

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KAR, BUDAPEST

TEODICEA-KÍSÉRLETEK A KORTÁRS
TEOLÓGIÁBAN

– doktori értekezés rendszeres teológiából –

Drs. Visky S. Béla

Vezető tanár: d. dr. Szűcs Ferenc, professzor

Kolozsvár

2004

TEODICEA-KÍSÉRLETEK A KORTÁRS
TEOLÓGIÁBAN

Ajánlom ezt a dolgot
a kommunista Románia történetében
megkínzott hitvallók emlékének

„Félelemmel és reszketéssel választottam ezt a témát.”
(Hans Jonas)

„A kultúra annak vágyából él, hogy önnön szétszórt darabjait egy végérvényes rendszerbe fogja, valamint a dolog természetéből adódó lehetetlenségből, hogy ez a rendszer valaha is létrejöhessen. A tökéletes rendszer a kultúra halálát jelentené éppen úgy, mint a rendszeralkotás igényéről való lemondás.” (Leszek Kolakowski)

„Egy teodicea- és éppen ezért szenvedés-érzékeny kereszténységre ma sürgetőbb szükség van, mint valaha.”
(J.B. Metz)

TARTALOMJEGYZÉK

Tartalomjegyzék	4
Előszó	7
Az örök-új <i>miért?</i> – Metodika – Köszönetnyilvánítás	7
Bevezetés	17
B 1. A teodicea és a szenvedés fogalma; a kérdéskör metamorfózisai	18
B 2. Teodicea-történet dióhéjban	28
B 2.1. Platón (Kr. e. 428–348).....	28
B 2.2. Augustinus (354–430).....	33
B 2.3. Aquinói Tamás (1225-1274).....	34
B 2.4. Luther Márton (1483–1546)	37
B 2.5. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)	42
B 2.6. Immanuel Kant (1724–1804).....	52
B 2.7. G. W. F. Hegel (1770–1831).....	53
Első rész: Teológiai teodicea. A dualizmus, mint a teodicea-kérdés feloldásának legősibb módja	62
I. 1. A kérdés aktualitása	64
I. 2. Sátán születik. Egy fogalom genezisének értelmezési kísérletei	69
I. 3. A sátán mint bukott angyal	73
I. 3.1. Az angyali bukás mint metafizikai esemény állítása.....	73
I. 3.2. Az angyali bukás, mint metafizikai esemény tagadása	80
I. 3.3. Túl az állítás-tagadás meddő dilemmáján: az angyali bukásról és a sátánról való beszéd teológiai jelentősége	89
I. 4. A van – nincs valóság a <i>privatio boni</i> és a <i>das Nichtige</i> összefüggésében	93
I. 4.1. Augustinus	94
I. 4.2. Barth.....	100
I. 5. Következtetések	105
Második rész: Krisztológiai teodicea. Isten szenvedése mint a teodicea-kérdés feloldásának napjainkban klasszikussá vált módja	116
II. 1. Isten fájdalma mint az evangélium szíve: Kazoh Kitamori	119
II. 1.1. Az „Isten szenvedése” fogalom elemei.....	120
II. 1.2. Az analogia doloris	123
II. 1.3. Az értelmet nyert szenvedés	125
II. 1.4. Következtetések	129
II. 2. Behegednek-e valaha is a Feltámadott sebei? A szenvedés örökkévalóvá tételének kísértése: Jürgen Moltmann	134
II. 2.1. Józan szolidaritás	134
II. 2.2. Teizmus – ateizmus – természeti teológia – kereszt-teológia	140

II. 2.3. Isten a keresztben – Krisztus keresztje Istenben – Az ember és a történelem keresztje Istenben	153
II. 2.4. Összegzés: Krisztus feltámadása – Isten erőtlensége a történelemben és ereje az eszkatológiában.	165
II. 3. Megmentheti-e Krisztus – Istent? Dorothee Sölle	169
II. 3.1. Isten, akiről nem tanácsos azt állítani, hogy VAN – Milyen módon van tehát? – A távoli Isten egyetlen alternatívája a gnosztikus Isten?.....	169
II. 3.2. Krisztológia, avagy Isten hült helyének fönntartására tett kétségbeesett kísérlet	183
II. 3.3. Etika, szolidaritás, az Istent-mentő heroikus Krisztusról szóló tanítás következménye a heroikus, túlterhelt hit.....	200
II. 4. Az erőtlén Isten kiszolgáltatva a történelem forgószelének: Hans Jonas	203
II. 4.1. Az istenfogalom Auschwitz után	203
II. 4.2. A mítosz és értelme.....	205
II. 4.3. Kritikai elemzés	209
II. 5. Következtetések: még egyszer Isten szenvedéséről.....	213
Harmadik rész: Pneumatológiai teodicea. A teodicea-kérdés kiélezése és meghaladása a keresztény életgyakorlat útján	228
III. 1. Az elméleti válaszlehetőségek elutasítása: Immanuel Kant	230
III. 1.1. A rossz – céllellentétes – relativizálásának, instrumentalizálásának és moralizálásának nem szűnő furfangjai.....	232
III. 1.2. Nyitás egy gyakorlati-autentikus teodicea felé.....	239
III. 1.3. Kant értékelése	241
III. 2. A biblikus-autentikus tapasztalat, mint a megbékéltségnek, tehát a teodicea-aporia meghaladásának a terepe.....	250
III. 2.1. A tapasztalat teológiai értelme.....	252
III. 2.2. Elhatárolódás a Schleiermacher-féle, valamint a posztmodern tapasztalat-értelmezéstől. ...	255
III. 2.3. A praxis és a teória egymást kölcsönösen gazdagító és korrigáló körforgása.	260
III. 3. A Krisztusban nyert megbékéltség világnézeti implikációi.....	269
III. 3.1. A véges teremtés elfogadásának nehézségei.....	269
III. 3.2. A világnak a látás- illetve a hallás szerinti percepciója	273
III. 3.3. A kétszintes teremtés misztériuma: a halálról	278
III. 3.3.1. A halál problémája az Ószövetség terében	279
III. 3.3.2. A fogság előtti és alatti kor, valamint az apokaliptikus zsidóság szemléletének fokozatai	291
III. 3.3.3. A halál problémája az Újszövetség terében	293
III. 3.3.4. A halálba vagy az Életbe kitartott élet?	299
III. 3.4. Az egy szükséges dolog misztériuma: az értelemről	301
III. 3.4.1. Az értelem értelme.....	301
III. 3.4.2. A logoterápia antropológiája az értelem perspektívájában	304
III. 3.4.3. A Genfi Káté la principale fin-je	307

III. 3.4.4. A rossz minden áron való betagolásának újabb kísérlete és kísértése: Friedrich Hermanni	310
III. 3.4.5. A keresztyén ember igenje és neme a rossz betagolásának perében.....	315
III. 3.4.6. Istenre és/vagy a létezésre mondott alapvető bizalom? Hans Küng	321
III. 4. A gyakorlati teodicea élete	331
III. 4.1. A bűnbocsánat elnyerése	331
III. 4.1.1. Zákeus elgondolhatatlan lázadása a befogadtatás napján	332
III. 4.1.2. A már igen – még nem pólusai nem erőltethetik meg egymást	334
III. 4.1.3. Modern mártír-történetek: igazolás helyett tanúságtétel.....	337
III. 4.2. A bűnbocsánat gyakorlása. Krisztus nyomában: István vértanú meg a többiek	341
III. 4.3. A valóság: az élet. A nyelv tehetetlenségétől a Lélek hatalmáig	346
Abriss: Theodizee-Versuche in der zeitgenössischen theologischen Literatur	353
Irodalomjegyzék	357
I 1. Kötetek.....	357
I 2. Tanulmányok	376
I 3. Teodicea-elméletek bibliográfiája.....	392
I 4. A szenvedés-problematika bibliográfiája az erdélyi protestáns teológiában.....	407
I 5. Felhasznált bibliafordítások és -kiadások	410

ELŐSZÓ

Az örök-új *miért?* – Metodika – Köszönetnyilvánítás

2000. augusztus huszadikán, vasárnap délelőtt, egy erdélyi gyülekezetben prédikáltam. A híradások akkoriban tele voltak az orosz haditengerészet büszkeségének, a Barents-tengeren pár napja elsüllyedt *Kurszk* atom-tengeralattjáró tragédiájának ismertetésével. A világ lélegzetvisszafojtva követte az eseményeket; a mentőalakulatok segítségkérő kopogtatásokat, az emberi élet jeleit vélték kihallani a száztíz méteres mélységbe csapódott hatalmas test belsejéből. Száztizenkilenc, falatnyi oxigénért kapkodó ember a kozmikus méretűre duzzasztott félelem, bizalmatlanság és erőszak konstruálta modern szörny-cet gyomrában, akik megrendítő józansággal visszafelé számlálják perceiket, búcsúszavakat palackpostáznak szeretteiknek, és akik – ha tudatukkal már igen – tudatalattijukkal, sejtjeikkel-zsigereikkel még mindig nem adták fel a reményt, hogy az utolsó pillanatban talán mégis csoda történik. Vagy nem történik csoda, és a szalagcímek majd megannyi variánsban hirdetik ugyanazt: „Páncélkoporsó a hullámsírban”? Ezt akkor még senki sem tudta.

