon a vétkes, törvénszegő ember felett. Viszont az államhatalmat a hívő embernek nem kell szeretnie – csak félnie.

Ebben az értelemben a hit és a félelem nem zárják ki egymást. Vegyük példaként az előbbi idézetet: „a szeretetben nincs félelem” (1Jn 4,18). Az összefüggés vizsgálatából és a folytatásból kiderül: a szöveg szerzője nem félelemmentes állapotot ígér. A hit nem általában a félelmet, hanem (konkrétan) a véső ítélettől való rettegés (*phóbos*) mérséklését jelenti: „Abban lett teljessé a szeretet közöttünk, hogy bizalommal tekinthetünk az ítélet napja felé” (1Jn 4, 17).

Egy másik újszövetségi fogalom, a *thlipsis*, jelzi azokat a valós körülményeket, amelyek veszélyt, fenyegetettséget, szorongatottságot – egyszóval félelemkeltő helyzetet – jelentenek az ember számára, s mint ilyen, mélyen meghatározzák az emberi életet, így a hívők életét is. A János evangéliuma 16. részében ezt olvasni: „A világon nyomorúságotok (*thlipsis*) van, de bízzatok: én legyőztem a világot” (Jn 16,33). Itt arról a fenyegetettségről, szorongatottságról van szó, amellyel a hit megnyilvánulásának mindig számolni a kell, s amelybe a keresztyén gyülekezet időről időre belesodródhat a hit megvallása vagy felvállalása miatt. Tehát a hit szükségszerűen provokálja ki magát szemben az ellenséges magatartást – s ez félelmet eredményez (a *thlipsis* értelmében). Erről tesz bizonyosságot egyébként az egész Újszövetség.

Az Újszövetségben a félelem ellentéte általában nem a félelemmentes állapot leírásában jelentkezik, hanem egy másik fogalom által: ez a *reménység* (*elpis*). A félelem ellentéte tehát a reménység (Stegemann 1997. 85). Közös a félelem és a reménység fogalmában az, hogy mindkettő a jövőre tekint – a különbség viszont a jövőben

bekövetkező esemény tartalmában áll. Mindkettő várakozással tekint a jövőre, de hogy mi következik be – jó vagy rossz, szorongásra vagy bizakodásra okot adó esemény –, azt előre tudni nem lehet. A reménység fogalmával jelzett várakozás oldja ugyan azt a rettegést, amit a phóbos jelez – de a végkifejlet lehet akár negatív is, a várakozásban való csalódottság. Mind a reménység, mind pedig a félelem fogalmában van egyfajta ambivalencia. Mégis, az esetek többségében, főleg Pál apostolnál a reménység (*elpis*) fogalmához egész sor kifejezés is társul. Ezek a kitartás, a türelem, a bizalom, a várakozás és a vágyakozás. A lényeg: a reménykedő ember nem mentes a félelemtől. Sőt, a *félelem a hívő élet kísérő jelensége*, amennyiben a szenvedés és a szorongatottság is a hit megéléséhez tartozik. Ez a félelem (*thlipsis*) a reménységbe torkollik, azaz a reménységhez ragaszkodni kell és lehet, még a fenyegetettség, a szükség, szorongatottság esetén is – és ehhez még hozzájárulhat az istenfélelem is, az, hogy a hívő ember számol az Isten ítéletével.

De mivel a reménység hit is, és a hit reménység, az istenfélelem ebből a jövő-orientáltságból nem kapcsolható ki. És hogy a hit nem mentes a félelemtől, azt leginkább Krisztus gecsemáné-kerti halál-félelme (Lk 22,41–44) bizonyítja leginkább: Jézus félelme elfogatása és kereszthalála előtt nem elspiritualizálásra vagy elbogatellizálásra kerül – Jézus ezt a félelmet elszenvedti. A 2Kor 7,10-ben pedig Pál egyenesen arról értekezik, hogy „mert az Isten szerinti szomorúság megbánhatatlan megtérést szerez az üdvösségre, a világ szerinti szomorúság pedig halált szerez”. Egy újabb bibliai fogalommal találkozunk itt a félelem kifejezésére: ez a *lype*, jelentése: szomorúság. Tehát van Isten szerinti félelem – és világ szerinti félelem. Hasonló szellemben értekezik Kierkegaard, amikor azt mondja: a hitben való félelem nem kerül kitörlésre, sokkal inkább motiváló erőként hat az Isten iránti bizalom megélésére nézve. Vagyis a félelem megőrzi az embert a hamis magabiztosságtól (Körtner 2001a. 78). Ezek után megállapítható, Ulrich H. J. Körtner után szabadon: különbség van a *hit félelme* és az ítélettől vagy külső és belső hatalmasságtól való *rettegés* között (Körtner 2001a. 78–79). A hit félelme nem azonos mindazzal, amely rettegést szül és az embert függőségben tartja. A hit