Az igeválasztásom még az esemény előtt történt; Pál és utastársai hajótöréséről, majd csodálatos megmeneküléséről készültem beszélni a Csel 27-beli történet alapján: „...bizakodjatok, mert egy lélek sem vész el közületek, csak a hajó.”¹ Pál vette a kenyeret, hálákat adott Istennek, megtörte és enni kezdett. Mind a kétszázhetvenhatan megmenekültek.

Milyen lehet, gondoltam akkor, Krisztus testének az íze a Barents-tenger mélyén, két perccel a fulladásos halál előtt? És mit mondott volna az apostol ennek a gyülekezetnek az Isten gondviseléséről? Vagy inkább úgy szólt volna, mint egy másik alkalommal: jó, ha mindnyájan halálra szánjuk magunkat, hogy ne magunkban reménykednénk, hanem Istenben, aki feltámasztja a holtakat?² Ez a biztos dolog, ebben – legalábbis a vonalon innen – nem lehet csalatkozni? Vagy ha mégis, újabb ok a hálaadásra, így Isten mindenképpen jól jár?

Össze voltam (vagyok, leszek) zavarodva. Nem lehetne inkább az irgalmas szamaritánusról prédikálni, Dávidról, a tékozló fiúról, nyelveken szólásról, bármiről? Nem lehetett.

¹ ApCsel 27,22.

És ha a szép kerekded istentisztelet után valamely atyafi kimondja majd netán, ami-re gondol? Ha majd nekem szegezi a kérdést, hogy nem volna-e jobb, ha kicsit kevesebb csoda történe a Bibliában, és annyival több az életben?

Valamennyien elpusztultak, még a robbanás okozta katasztrófa pillanataiban.

Isten tekintete vajon közelebről követte egykor a római útvonalat, mint most az orosz felségvizeket? Az üdvtörténetben van isteni beavatkozás, a profánban meg nincs? Az előbbi szempontjából vannak kiemelten fontos emberek, az utóbbi arcai – massa csupán? Ha a mi szemünkben, meg az (egyház)történészek szemében így is volna, az elhullottak szerelmesei ezt bizonyára másképp látják. Isten akkor hogyan lát?

Hogyan látta a csecsemőt, akit a szülők úgy kaptak, csodaképp, mint Sára az ígéret gyermekét, hosszas meddőség után, és aki, úgy tűnt, nem is az életbe, inkább csak az élet-halál közötti lebegésbe született, immár egy hónapja?

Óvatosan kellett keresztelnem, nehogy a testére és testébe kapcsolt csövekbe-huzalokba akadjon az ezüstpohár.

A gyöngye élet felépült, mi több, kivirult, az emberek csodáról beszéltek, az ég jószágát rebegő szülők kérésére egyik vasárnap külön hálaadó istentiszteletet tartottunk. Örömkönnyek, jó ilyenkor a Pásztor bojtárának lenni, az Úr, ím, akit szószéki beszéddel oly nehéz megmutatni az őt keresőknek, olykor láthatóvá teszi mégis önmagát.

A következő vasárnap eltemettük. Már mint a gyermeket.

Isten elfogadta mindkét szertartást.

És hogyan látta Isten azt az ő szolgálatára készülő lányt, ott, a tanteremben, azon a vizsgán, aki pár héten belül két közeli családtagját temette, édesanyjára, így mondták a kisvárosban, „a szellem éjszakája borult”, ő maga pedig – „szerencsétlen véletlenek ösz-szejátszása folytán” – elszenvedte azt a legfájóbb meggyaláztatást, amit nő csak elszen-vedhet ebben az életben. Az írással lefelé fordított, azonos méretűre ollózott papírszele-tek közül habozás nélkül választott. Rajta ez állt: „Az Isten gondviselése.” Válasza – reformátor eleink míves szavai szerint – hibátlanul csengett: „...szóval minden, nem véletlenségből, hanem az ő atyai tanácsából és akaratából jó.”

Minden?!

Az 1755-ös lisszaboni földrengés, valamint a közelmúltban az iráni Bám városának pillanatokon belüli eltűnése a föld színéről (számunkra) a testté létel ünnepének egyetlen napján (!) – még ha az áldozatok több tízezres nagyságrendje közel is áll egymáshoz –: összevethetetlen. Az ember nem kartoték-adat.

² 2Kor 1,9.

Fájl-adat, ugyanis; hol vannak már a régi szép kartotékos idők?! Ez nagyon szét tudja dűlni mindazt, amit az emberi méltóságról és egyedüli példányként való létezéséről eddig gondoltunk.

Mindazonáltal továbbra is érvényben – nem *van*, hanem – *tartandó* az összevethetlenségnek az emberi arcokat tabuként őrző tétele: a 2001. szeptember 11-e utáni *Ground Zero* rettenete, Auschwitz vagy a Gulág apokalipszise ezen túl sem mérícskélhető egymáshoz.

Nem folytatom a borzalmak leltározását.

„Minek folytassam?” – kérdezi Pilinszky a *Francia fogolyban*, és leállítja a személyes passiótörténet filmkockáinak pörgetését, hogy helyet adjon a reflexiónak.

Igen, a reflexió: talán mégis fölfedhető lenne valamiféle titkos, közös gyökér, melyről – az emberi jó szándék minden visszafojtási kísérlete ellenére – valamennyi szörnyűség felfakad? Ha megnevezhető, leleplezhető, gyógyítható is akkor?

Mindhiába: a tudományos, teológiai de még a költői értelmezést is szüntelenül szétzilálja azon szerencsétlenek képe, kik egykor „ellettek volna bármi eleségen”, de akik most már a velük viaskodók „szívét követelik”.

Ha odaadjuk – hová lesz akkor a méltán elvárható precíz objektivitás?

Ha nem adjuk – bizonynál jobb, ha meg sem szólalunk.

Miért éppen a szenvedés? Ha e dolgot személyes mozgatórugóját keresem, nem utalhatok közvetlen, saját szenvedés-élményekre, melyek arra kényszerítettek volna, hogy a megélt negatív tapasztalatok „elvi tisztázására” adjam a fejemet.

A szenvedés misztériumával, Isten és ember fájdalmával nem is valamely mazo-chizmusra való hajlandóságból foglalkozom. Igaz, a kutatás rendjén igen hamar világossá vált, hogy aki e kérdéskör tűzfészkébe lép, annak számolnia kell azzal, hogy maga is megperzselődik; ez viszont csak járulékos jelenség, bárki beláthatja, cél semmiképp sem lehetett. Ahogyan az apostol célja sem az volt, hogy Jeruzsálemben rá fogság és nyomorúság várjon. Egyszerűen oda *kellett* mennie, bármi áron, ha szükséges tehát, akár a szenvedésből való részesedés árán is.

Miért *kellene* azonban Jeruzsálembé mennünk? Mert keressük az *alapokkal* bíró várost, melynek építője és alkotója az Isten.³ A kereső zarándokra viszont – főleg ha egyedül bandukol, de a zarándok-csapatra ugyanúgy – gyilkos szélvészként csaphat le a szenvedés, fölkapja őt, megpörgeti, úgy, hogy immár nem csak az *úti cél* lesz végképp

kérdéses, hanem a *térkép* maga; a táj maga, a kereső és keresett. Eközben észak és dél, kelet és nyugat szellemei, mint gonosz dzsinnek körtáncban örvénylenek vándorunk körül, vihognak és sikongatnak, nyelvüket öltögetve a szerencsétlen ember szerencsétlen iránytűjére. Ha van még iránytű. Ha van még vándor.

A szenvedés kérdéssé teszi az alapot.

Jó tehát idejében felkészülni, és nem árt az elővigyázatosság. „Ha tudnátok, hogyan kell szenvedni, nem szenvednétek. Tanuljatok meg szenvedni, és nem fogtok többé szenvedni”.⁴ Különbözően már a legelső szellőkés is feldönt, *Petroszt* pedig, a kősziklát úgy felkapja, mint egy rongyos újságpapírt.

A megerősített várost nem azért keressük, hogy az alapokra üljünk. Ez lehetetlen. Azért keressük az alapokkal bíró várost, hogy a reá épült falak védelmében élni: tehát játszani lehessen.

Védelem? Petyhüdt biztonság? A kozmikus szelek meg az undorító emberi szellentés-orkánok előli menedékkeresés ősi ösztöne? Az emberfeletti ember kiállítását provokáló csattogások elől, egyáltalán: mindenféle *kitettsé*g elől – vissza a barlangba? A vallás, mint a kontingencia legyőzésének, kicselezésének vagy legalábbis öfelseje zsarnokságától a haladék kicsikarásának a praxisa?

Játszóteret mondtam, nem elefántcsonttornyot.

Egyébiránt ön nem házban lakik, akármilyenben, vagy nem híd alatt, akármilyen alatt?

Nem szégyen kupolát feszíteni az élet fölé, és főleg nem, beállni a kész kupola alá. Elfogadni a meghívót, belépni a lakodalmas házba, és táncra perdülni. „Aki nem táncol, nem érti, mi történik.”⁵

„Abimélek, a filiszteusok királya kitekintett az ablakon, és meglátta Izsákot, amint a feleségével, Rebekával nevetgél.”⁶ Alexandriai Kelemen Kr. u. 200 körül így elmélkedik erről a jelenetről: „Izsákot a gyermekhez hasonlítom. Az Izsák név jelentése: nevetés. A király, ez a kíváncsi ember, meglátja őt, amint hitvesével és segítőjével, Rebekával játszadozik, nevetgél, enyeleg. Nekem úgy tűnik, hogy itt Abimélek, a király egy túlvilági bölcsességet képvisel, aki a magasból figyeli a játék misztériumát. Rebeka neve azt jelenti, ‘állhatatosság’. Ó, bölcsességgel teli játék! A nevetést az állhatatosság

³ Zsid 11,10: várjuk és keressük egyszerre.

⁴ *Apokrif Újtestamentum. János Cselekedetei*, 94–96.

⁵ Uo.

⁶ 1Móz 26,8.

segíti, mialatt a király felügyel! Ő az örömujjongásban⁷ van jelen, a Krisztus kicsinyei-
nek lelkületében, akiknek állhatatosságban folyik az élete! Ez az a játék, mely tetszik az
Istennek.”⁸

Az állhatatosság játék és nevetés nélkül csak olyan, mint amikor valakit a várfalak-
hoz láncolnak.

A nevetés viszont az állhatatosság védelme nélkül – prostitúció. Enyelgés az étellel.
Divertissement, mondta volt Pascal, ami szórakozást jelent, de ugyanúgy elterelést is. Fi-
gyelem-elterelést, felejtést, létamnéziát.

De mi van akkor, ha a magasból figyelő mennyei király elfordítja a tekintetét? Ha
odalent a nevetésből cinikus, ripacs bohóckodás lesz, az alapok kufárokká lett papjai
meg úgy gondolják, hogy eljött az idő, amikor boldoggá kell tenniük az emberiséget –
bármi áron?

Mi történik, ha elhallgat a Szó?

Szólítható-e még akkor? És hogyan? Valahogy így?

„S te másík fent, te hallgatag, / ezüst-küllős pillád se rebben,
úgy nézed millió fiad / hamvát szóródni a szelekben...”

Vagy valljuk meg inkább: mégis sejtjük, mi lenne, *ha*?

„...ha hinnék Benned, hallgatag, / széttárnád meleg tenyered,
s az két kis napként sütné fõnn / a tél felett, a tó felett,
hasadna jég, mozdulna hab, / s a tárgyak felszökellve mind
csillognának, mint a halak.”⁹

„Zúgjon a tenger a benne levőkkel, a földkerekség és a rajta lakók! Tapsoljanak a
folyamok, a hegyek mind ujjongjanak”!¹⁰ A tenyér kupolája alatt csillognak, szökellnek
a tárgyak.

A tenyér kupolája alatti tér viszont az *alapon* nyugvó teret jelöli. „Mert más alapot
senki sem vethet a meglévõn kívül, amely a Jézus Krisztus.”¹¹

A tenyér kupolája olyan, hogy nem talál más alapra, csak erre.

⁷ Az ἀγαλλιάω az öskeresztyén irodalom sajátos kifejezése, a profán görögben nem fordul elő; Jé-
zus így ujjong lelkében a Lk 10,21-ben amiatt, hogy az Atya elrejtette ezeket a bölcsék és értelmese-
k előtt, a kisdedeknek viszont kijelentette.

⁸ Clément d'Alexandrie: *Le Pédagogue (Paidagogos – Nevelő)*. V.21,1. 149. Kr.u. 200 körül.

⁹ Nemes Nagy Ágnes: *Jegyzetek a félelemlről; Jég*.

¹⁰ Zsolt 98,7–8.

¹¹ 1Kor 3,11.

Ezen az alapon viszont csontig hatoló, fegyvertelen, metsző kitettség az emberfia része. Kitettség a keresztig, kitettség a keresztre.

Az alap nélkül a kupola csillogása: hagymázás látomás.

A kupola nélkül szemlélt alap viszont elveszíti távlatát: az önmagába hajlott ember önmegváltó akarnokságává torzul.

A mennyei búra pedig ott bizonyul jelenvalónak, ahol a Lélek az ember lelkével együtt, örömben és szabadságban, igent mond arra a kitettségre, amit az alapon állás jelent a maga fokozhatatlan radikalitásában.

Játék és alap.

* * *

Ebben a dolgozatban a teodicea több évezredes hagyományra visszatekintő, hihetetlenül szövevényes kérdés-együttesének kortárs – a XX. század második felén átívelő – értelmezés-kísérleteit, e próbálkozások fő vonalait kívánjuk kritikailag megvizsgálni, hogy ezzel az élő hagyománnyal folytatott párbeszéd nyomán eljussunk néhány olyan következtetésig, melyeket a mai diskurzusban lényegbevágónak tartunk, és amelyek ugyanakkor a keresztyén ember számára szellemi fogódzót is jelenthetnek, akár apologetikai-, akár pedig személyes-egzisztenciális síkon, hite megpróbáltatásának idején.

A *Bevezetésben* (B) a „teodicea” és a „szenvedés” rövid fogalmi bemutatását követően (B 1.), szükségesnek tartottuk a kérdéskör vázlatos történeti áttekintését, amolyan bővebb lélegzetvételű „narratív forrásmegjelölést”. (B 2.1–7.) Itt jegyzem meg, hogy az idevágó igen gyér magyar nyelvű szakirodalom mellett – ebben a szakaszban éppúgy, mint dolgozatom egészében – kénytelen voltam nagyrészt idegen nyelvű anyagra támaszkodni. A német, angol, francia és román nyelvű szövegeket – a ritka, és minden esetben külön feltüntetett kivételektől eltekintve – saját fordításban közlöm.

Platón és Augustinus, Aquinói és Luther, valamint az újkor gondolkodói – Leibniz, Kant, Hegel (a „fontosak” névsora akár kétszer, háromszor ennyi nevet is tartalmazhatna) – olyan értelmezési mintákat és fogalmi készletet hagytak reánk, melyek a mai elemzések során is nélkülözhetetlenek.

E történeti anyag áttekintése rendjén, úgy tűnik, világosan kirajzolódik a szellem szinuszgörbéje: a teodicea-törekvések mélypontjait – a nagy megrázkódtatások idejét, a bármiféle magyarázati rendszert övező szkepszis korszakait Jóbtól kezdődően a lisszaboni földrengésen keresztül a New York-i ikertornyok összeomlásáig – mindig az újból lábra kapó és egyre felfelé ívelő bizakodás periódusai váltják fel, a megújuló reményke-

dés a korábban összetört egész-látás emberi lehetőségében, ha másképp nem, hát legalább a fogalmak birodalmában.