megélése olyan, mint egy szabadítási aktus: megszabadít attól a rettegéstől, amely függőségben tartja az embert, azoktól az erőktől, amelyek megfélemlítési mechanizmusokat generálnak, megfosztanak szabadságunktól és kiszolgáltatnak életellenes erőknél. Az újszövetségi ígélet lelkileg kívánja szabaddá tenni az embert, de felvértez azzal a bátorsággal is, hogy ellen tudjunk állni a félelmet mesterségesen fenntartó erőknél. Paradox módon fogalmazva: a hit bátorságot ad a félelem elhordozására és az újonnan elnyert szabadság megélésére. Tehát a hitben való félelem nem elfojtásra kerül, hanem átalakul, új irányt nyer, ahogyan Pál fogalmaz:

Mindenütt szorongatnak minket, de nem szorítanak be, kétségesekedünk, de nem esünk kétségbe; üldözöttek vagyunk, de nem elhagytak; letipornak, de el nem veszünk; Jézus halálát mindenkor testünkben hordozzuk, hogy Jézus élete is láthatóvá legyen testünkben. Mert életünk folyamán szüntelen a halál révén állunk Jézusért, hogy Jézus élete is láthatóvá legyen halandó testünkben (2Kor 4,8–11).

Jövőképek és félelmek

A bevezetésben volt szó arról, hogy a félelemnek a jövőképhez van köze. A jövőről nem tudunk másképpen beszélni, csak képekben – ezért meg kell vizsgálni e képek jellegét ahhoz, hogy a félelemről adekvát módon szólhassunk.

Az antik-görög világig visszanyúló filozófiai hagyományon álló, ugyanakkor zsidó-keresztény gyökerekkel bíró, de modernnek mondott világunkban legalább három jövőkép-típus különböztethető meg és él velünk együtt (Fischer 1997. 134). Ezek a teljesség igénye nélkül: a) prognosztikus jövőkép, b) orientáló jövőkép, c) bizalmon alapuló jövőkép.

a) A *prognosztikus jövőkép* a jelen ismeretéből indul ki s arra tekint, ami a jelen tapasztalatai alapján – ok-okozati összefüggések szerint – várhatólag be fog következni. Ez a következtetés félelemmel, szerencsésebb esetben reménnyel töltheti el az embert. Prominens

képviselője és példája ennek a jövőképeknek a 20. századi jeles filozófus, Hans Jonas, akinek a felelősség elvét köszönhetjük. Máig nagy hatása, 1979-ben megjelent könyvében, a *Das Prinzip Verantwortung*ban arra a kérdésre keresi a választ, hogy mi alapozza meg a ma élő nemzedékének kötelességét és felelősségét a jövő nemzedékek iránt, a technikai civilizáció jelen korszakában (Jonas 1979. 36). A problémát elsősorban abban látja, hogy a jogilag értelmezhető kötelességhez és felelősséghez kell egy kölcsönösség – de a jövő embere még nem létezik; még nem született meg, nincs a világon, nem valós személy, így a vele szembeni felelősség is lehetetlen. Így jut arra a következtetésre, hogy az erkölcsi felelősség követelménye nem a jövőben majd megszülető és élő embernek és nemzedékeknek szól – hanem egy eszmének, egy értéknek, vagyis az emberiségnek. A mai ember kötelessége – új erkölcsi imperatívusza – az, hogy az emberi élethez méltó és szükséges feltételek a jövőben is rendelkezésre álljanak, vagy másképp fogalmazva: úgy kell cselekedni, hogy a cselekedeteink következményei folyamatosan összeegyeztethetők legyenek a valódi emberi étellel a földön (uo, vö. Huber 2013. 118–121).