Dolgozatunk három főrészből áll. A hatalmas tematikából kínálkozó töredéket – mely mindazáltal, reménységünk szerint, reprezentatív töredék – a Szentháromság személyei szerinti beosztásban tartottuk leginkább áttekinthetőnek. Ez a módszer még azzal az előnnyel is járt, hogy az egész problematikán belül sorban koncentrálhattunk egy hagyományos kérdéskörre (az *Első fejezet* dualizmus-, illetve sátán-problémája), továbbá egy immár klasszikussá vált kortárs paradigmára (a *Második fejezet* „Isten szenvedése” teológiája), valamint egy kibontakozó-félben lévő javaslatra (a *Harmadik fejezet* pneumatológiai-gyakorlati teodiceája), mely leginkább teret adott a kreatív problémakezelésnek.

A *sátán-kérdés* kibontásában a dualizmus kérdéskörét, mint a teodicea-aporía feloldásának legősibb módját kísértük figyelemmel, szem előtt tartva a nyugati (különösen protestáns) teológia, valamint a mai egyházi beszédmódnak a téma mellőzése mögött újból és újból fellángoló aktualitását (**I. 1.**). A biblíka-teológiai és teológiatörténeti összefüggések felmutatása után (**I. 2–4.**; ez utóbbi kifejtésében különösen az Augustinus-i és Barth-i hagyományt vettük alapul) jutottunk el arra a felismerésre, hogy a keresztyén egyházi hagyományban a sátánról való beszéd mindig a szoteriológia összefüggésében volt rendkívül fontos: arra hivatott, hogy hangsúlyozottan kizárja az emberi önmegváltás minden romantikus elképzelését. Állítanunk kell tehát a következőket: a gonosz létezik, viszont adiafóra az a kérdés, hogy milyen ontológiai minőségben kell elgondolnunk, hisz lényege nem ontológiai, hanem teológiai-krisztológiai-eszkatológiai természetű; az emberhez képest transzcendens hatalom; Krisztusban győzött le, és a hívő ember ebből a győzelemből naponta részesül a Szentlélek által. A *diaboloszról* való beszéd a keresztyén egyházban sohasem a teodicea-kérdés megoldását szolgálta, így erre a célra történő „felhasználást” ma is vissza kell utasítanunk. (**I. 5.**)

Isten szenvedésének a gondolata mennyiben szolgálhat teodicea-ügyben az Ő mentésére? Így fogalmazható legegyszerűbben és legdarabosabban az a kérdés, melyet a XX. század második felének a legmarkánsabb teológiai gondolat-vonulatával, az *Isten szenvedése* teológiájával szegezhetünk szembe. Négy kortárs szerző kérdésünkre vonatkozó gondolatait elemezzük. A japán Kazoh Kitamori Isten szenvedése fogalmát az ítélet és harag tárgyát: a bűnös embert *mégis* átölelő szeretet misztériumaként értelmezi (**II.1.**). Jürgen Moltmann a második világháború emberi-morális-anyagi-szellemi romhalmazának „szemétdombján” találkozik Jób Istenével; és Krisztusával, akinek Éli,

Éli... kiáltása velejéig hatol. Két és fél évezred apatikus istenképének a helyére a Szentháromság élő és szenvedő – mert szerető – Istenét állítja ismét. Meddig nyúlnak azonban az isteni szenvedés gyökerei? És mit segíthet ez a szenvedés az ember nyomorúságán? E teológia hullámverései – a látszat ellenére – még korántsem csitulnak el (II.2.). Dorothee Sölle olyannyira megy az emberrel való szolidaritás útján, hogy a szenvedő immár nem csupán az etikai cselekvés célja, hanem annak alapjává lesz – bizonytalanná téve a cselekvés egészét, miközben Krisztus, a szolidáris ember, arra hivatott, hogy a történelem vágóhídjain hallgatásával becsületét veszített Istent helyettesítse – váltsa meg őt, ha lehet, miután a megváltás dolgában az ember csupán önmagára számíthat. ... Nyugtalanító gondolatait azonban – főképp fokozhatatlan szolidaritás igényét a szenvedők iránt – az egyház nem hagyhatja büntetlenül figyelmen kívül (III.3.). Hans Jonas, zsidó gondolkodó számára Auschwitz után immár csak az az Isten elgondolható, aki teljességgel erőtlenséggel; ha nem így volna, akkor a holocaust meg nem akadályozása arra bizonyosság, hogy ez az Isten: egy gonosz szellem csupán. Isten – a régi gnosztikus, az újabb hegei, majd még újabb whiteheadi elgondolás szerint – alakulóban, fejlődésben van; együtt lélegzik a világgal, a világ sorsa az ő sorsa is: kettejük kockajátéka teljességgel nyitott, semmilyen végkifejletre nincs semmilyen garancia (II.4.).

Végül, e fejezet fő kérdésével nézünk szembe ismét – Isten ereje és erőtlenségének paradox lehetőségével (II.5.).

A kibontakozó-félben levő *gyakorlati-pneumatológiai teodicea* ma – eszmetörténeti értelemben – ahhoz a „nullás kilométerkőhöz” megy vissza, amit *Immanuel Kant* 1791-ben elhelyezett ezen az úton, amikor egyrészt bejelentette minden elméleti teodicea-próbálkozás csődjét, másrészt pedig a filozófia berkeiben is – tehát nem csupán a hit világán belül – felvillantotta az autentikus-gyakorlati teodicea szükségét, anélkül azonban, hogy pontosabban meghatározta volna ennek tartalmát (III. 1.). Ez a kő a filozófia panteonjában akár az „ismeretlen isten” oltárának szerepét is betöltheti az Athén és Jeruzsálem közötti párbeszédben: az *imitatio Christi* gyakorlatáról szólva – úgymond – mi éppen erről az autentikus teodiceáról beszélünk! Az elméleti válaszlehetőségek elutasítása után a biblikus-autentikus tapasztalatot, mint a *megbékéltségnek*, tehát a teodicea-aporía meghaladásának a terepét vesszük szemügyre, annak Schleiermacher-féle, illetve posztmodern, valamint az általános filozófiai értelmezés kísértéseire is figyelve, utána pedig a praxis–teória közötti megtermékenyítő és mellőzhetetlen kölcsönhatásról szólnunk (III. 2.). A következő lépésben a Krisztusban nyert megbékéltség (ez a kifejezés az ember oldaláról írja le ugyanazt a helyzetet, amit az anselmusi kiengesztelődés Isten

oldaláról mutat meg) világnézeti implikációit tekintjük át, melynek során azt vizsgáljuk, hogy mi is valójában a világra való igent-mondás – mint a gyakorlati teodicea *sine qua non*jának – szellemi feltétel-rendszere. A *kétszintes teremtés* misztériuma, illetve az *egy szükséges dolog* kapcsán a végesség és halál-probléma, valamint az értelem kérdéskörében vizsgálódunk (III. 3.). Végül a gyakorlati teodicea életére, annak két középponti mozzanatára – a bűnbocsánat elnyerésére és továbbadására – koncentrálunk, hogy az utolsó szó jogán afelé a misztérium felé forduljunk, melyben a valóság – az élet – eljut a nyelv tehetetlenségétől a Lélek hatalmáig (III. 4.).

Külön hangsúlyozzuk, mennyire fontos együtt szemlélni mindhárom rész hozadékát ahhoz, hogy egy *teljes szentháromságtani teodicea* jelenthesse az alapját egy olyan autentikus teodiceának, mely a mindennapokban az egyház tagjai számára meggyőzőnek, a kívülállók felé pedig feltétlenül hitelesnek bizonyul.

* * *

Őszintén hálás vagyok d.dr. Szűcs Ferenc professzor úrnak e dolgozat irányítására, valamint a doktoriskola vizsgáira szánt idejéért és kitüntető figyelméért.

Köszönetet mondok továbbá Varga László lelkipásztornak, aki írásaival és beszélgetéseivel főleg a sátán-probléma ágas-bogas kérdéseinek az átgondolására ösztökélt.

Diákjaim figyelmét is külön elismerés illeti, akik kérdéseikkel és megjegyzéseikkel e dolgozatban is szóhoz jutó bizonyos gondolatkörök kiforrásában voltak segítségemre.

Köszönöm munkahelyi vezetőm, a kolozsvári Református Tanárképző Kar dékánja, dr. Molnár János professzor úr készséges megértését, mellyel lehetővé tette, hogy e dolgozat megírásának ideje alatt a tanulmányi szabadság nyújtotta lehetőséggel éljek.

Hálára kötelez Hankó-Nagy Alpár-Csaba fiatal kollégám szorgos munkája, aki éjszakákba nyúlóan vesződött a teljes szöveg gondozásával és tördelésével.

Illesse köszönet a bázeli Ursula és Wener Siegrist-Kämpf házaspárt, akiknek vendégszeretete lehetővé tette, hogy 2002 nyarán a *bázeli, berni és genfi könyvtárakban* hetekig gyűjtsem és fénymásoljam a témában tájékozódásul, valamint a dolgozat tényleges alapanyagául szolgáló közel húszezer oldalt. Szeretetük és anyagi támogatásuk nélkül ez számomra kivitelezhetetlen lett volna!

Végül, de korántsem utolsó sorban, feleségemnek vagyok hálás, aki az említett másolási akció oroszlánrészét, valamint az irodalomjegyzék gépelését végezte; emellett munkám egész ideje alatt igyekezett a családi teendők alól felmenteni, azon kívül pedig jókedvével és szeretetével számtalanszor lendített tovább, ha munkám során – nem egyszer éppen a téma súlya és apóriái miatt – holtpontra jutottam. Gyermekeim is sokszor

voltak kénytelenek nélkülözni apai minőségemben; köszönöm megértésüket és a dolgozat előrehaladásáért tanúsított szeretetteljes együttszurkolásukat.

BEVEZETÉS

B 1. A teodicea és a szenvedés fogalma; a kérdéskör metamorfózisai

A *teodicea* kifejezés szóösszetétel, etimológiája szerint: *Theos+diké*. Diké a görög panteonban Zeusz és Themisz leányainak, a Hóráknak, az évszakok istennőinek egyike, aki két nővére – Eiréné, béke és Eunomia, jó törvény, törvényesség – társaságában, mint a jog, igazságosság, igazságszolgáltatás, bosszúállás istennője életteret biztosít az embereknek a zűrzavaros világban: békességet és rendet.¹² Az Újszövetségben a *diké* kifejezés három helyen fordul elő „isteni bosszúállás”, az Úrtól jövő „bűnhődés”, valamint az örök tűz „büntetése” jelentésekkel.¹³ Teológiai összefüggés-rendszerét mégis a Római levél fedi fel számunkra: Isten a hazug emberrel szemben *igaznak bizonyul* beszédében¹⁴; szintén Ő az, akik az emberek vagy a sátán rágalalmazásaival szemben megigazít, igaznak deklaráál – önnön ítélőszéke előtt.¹⁵ Isten alapvető tulajdonsága nem csupán az tehát, hogy önmagában „igaz”, hanem hogy a bűnös emberekhez való viszonyában ő maga nem más, mint „megigazító”. Kijelentése pedig nem valamely elvont *igazságról*, hanem magáról az *Igazról* szól.¹⁶

Theosz+diké – latinos formában teodicea – nem más tehát, mint egy szuszra ki-mondani, hogy Isten+jog, hogy Isten maga a jogosság és az igazság. Ez viszont korántsem jelentheti azt, hogy az alany és az állítmány helyzete megfordítható, hogy tehát az emberi mérték szerint megállapított igazság és jogosság maga volna, megszemélyesített formában, az Isten; nem jelentheti, hogy Isten istensége azon áll vagy bukik, hogy mennyiben felel meg az emberi igazság-mértéknek. Isten igazságának ilyenszerű emberi mérce alá állítása teljességgel idegen a Szentírás világától, és az európai gondolkodás történetében is hosszú ideig az is maradt. Meddig is? Egy viszonylag jól datálható szellemi erjedés kezdetéig, melyet „felvilágosodásnak” címkéztek merész zászlóvivői.

Tulajdonképpen értelemben vett teodiceáról, kérdésfelvetésének egész komplex metodikájával és rendszerével, csak a felvilágosodással beköszönt újkor eszmetörténetének keretében beszélhetünk. Az *egonak* a *cogito* aktusában történő kartéziánus önmegalapozása elindította az addigi, sokféleképpen értelmezett, de a szubjektum alapjait egységesen az Isten-ember relacionalitásban kereső szemléletmód egyeduralmának a

¹² Nem tekintik őket „igazi” isteneknek, inkább filozófusok agyszüleményeinek, akik szeretik a fontos, de elvont dolgokat szép ruhákba öltöztetni. Vö: Robert Graves: *A görög mítoszok*, I.180.

¹³ Csel 28,4; 2Thessz 1,9; Júd 7.

¹⁴ Róm 3,4: δικαιοθης εν τοις λογοις

¹⁵ Róm 8,33: θεος ο δικαιων

megdöntését, majd hitnek és értelemnek a *les lumières*-re még jellemző társuralkodása után, az előbbi fokozatosan kiszorította.

Ebben a teljesen új szellemi feltételrendszerben Gottfried Wilhelm Leibniz¹⁷ 1710-ben, Amszterdamban, francia nyelven megjelent munkája kódolja a korábbiakhoz képest másfajta problémafelvetést, mind nyelvi-terminológiai, mind pedig tartalmi vonatkozásban. A mű címe jelzi a kérdés alapvonalait, anélkül, hogy a szerző a téma kifejtése során egyetlen szóval is értelmezné a saját gyártmányú „teodicea” kifejezést, melyet sokan egyszerűen pszeudonimként értelmeztek, hisz az első kiadások nem tüntették fel az író nevét: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.¹⁸ Leibniz tehát a teodiceát Isten jóságáról, az ember szabadságáról és a gonosz eredetéről illetve valóságáról szóló átfogó teóriaként értelmezte.

Immanuel Kant teodiceáját részletesen is elemezzük majd; ő az a gondolkodó, aki az addigi elméleti megoldások torlaszait elhárította az útból, hisz teodiceája nem más, mint mindenféle Isten-mentési kísérlet kudarcának a bejelentése – ezért tisztelhetjük benne a gyakorlati teodicea Keresztelő Jánosát. Fogalom-meghatározása így szól: „A világ Alkotója legteljesebb bölcsességének a védelme azzal a váddal szemben, melyet az értelem a világban lévő céllellentétes dolgok miatt vele szemben felhoz.”

Egy kortárs teológus, Oelmüller definíciója pedig minden teodicea-eljárást egy olyan perként értelmez, melyben a vádló, a védő és a bíró ugyanaz az instancia: az emberi értelem. Ez a bíró tehát a procedúra végén a saját vádpontjait, mint megalapozatlankokat utasítja vissza.¹⁹

Napjaink másik neves vallásfilozófusa, Friedrich Hermanni, akihez még szintén visszatérünk, öt pontban exponálja a probléma-együttest: 1. Isten létezik, és erkölcsi értelemben tökéletes; 2. Isten mindenható és mindentudó; 3. Egy tökéletesen jóságos lény megakadályoz minden rosszat, amennyiben erre képes; 4. Egy mindenható lény képes minden rosszat megakadályozni, amennyiben akarja. Mégis: 5. A világ tele van a rossz megannyi változatával. Mi következik ebből?²⁰

¹⁶ Csel 22,14: Anániás Saulus-Pálhoz: „Atyáink Istene választott ki téged, hogy megismerd az ő akaratát, meglásd az Igazat...” (γνώσαι τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν τὸν δίκαιον)

¹⁷ Leibniz értelmezéséhez kitűnő bevezetőt nyújt magyarul Heller Ágnes: *Leibniz egzisztenciális metafizikája*.

¹⁸ „Teodicea. Esszé Isten igazságosságáról, az ember szabadságáról és a gonosz eredetéről.” A pszeudonim-feltételezést elfogadva azonban így is fordítható: “Esszé Teodiceától, az Isten igazságosságáról, stb.”

¹⁹ Idézi H.-G. Janssen: *Gott – Freiheit – Leid*, 2.

²⁰ Friedrich Hermanni: *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, 240sk.