Ami tehát ezt a felelősséget megalapozza, az egy időtlen és önmagában, illetve önmagáért való érték: az emberiség. De mi motiválhatja a ma élő nemzedéket erre az erkölcsi kötelezettségre? A félelem – mondja Jonas. Az a félelem, amelyet a technológiai civilizáció példa nélküli lehetőségei a jövőben jelenthetnek az emberi életre, az emberiség sorsára nézve. Ennek a félelemnek pedig három funkciója van: *egyrészt* abban segít, hogy az ember egyáltalán *képet alkothasson* magának arról, milyen veszély várható a földön. *Másodszor* tudatosíthatja e félelem azt, hogy pontosan mit kell megvédeni és megóvni, hiszen az emberkép veszélyeztetettsége, illetve a jövő emberének lehetséges eltűnése ébreszt rá arra, hogy miben is áll az emberi élet valódi értéke. *Harmadszor* a félelem meghatározhatja a ma emberének érzéseit – mert különben a ma emberének a jövő emberével nincs személyes kapcsolata, és ennek alapján érzései sem vele kapcsolatban. Mégis kell hogy legyenek ilyen érzések: ez az érzés a *félelem* – amely motiváló erő kell hogy legyen a jövő generációival szembeni kötelesség számára. Ha a kötelességnek ez a forrása, azaz

a jövőért való „félelem és a rettegés” nem lesz domináns a mai generációk életében és érzésvilágában, akkor nem bízhatjuk rájuk sorsunkat. Jonas tudja ugyan, hogy a félelem önmagában még nem elég, mert meg is béníthat – ezért ajánlja a felelősség elvét. Ez a felelősség ugyan aszimmetrikus, mert nincs benne reciprocitás és egyoldalú a felelősség címzettjeinek, a még meg nem született embernek hiányában – de erre is tud Jonas feloldást, hiszen a szülő–gyerek közötti viszonyulás és felelősség is egyoldalú, nem kölcsönös. A felelősség számára viszont marad a félelem mint motiváló erő (vö. Jonas 1979. 378; Nielsen-Sikora 2015. 18).

b) Az *orientáló jövőkép* a pályaválasztó fiatal példájával szemléltethető: a valamely hivatásra való felkészülést megcélzó fiatal számára meghatározó, hogy milyen képet formál magának egy-egy professzióról (legyen az pedagógus, orvos vagy lelkész). Ismert minták és szerepek, társadalmi presztízs, anyagi és erkölcsi megbecsültség, elismertség vagy ennek hiánya alapján tájékozódik: ő is képet alkot magának a jövőről. De míg a prognosztikus jövőkép esetén a jelen döntései és mulasztásai alapján, a jövőben bekövetkező események hatására, ok-okozati összefüggései alapján várható az elképzelt (illetve prognosztizált) jövő, addig itt, az orientáló jövőkép esetén más a helyzet: egy hivatásképről való jelenlegi tapasztalat kerül kiterjesztésre, projektálásra a jövő horizontján, s ehhez igazítva kerül sor az egyes lépések, döntések megválasztására (pl. egyetem kiválasztása, szakmai kompetenciák elsajátítása, nyelvtanulás stb.) a jelenben.

Mindkét jövőkép tulajdonképpen – s ez a közös bennük – az identitásról, a saját élettörténet folytathatóságáról szól, és mindkettő érzelmeket ébreszt: az első félelmet vagy reményt, az utóbbi bizakodást vagy kételyt. Mindkettő megtalálható a keresztyén hagyományban: az utóbbi az egyházi szolgálatra való készülés gyakorlatában is, míg az első – a félelem és/vagy remény mentén – már a Biblia világában, illetve a zsidó-keresztyén apokaliptikában is fellelhető (lásd Müller 1995. 202–251; Strobel 1995. 251–257). Itt is a jövőben bekövetkező eseményekről van szó, amelyek felmutatnak ok-okozati összefüggéseket, a jelennek köze van a várható jövőhöz. Nem meglepő ez, hiszen már a Szentírás világában és összefüggésében is találkozunk

azzal a törekvéssel, hogy a jelenben megélt sorskérdéseket az egyén és a közösség valamilyen módon értelmezze: a múltra való tekintettel a bűn és bűnhődés kategóriáiban,³ a jövőre nézve pedig a rettegett, de megérdemelt ítélet várásával (Müller 1995. 222–244; Strobel 1995. 251–255).

c) Témánk tekintetében viszont szükséges egy harmadik jövőkép felvázolása, amely szintén bibliai gyökerű és a teológia valóságértelmezéséről tesz bizonyosságot, de amely megfelelő korrekcióját képezheti az előbbi kettőnek, s az ezek által generált félelemérzeteknek. A *bizalom alapú jövőkép* sajátossága az, hogy az előre tekintő ember itt nem „valamilyen” jövőt képzel el magának – akár prognosztizálva a jövőre várható eseményeit, akár projektálva elképzeléseit a jelen tapasztalatai alapján.