A számtalan változatban kimódolt meghatározások sorában,²¹ melyek lényegében kivétel nélkül a fent jelzett konfliktust jelzik, idézzünk fel végül egy antik hangot. Epikurosz²² (mh. Kr. e. 271) klasszikus mondatfűzére, mely a filozófiai gondolkodás történetében először mutatja fel tételesen a csomót, az újkori Európában annak nyomán válíkat hivatkozási alappá, hogy Pierre Bayle felveszi híres *Történeti és kritikai szótár*ába, mely 1695 és 1697 között jelent meg, és nem véletlen, hogy ezekből az évekből datálódik Leibniz teodicea-terve is. Így hangzik:

„Isten vagy le akarja győzni a rosszat, de nem képes rá; vagy képes rá, de nem akarja; vagy nem is képes rá és nem is akarja; vagy képes is rá és akarja is. Ha akarja, és nem tudja, akkor gyenge, ami Istenhez semmiképp sem talál. Ha képes rá, de nem akarja, akkor viszont rosszféle, ami szintén idegen Istentől. Ha nem is akarja és nem is tudja, akkor egyszerre rosszakaratú és gyenge, tehát nem lehet Isten. Ha viszont akarja is, és képes is arra, hogy legyőzze a rosszat – hisz egyedül ez illő Őhöz –, akkor meg honnan jön a tengernyi gonosz, és miért nem számolja már fel?”²³

E között a felvezetés illetve az újkori és kortárs téma-meghatározás között látszólag nincs semmi különbség. Miért határkö mégis a XVII–XVIII. századforduló, és miért érvel több szerző is (Marquard, Oelmüller) amellett, hogy a teodicea kifejezést e korról beköszöntő időszak sajátos kérdésfelvetési módjának tartsuk fenn? Sparr pedig kiváló teodicea szöveggyűjteményét miért indítja a Leibniztől Nietzsche-ig terjedő korszakkal, hogy azt követően az érintettek teljes illusztris társaságát, Platónától Augustinuson és Aquinóin keresztül el egészen Luther Mártonig, mint ennek előtörténetét mutassa be?

²¹ Richard Swinburne egy ateista változatot közöl. *Providence and the Problem of Evil*, 7: “1. If there is a God, he is omnipotent and perfectly good. 2. A perfectly good being will never allow any morally bad state to occur if he can prevent it. 3. An omnipotent being can prevent the occurrence of all morally bad states. 4. There is at least one morally bad state. So (conclusion): There is no God.” Hasonlóképpen állítja fel már Aquinói (*Summa theologiae*, I.2,3) a maga *obiectio*it, amire aztán kimerítően válaszol. Az első így hangzik: “... si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Inveniretur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.” Idézi Thomas Schumacher: *Theodizee. Bedeutung und Anspruch eines Begriffs*, 28.

²² Vö. A.A. Long: *Hellenisztikus filozófia*. Epikurosz és az epikureizmus 28–101.

²³ Szinte valamennyi teodiceával foglalkozó szerző idézi. Itt: H.-G. Janssen i.m. 5; Jörg Eickhoff: *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung*, 17. Forrás: Epikur: *Fragmente über Götter und Götterverehrer*. Bevezető, fordítás, szerkesztés: O. Gion, Zürich/Stuttgart, 1968, 121-137. A kiemelt idézet: 136.

Janssen két pontban foglalja össze válaszát. Először is: a tulajdonképpeni teodicea-
aporia csakis a *mindenható* és *jóságos*, személyes Istent valló monoteizmus²⁴ talaján
jöhet létre, aki a világot *szabadságból és szabadságra teremti*. Bármely politeista, vagy
kifejezetten dualista vallásban értelmét veszíti a kérdés, nem is beszélve az Induson túli,
örök visszatérés vallásairól, vagy akár a kozmosz tökéletes, önmagában fennálló rendjét
és örökkévalóságát valló antik filozófiákról. Másodszor pedig, a teodicea abban a szel-
lemi térben állhat elő, melyet a nevezett hittétel magától értetődő voltának a megingása
generál.

Tegyük hozzá: a felvilágosodás probléma-kibomlásában e megingás okául két, jól
elkülöníthető mozzanatot nevezhetünk meg. Az egyiket (akár formális okként is említ-
hetjük) éppen az ész trónra jutása jelenti: nem lehet immár annak az ellenőrzése nélkül,
a hitnek minden más lehetőségre ὕπαγε σατανᾶ-t kiáltó radikalitásával, egy szuszra ki-
mondani, hogy Theos+diké. A másik (tartalmi-történelmi) ok tálcán kínálta magát az
1755. november elsején bekövetkezett lisszaboni földrengésben és annak harmincezer
áldozatában; az esemény nyilvánvalóan nem csupán a földet, hanem az európai ember
egész addigi gondolat-katedrálisát is megrengette.²⁵

Mi tehát a különbség a fordulópont előtt és után? Epikurosnál nyilvánvalóan nem
beszélhetünk monoteizmusról és annak kérdésessé válásáról, mint teodicea-generáló
kettős pólusról. Hisz nála nem valamely világot kormányzó értelem megismerése a ke-
zese a megnyugvásra jutott életnek, hanem ellenkezőleg, éppen annak a tagadása. Mivel
az istenek nem törődnek a világgal, az ember felszabadulhat szenvedése legfőbb okozó-

²⁴ A kérdésnek az iszlám teológiáján belüli kibontásához – ami monoteizmusa révén közel áll ugyan
annak zsidó és keresztyén párjához, ugyanakkor távol is fatalizmusra való hajlandósága révén, illetve, a
keresztyénséghez képest, a Szentháromság-perspektívával való gyökeres szembenállása okán – lásd: Eric
L. Ormsby: *Theodicy in Islamic Thought. The dispute over Al-Ghazali's 'Best of all possible Worlds'*. Az
iráni születésű al-Ghazzálí (Algazel; 1058–1111, ő az iszlám Aquinói-ja) vitatott alapmondata, Leibniz
előtt hatszáz esztendővel: “There is nothing in the divine omnipotence – *qudrah* – more wonderful than
this world in its perfection and wisdom.” I. m., 60. A zsidó vallásfilozófiai értelmezéshez: Olivier Lea-
man: *Evil and Suffering in Jewish Philosophy* (Jób, Philo, Saadya, Maimonides, Gersonides, Spinoza,
Mendelssohn, Cohen, Buber, A Holocaust-kérdéskör); Schalom Ben-Chorin: *Als Gott schwieg. Ein jüdi-
sches Credo*; Stephen R. Haynes, John K. Roth (ed.): *The Death of God Movement and the Holocaust*;
Harold M. Schulweis: *Evil and the Morality of God*; Buddhista értelmezéshez: Klaus Künkel: *Krankheit
und Leid in buddhistischer Deutung*. In: Manfred Oeming (Hrsg.): *Krankheit und Leid in der Sicht der
Religionen*.

²⁵ Vö. Horst Günther: *Das Erdbeben von Lissabon erschüttert die Meinungen und setzt das Denken
in Bewegung*. Egy túlélő beszámolójából idéz, 17: „Szörnyű látvány tárult elém minden irányból: férfiak,
asszonyok, gyermekek – van, akik még haláltusáját vívja, mások megcsontított testét vér és por fedi, hát-
borzongató hörgések és kiáltások hasítanak a légből megsokszorozva a leírhatatlan rettenetet.” Goethe:
Költészet és valóság. Európa, Budapest, 1982, 27: „Képzeltető a fiúcska (ő maga – V. S.B.) megrendülé-
se, ki minderről nem is egyszer hallott. Isten, ég és föld teremtője és megtartója, akit az első hitcikkely
magyarázata oly bölcsnek és irgalmasnak ábrázolt – Isten semmiképp sem mutatkozott atyainak, midőn
igazakat és hamisakat egyaránt átengedett a pusztulásnak.”

jától, az istenektől való félelemtől. Ugyanilyen derűs lélekkel búcsút mondhat a halálfélelemnek is, hisz e földi életet semmi sem követi. Menoikeuszhoz írott levelében ez áll: „A legborzasztóbb rossz, a halál, nem érint minket: amíg mi itt vagyunk, nincs itt a halál, amikor pedig megérkezik, már mi nem vagyunk itt.”²⁶

„Mindez – a késő antik filozófia keretében – nem egy teremtő Isten vádolása valamilyen válasz kicsikarásának a reményében, hanem egy olyan filozófia szkeptikus reakciója, mely egy közbelépő Istenről és egy jól rendezett, általa áthatott kozmoszról szóló mitikus vagy metafizikai beszédnek immár nem dől be, és amely e világ félelmetes árhullámai fölé próbálja nyújtani a nyakát.”²⁷

Hát Jób, és a Szentírás, valamint annak keretei között megmaradó teodicea? Vesünk egy pillantást Leibniz műve és a Jób könyve formai-szerkezeti elemeire! Az előbbi súlypontjait jól jelzi a filozófusnak a *Teodicea* előkészítéseként értelmezhető poémája, amelyet közvetlenül „szellemi barátnőjének”, az 1705. február 1-én 37 évesen elhunyt I. Frigyes porosz király feleségének, Sophie Charlottnak a halála után írt. A személyes veszteség fájalmát megszólaltató költeményben megtaláljuk a panaszt (1–9. versszakok), a vádat (10–14.), a védelmet, és a bírói döntést (28–29.).²⁸ Éppen úgy, mint Jób könyvében! Ez utóbbiban, és egyáltalán a Szentírásban és annak a szemléletrendszerében megmaradó teodiceákban nem egyszerűen Istennek az emberi értelem bírói széke elé történő citálásáról van szó. Sokkal inkább a háromszor Szent – akinek tisztaságához kétség sem fér, és amely tisztaság éppen abban áll, hogy ő maga bűnné és átokká lesz a bűnösért – és az éppoly kétségtelenül bűnös közötti per-beszédben kibomló, katartikus, megtisztító nyelveseményről van szó. Ez – Jóbhoz hasonlóan – annak az állításával, hogy a halandó nem birtokolja az Isten cselekvésének az alkotmányát és módszertanát, nem az ő királyi székének a megingatásához, hanem éppen megerősítéséhez járul hozzá: a kikutathatlanság szuverén szabadságának és dicsőségének szerves része. Éppen ebben van igaza Jóbnek barátaival szemben!

Jogos tehát a teodicea kérdésfelvetését valóban sajátosan újkori problémaként kezelni.²⁹

²⁶ Idézi Jünger: *Tod*, 18.

²⁷ H.-G. Janssen: i. m., 6.

²⁸ Vö. Nicolae Rambou: *Studiu introductiv* (Bevezető tanulmány). In: G.W. Leibniz: *Eseuri de teodicee*, 9.

²⁹ Bár Thomas Schumacher (*Theodizee. Bedeutung und Anspruch eines Begriffs*, 28.) Janssennel vitázva kevésbé látja élesnek a határvonalat; állítása szerint az istenkérdés mindig is az újkori értelemben vett teodicea határait súrolta.

A fogalom jelentéskörével kapcsolatban meg kell még jegyeznünk, hogy a névadó kifejezést, melyet Christian Wolff (1679–1754) munkássága tett széles körben elfogadottá, már ebben az időben egészen általános értelemben is használják, és: „a skolasztikus filozófiának azt az ágát jelöli, amely az ész természetes fényében vizsgálja Isten létének és mibenlétének kérdéseit”.³⁰ Ilyen értelmű használata inkább a katolikus gondolkodásban honos, mely a protestáns hagyománnyal ellentétben, kevésbé mondott le a természeti teológia lehetőségeiről, így a filozófiai tradíciót, annak részeként, inkább kiaknázza a teológia számára.

Mi megmaradunk a kifejezés előbbi, szorosabb értelemben vett jelentése mellett. Azon belül azonban már itt jelezzük azt a két, egyre inkább elváló jelentésszintet, amiről bővebben az ún. gyakorlati teodicea részben, a teória–praxis kapcsolat bemutatásában lesz szó. Röviden: A XX. század elejéig teodicea címén túlnyomórészt olyan elméleti konstrukciók születtek, melyek a gonosszal nem annyira mint rettenetes tapasztalati valósággal számoltak, melynek pusztítását egyéni és közösségi szinten kezelni kell, hanem sokkal inkább egy olyan katalizátor volt, mely alkalmas arra, hogy kiváltson egy egész sor gondolat–reakciót, hogy így *logikai* szinten biztosítható legyen *a világ teljes valóságának koherens szemlélete*, végül is a rend-egészbe simuló zavaró tényezőkkel együtt. Nem közvetlen támogatást nyújtott a szenvedőnek, hanem közvetített: a világot minduntalan azt elfogadásra méltó élettérként mutatta fel, melynek *egészében* fennálló értelme vitathatatlan – akkor is, ha az elszigetelten szemlélt események értelmetlennek látszanak.

Ezt a fajta minduntalan talpra álló, makacs optimizmust, mint egykor Leibnizét a lisszaboni földrengés, előbb irodalmi-filozófiai szinten kezdte ki az idő (Kronosz olykor Karamazov Iván vagy Nietzsche képét ölti), majd elsodorta az első világháború, aztán végképp füstbe vitte Auschwitz.

Ebben a helyzetben a teológiát ért kihívás immár nem arról szól, hogy bizonyos isteni attribútumokkal hogyan lehet úgy sakkozni, hogy minden szereplő (de legalább két-tő: jósága és mindenhatósága) a táblán maradjon, hanem hogy egyáltalán lehet-e még beszélni Istenről? Ismeretes, hogy Th. Adorno a versírással kapcsolatban mondta ki a holocaust után a maga *nem lehet-ét* (amit aztán árnyalt és revideált); ugyanennek a tagadásnak a túfokán kell átmennie a teológiának is, ha arról az Istenről akar hitelesen beszélni, aki csupa olyan dolgot tesz, ami embereknél lehetetlen.

³⁰ Turay Alfréd: *Istent kereső filozófusok (Teodicea)*, 5. Az itt zárójelbe tett cím is a teljes filozófiai istentant jelöli, érti a kifejezésen.

Ezek után, ha az ember lemondott arról, hogy a *mindenséget* otthonaként lássa, és sokkal szerényebben beírta azzal, hogy kialakítson a föld valamely térségében egy atom-arsenállal, törvényekkel, kultúrával védett terület, amely a maga csonka-egészsében legalább megbízható világot jelenthet, akkor 2001. szeptember 11-én ezt az ábrándot is a *Ground Zero*val tette egyenlővé a globális terrorizmus.

Mindezek fényében a teodicea mai meghatározása inkább úgy hangzik, hogy az nem más, mint a szellemi és történelmi kataklizmákban tájékozódási képességét veszített szenvedő ember számára nyújtott *tájékozódás-tudomány*.³¹

Ahol pedig mindez megmarad csupán filozófiai-etikai alapon, vagy éppen a vallás-fenomenológia módján Isten zárójelbe kerül³², ott a kérdés iránya száznyolcvan fokos fordulatot vesz, mivel a kérdezett egyedül és kizárólagosan az ember lesz: a *teodicea* helyét átveszi az *antropodicea*. Hogyan élhetne az ember, kérdezi az antropodicea, továbbra is mindazzal a széppel, jóval és az erőforrás mindazon tartalékával, amelyet korábban Istentől megkapott, legalábbis tőle elnyerhetőnek tudott – miután felmondott szolgáltatójának?

Továbbá – és ez a kortárs teodicea újabb lényeges aspektusa – a klasszikus akadémiai teodicea-kérdés ma ekképp artikulálódik: hogyan képes „ama fényes és hajnali csillagát”,³³ a nagy történeteket (Ricoeur: *les grands récits*) szem elől tévesztő ember a maga életének és egyáltalán a világnak irányt, célt és értelmet tulajdonítani. Max Weber szavaival élve, a teodiceának ma arra kell válaszolnia, hogy „amennyiben a világnak, mint egésznek, és az életnek különösképpen rendelkeznie kell valamilyen értelemmel – mi legyen az, és hogyan kell a világnak kinéznie, hogy annak megfeleljen?”³⁴

De mit is jelent a *szenvedés*, ami miatt Istent az emberi értelem a vádlottak padjára ülteti? A szenvedés meghatározása éppen olyan nehéz, pontos és végérvényes definíciója pedig éppoly lehetetlen, mint arra a kérdésre válaszolni, hogy kicsoda az ember? Ha az ember lényegi magva az *akarat*, ahogyan azt Schopenhauer érti – az akarat, mely már az anyagi világban is el van rejtve, és aminek tulajdoníthatóan minden atom, minden test tör valami felé, mint mágnesű az Északi-sark irányába – akkor a szenvedés nem

³¹ Jörg Eickhoff: *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung*, 16: „Orientierungswissen.”