A bizalom alapú jövőkép egyszerűen úgy tekint előre, hogy van jövő! Az előbbi példát használva: a fiatal ember, aki pályaválasztás előtt áll, evidenciaként kezeli azt a tényt, hogy van jövő... Bizalommal tekint előre. Még világosabb ez, ha ellentétpárokban gondolkodunk: a reménység ellentéte a rettegés, a bizakodásnak a kétség, valamint annak a bizalomnak, hogy van jövő az ellentéte az értelmetlenségtől való félelem. Íme, vissza is kanyarodtunk a Tillich által a modernitás életérzéseként számon tartott félelemhez...

Nyilvánvalóan ezt a három jövőképet szigorúan egymástól elválasztani nem lehet, a határok elmosódnak, egymáshoz komplementer módon viszonyulnak. De ami feltűnő, hogy a csak katasztrófaszcenáriókat szem előtt tartó jövőképekből (s kissé a Hans Jonasé is ilyen) teljesen hiányzik az utóbbi, a harmadik elem: a bizalom, hogy

³ A *deuteronomista történelemszemlélet* szerint a bibliai Izrael története büntörténet – arra a kérdésre keresi ugyanis a választ, hogy a kollektív módon megélt szenvedéseknek és történelmi katasztrófáknak mi az oka és értelme. Így jut el arra a felismerésre, hogy a saját és az ősök döntései, cselekedetei és mulasztásai sorsformáló módon hatnak egyéni életükre és a közösség történelmi egzisztenciájára. De mind a rabbinikus irodalom, mind pedig az ószövetségi írásmagyarázat és teológia szerint itt már a Szentírásán belül is egyfajta értelmezési kategóriával van dolgunk (lásd Koch 1972. 130–180; Klipp 1985. 219).

egyáltalán van jövő. A jövő e bizalom nélkül csupán a mai prognózisaink holnapi terméke lesz. És féltő, hogy a félelem egy ilyen jövő láttán nem motiváló, felelősségre sarkalló erő lesz, hanem szándéka ellenére is az értelmetlenség érzését fogja táplálni, s egy ún. „no future” mentalitást eredményez.

Egy gondolat erejéig még szükséges megjegyeznünk, hogy ez a mentalitás gyakran volt tetten érhető a keresztyénség történetében is, főleg fundamentalista vallási körökben, rajongóknál és millenista mozgalmakban. Itt a létaggodalom (*Daseinsangst*), világpesszimizmus és a felfokozott jövővárás által meghatározott ember egy pontosan kiszámítható és leírható jövőndőbeli forgatókönyv alapján képzelte el a véget, Krisztus ezeréves uralmának kezdetét és az ítéletet, amelyben biztosra vették, hogy minden és mindenki elvész – kivéve őket, a megtérteket, a választottakat. Johannes Fischer Hans Jonas prognosztikus jövőképét is egy ilyen vallási-apokaliptikus elképzelés szekularizált formájának tartja (Fischer 1997. 136), amelynek még van egy további hiányossága is – szerinte –, a transzcendens teljes hiánya. De ez a prognosztikus jövőkép érhető tetten ama vallási és egyházi gondolkodásban is, akár ökumenikus állásfoglalások és projektek szintjén, amely egy várható ökológiai katasztrófára való tekintettel az Isten gondviseléséről szóló hittételt (*conservatio mundi*) észrevétlenül átkódolja morális imperatívusszá, s így a teremtés fenntartása már emberi teljesítmény és erőfeszítés (*opus hominis*) tárgyává lesz.

A félelem nélküli élet alapja: a Jövő megtapasztalása a jelenben

Kirajzolódik viszont a keresztyén gondolkodás horizontján egy másik irány, amely a bizalomalapú jövőkép irányába mutat. Ezt két példán kívánom szemléltetni.

a) Pál apostol a 2. Korinthusi levélben így vall:

Mindenütt szorongatnak minket, de nem szorítanak be, kétségesskedünk, de nem esünk kétségbe; üldözöttek vagyunk, de nem elhagytak; letipornak, de el nem veszünk; Jézus halálát mindenkor testünkben

hordozzuk, hogy Jézus élete is láthatóvá legyen testünkben. Mert életünk folyamán szüntelen a halál révén állunk Jézusért, hogy Jézus élete is láthatóvá legyen halandó testünkben. (4, 8–10)

Ebben az idézetben az apostol előbb számba veszi a jelen tapasztalatait (szorongatottság, kétség, üldöztetés, elhagyatottság, eltiprás). Ez mind olyan tapasztalat, amely elvileg megkérdőjelezi a jövőt. Ezt követően a múltra tekint vissza: Krisztus kereszthalálára és feltámadására. Ez a visszatekintés azt jelenti, hogy a múltban megtörtént esemény – Jézus halála – lesz az a kép, amelyben az apostol, illetve a szenvedő ember felismeri a jelent és értelmezni tudja a jelen tapasztalatait. De mivel Jézus halálához elválaszthatatlanul odatartozik feltámadása is, így a jelenben – a halálos erők megtapasztalásának összefüggésében – feltárul a jövő: egy olyan jövőnek a valósága, amelyben minden most még fenyegető erő felett az élet győzedelmeskedik. Sajátossága ennek a bizalom alapú szemléletnek az, hogy nem prognosztikus módon spekulál a jövőről a jelen cselekedeteinek várható következményei alapján, hanem retrospektív módon: a múltbeli eseményre tekint vissza, amelyben feltárul a jelen értelme. Ennek *a jelennek viszont jövője van*, mert a Feltámadott jelen van, akinek feltámadása legyőzte a halált, a totális jövőnélküliséget. Egyébként ez a logika érvényesül az exodus-hagyományban: a páska ünneplése nemcsak a múlt szabadítás-történetére való emlékezést jelentette, az emlékezés nem egyszerűen dramatizált részvétel a múlt történéseiben, hanem a szabadítás jelenben való megtapasztalásának ígéretét is hordozta.⁴ Ugyanez mondható el az úrvacsoráról, az eucharisztiaőről is: a kereszt és a feltámadás tehát a bizalomnak olyan képe a jelenben, pontosabban a Feltámadottal való találkozás és a vele való közösség

⁴ A szabadulás emlékezetének és az aktuális elnyomás alóli szabadulás reményiségének összetartozásáról a zsidó páska-hagyományban és a keresztyén úrvacsorai/eucharisztikus kegyességben (mint a Krisztus áldozatára való emlékezés aktusában) részletesen értekezünk *Az áldozat reprezentációi* című konferenciánk kapcsán, valamint a vonatkozó konferenciakötetben, illetve szöveggyűjteményben (lásd Fazakas 2016. 26–35; Wengst 2019. 30–31).

megtapasztalása a jelenben a hívő ember számára olyan alap, amely által reménységgel tekint a jövőre – ezért nincs szüksége arra, hogy a maga számára jövőképet prognosztizáljon.

b) Ehhez kapcsolódik a második mozzanat. A feltámadás hitével szorosan összetartozik egy másik kép, amelynek szintén a bizalom a tárgya: az új teremtés, illetve az újjáteremtés valósága. Krisztus feltámadása által egy olyan erő van a világban – a keresztyén hit szerint –, amely a mindenség megújítását, az újjáteremtést munkálja. A teremtés és feltámadáshit szerint a világnak nemcsak kezdete, de vége is lesz. Nyilván ez nem vezethet arra a cinikus következtetésre, hogy nosza, akkor nincs semmi gond azzal, ha a régi világnak a végét s az újnak a kezdetét akár megsürgethetjük azzal az eszköztárral, amellyel akár naponta fenyegetjük életterünket. Az új teremtés ígérete azt mondja, hogy ennek a világnak lesz vége is – de azt nem mondja, hogy ezzel az embernek és a természetnek, a további teremtményeknek nincs jövője. Az új teremtés ígéretének a lényege éppen az, hogy helyreállításra kerül a teremtett világnak az az egysége, amely az ember és Isten, az ember és a többi teremtmény között a bűn által megbomlott. Ennek a helyreállított valóságnak, az eszkatológiai békének előíze, töredékesen ugyan, de mégis megtapasztalható a hit megélésében, az eucharishtiában, a feltámadott Krisztussal és a híveknek egymással való *communió*jában (ahol egyszersmind relativizálódnak ennek a világnak társadalmi, nemi, kulturális különbségei). Vagyis a jövő megtapasztalható lesz a jelenben: nem prognózisról vagy projektálásról van itt szó a jelen ismeretei alapján, hanem a Isten által kijelentett jövőnek a megtapasztalhatóságáról a jelenben.

Hogyan lehet ezzel a (bizalom alapú) jövőképpel élni vagy mire ad lehetőséget? Nos, a *megfelelések* kategóriáiban írható ez le: ha a feltámadás által lehetővé vált jövő a teremtett világ egységének helyreállítását és megbékélését jelenti, akkor a hit az ennek való megfeleléseket keresi a jelenben: több szolidaritásra való törekvést, több igazságosság érvényesítését, a békeesség lelkiületének keresését, a javakkal való megelégedés lelkiületének megélését a jelenben, az embertársakkal kapcsolatban, a társadalomban és a természetben, minden teremtményre tekintettel. Ezáltal lehetővé válik egy olyan kíméletes

bánásmód egymással és a világgal, amelyet nem a félelem, az ilyen-olyan jövőscenárióktól való rettegetés motivál, hanem az isteni jelenlét, azaz az új teremtés, illetve a JÖVŐ megtapasztalása a jelenben. Ugyanakkor olyan belső szabadságot is ad az embernek, amely által képes nemet mondani a félelemkeltés erőire és mechanizmusaira mai világunkban.

Irodalom

- Adam, Gottfried 2001. *Gespräche gegen die Angst – Erziehung zur Hoffnung. Umgang mit der Angst aus religionspädagogischer Sicht.* In: Körtner (Hg.) 2001. 33–52.
- Balogh László Levente–Valastyán Tamás (szerk.) 2016. *Az áldozat reprezentációi* (Cultura animi 2). Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Beck, Ulrich 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne.* Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Biblia 2014. Revideált új fordítás. Budapest, Magyar Bibliatársulat–Kálvin Kiadó.
- Fazakas Sándor 2016. *A Krisztus áldozatára való emlékezés és a kien-gesztelődés társadalmi relevanciája.* In: Balogh–Valastyán (szerk.) 2016. 25–41.
- Fischer, Johannes–Gäbler, Ulrich (Hrsg.) 1997. *Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie.* Stuttgart–Berlin–Köln, Verlag W. Kohlhammer.
- Fischer, Johannes 1997. *Zum Fürchten oder zum Hoffen? Die Wahrnehmung der Zukunft als Problem theologischer Ethik.* In: Fischer–Gäbler (Hrsg.) 1997. 123–147.
- Huber, Wolfgang 2013. *Ethik. Grundfrage unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod.* München, C. H. Beck.
- Jonas, Hans 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* Frankfurt a. M., Insel Verlag.
- Klipp, Nelson 1985. *Eine Interpretation der Katastrophe von 587.* Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 97. 210–220.

- Koch, Klaus 1972. *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?* In: Uö. (Hg.): *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 130–180.
- Körtner, Ulrich H. J. (Hg.) 2001. *Angst. Theologische Zugänge zu einem ambivalenten Thema*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- Körtner, Ulrich H. J. 2001a. „Um Trost war mir sehr bangen“. *Angst und Glaube, Krankheit und Tod*. In: Körtner (Hg.) 2001. 69–86.
- Luhmann, Niklas 1991. *Soziologie des Risikos*. Berlin–New York, W. de Gruyter.
- Müller, Karlheinz 1995. *Art. Apokalyptik/Apokalypsen. III. Die jüdische Apokalyptik*. In: Gerhard Müller et al. (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 3. Berlin–New York, Walter de Gruyter. 202–251.
- Nielsen-Sikora, Jürgen 2015. *Ist das „Prinzip Verantwortung“ noch aktuell?* Siegen, Universität Siegen/Working Paper.
- Ott, Heinrich 1997. *Die Sinn-Angst und der Mut zum Sein. Ein Versuch über Paul Tillich*. In: Fischer–Gäbler (Hrsg.) 1997. 149–165.
- Stegemann, Ekkehard W. 1997. „Das ängstliche Harre der Kreatur“. *Angst und Hoffnung im apokalyptischen Weltenentwurf von Paulus*. In: Fischer–Gäbler (Hrsg.) 1997. 81–104.
- Strobel, August 1995. *Art. Apokalyptik/Apokalypsen. IV. Neues Testament*. In: Gerhard Müller et al. (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 3. Berlin–New York, Walter de Gruyter. 251–257.
- Tillich, Paul 1991. *Der Mut zum Sein (1969)*. Berlin–New York, Walter de Gruyter.
- Wengst, Klaus 2019. „Krisztus meghalt a mi büneinkért az írások szerint”. *Jézus halálának mint az újszövetségi helyettes engesztelésnek a megértéséhez*. Fordította Cs. Nagy János. In: Balogh László Levente–Takács Miklós–Valastyán Tamás (szerk.) *Áldozat-narratívák*. Budapest, Kijárat Kiadó. 27–49.