³² Vö. Mezei Balázs Husserl-értelmezésének a címével: *Zárójelbe tett Isten*.

³³ Jel 22,16.

³⁴ Carl-Friedrich Geyer: *Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation*, 11.

más, mint ennek az *életre törő akaratnak* akadályoztatása, és e törekvés lendületének megtörése, valamint e kudarc személyes megélése. Pszichológiai kifejezéssel élve, maga a *frusztráció*, amihez az ember esetében csak tetéz ennek a *tudata*, mely valóban *szenvedéssé* teszi a pusztá *fájdalmat* – az anyagi, vagy állati világ megtört akaratával ellentétben, amelynek vak és tudattalan a törekvése. „Az élni akarásnak ez a nyugtalan, határtalan, de mindig akadályozott törekvése, amely sohasem tud teljességre jutni, ez a szenvedés.”³⁵

Ez a perspektíva az embert a maga természeti-tudatos mivoltában határozza meg, fizikai, pszichikai és intellektuális-szellemi lényként. Eszerint a szenvedés formái is, attól függően, hogy létezése melyik aspektusában szenved el az elemi szükséglet, az akadályoztatást, a csalódást, a be-nem-teljesedés tapasztalatát, lehetnek *fizikai, pszichikai és szellemi szenvedések*.

Az elsőhöz sorolható minden közvetlen, testi, „állati” fájdalom, az éhség és szomjúság-érzéstől kezdve addig a pusztításig, amit a szervezet malformációja, vagy betegsége, fegyver vagy éppen természeti csapás okozhat.

A második típus bizonyos szinten már az állatvilágban is megfigyelhető, de a maga teljes, sokszor átláthatatlan komplexitásában igazán az emberre jellemző: pszichikai világának teljes skáláján a szenvedés formái a kiváltó okok, vagy a fájdalom intenzitása szerint immár csak iskolás módon különíthetők el – legtöbbször az egyén önmagához, hivatásához, szeretteihez, a társadalomhoz való viszonyainak zavaraiaként jelentkeznek – : valójában a személyiség misztériumába torkollnak.

A szenvedés harmadik válfaja kizárólag az ember sajátja, és azon a szinten jelentkezik, ahol az ember saját létezésére kérdez rá: eredetére, céljára, élete értelmére, a halál misztériumára. És akkor még nem is beszéltünk, általában az alkotás, sajátosan pedig a művészi alkotás gyötrelmeiről, mely valamennyi szenvedés-formával összefügg... Az elsőtől ez utóbbi felé haladva, ahogyan nő a kérdés-egész bonyolultsága, és ahogyan a szenvedés egyre inkább a megragadhatatlan imponderábilák homályába vész, egyre nehezebbnek és kilátástalanabbnak tűnik a gyógyír utáni hajsza. Ez annál is inkább így van, mivel nem áll rendelkezésünkre semmiféle „passió-méter”, melynek segítségével a szenvedés nagysága, annak *külső oka* szerint, objektív mértékegységek mentén megál-

³⁵ Imre Lajos: *A szenvedés kérdése*, 44. Arthur Schopenhauer idézett helye: *Welt als Wille und Vorstellung*. Berlin 1859. I/II.23§. 117–118. Magyarul: *A világ mint akarat és képzet*. A pesszimista filozófus, aki a Leibniz és Hegel-féle optimizmus ellenpárja, magát az embert is csupán az ősi, vak akarat megnyilvánulásának tekinti: „...ám ennek az embernek a döntése, hogy miért követte ezeket a motívumokat,

lapítható volna; mert ennek a csodaszerkezetnek ugyanakkor a *belső okot*, magát az egyes embert is figyelembe kellene vennie, megragadhatatlan szubjektivitásának minden rezdülésével. Mert „a szenvedés mindig akkora, amekkorának a szenvedő érzi, s azt nem lehet ennél kisebbé tenni”.³⁶ Ugyan mit tartanánk egy olyan orvosról, aki szörnyűséges fájdalmára panaszkodó betegét azzal utasítaná el, hogy „maga ezt csak úgy érzi”?!

A bibliai szemlélet az ember említett testi, pszichikai és szellemi-intellektuális aspektusai mellett egy negyedik vonatkozásról is tud, a legfontosabbról, melynek alárendeli az előbbieket is: az ember Isten előtt álló lény. Az ember *coram Deo* dimenziója a teremtmény végső célját nem valamilyen vak életösztön célratörésében és e cél elérésében látja, hanem e teremtmény megvalósult szeretet-kommúniójában Teremtőjével és mindazokkal, akikkel együtt részes a teremtés csodájában; ez az üdvösség. Ez a szempont azonban átértékeli a szenvedésről és egyáltalán a rosszról való gondolkodásunkat is. Augustinus szavaival, rossz az, ami árt – *id quod nocet*. Ami „létrontást” (Hamvas Béla) eredményez. Ez már több, ez már más, mint a „vak akarat” önkibontakozásának az akadályozása. „A gátlástalan életszomjúság – írja Hamvas – az embernek nem eredeti magatartása, hanem azért keletkezett, mert valamit, ami ennél fontosabb, elveszített”.³⁷ Amennyiben az emberi törekvés főcélja immár arra irányul, amit elveszített (és ami sosem volt maradéktalanul az ember sajátja), tehát az *egy szükséges dologra*, akkor ennek kettős következménye lesz: a nevezett hármasszintű antropológiai szinten jelentkező szenvedések, ebben a célirányultságban „már nem úgy fájnak”, mint e perspektíva hiányában.³⁸ Ugyanakkor e megnyílt új szinten, melyen a gyógyulást reméljük megtalálni, paradox módon sajátos szenvedés-formákba ütközünk: a hit harca; a szeretetközösség megtartásának vágya és e vágy ismételt megghiúsulásának a kudarca; a kívánság, mely átokká lenne inkább testvérei üdvösségéért; a tehetetlenség, mikor azt kérdik a gúnyolódók, hol van a te Istened; amikor ez az Isten is – úgy érzed – hallgat; az alapok megintgásának és „a lélek sötét éjszakájának” sivatagos tapasztalata; saját árulásaid felvállalásának a gyötrelme; a *bocsáss meg* kimondása; az ó-ember megfeszítettetése – nos, mindez a sajátos, semmi máshoz nem hasonlítható szenvedések forrásává lehet. Ám furcsamód

belőlük (a körülményekből) nem magyarázható: az akaratból ered, melynek jelensége az illető.” Vö. Bibliográfia, 184.

³⁶ Imre Lajos: i. m., 57.

³⁷ *Scientia Sacra III.*, 9.

³⁸ Külön disszertáció tárgya lehetne az „akkor hogyan fáj?” kérdésre válaszolni, és a szenvedés e cél-tól jövő átszíneződésének, metamorfózisának a fenomenológiai leírását nyújtani – itt eltekintünk tőle, de helyenként utalunk majd rá.

– erről beszél az Írás, erről a szent életű keresztet hordozók – az ilyen szenvedés gyógyítja az összes többit...

A bibliai fogalmakat tekintve³⁹, azt találjuk, hogy az Ószövetségnek nincs külön szava a szenvedésre, annak inkább egyes megnyilvánulásait jelöli. Az ענה (*anah*) gyök jelentése „meghajlottnak, elnyomottnak, szerencsétlennek, megalázottnak lenni”⁴⁰. A חלה (*khalah*) jelentés-tartománya „gyengének, betegnek lenni”; általában a betegségből következő gyengeségre utal.⁴¹ A harmadik ide sorolható kifejezés a חמל (*khamal*) „szánalmat érezni” jelentéssel. Az ember–ember kapcsolatban ennek hiánya ítéletet és büntetést, és az ennek megfelelő rosszat jelenti, Isten és ember kapcsolatában viszont általában pozitív értelmű, és az ő irgalmasságára utal⁴², de emberek által véghezvitt ítéletét is jelentheti.⁴³

Az Újszövetség terminusai – pascw, sumpascw, paqoj, paqhtoj – a szenvedés, együttsszenvedés, szerencsétlenség, szenvedésnek való alávetettség értelmében írják körül mindenekelőtt Krisztus megalázódását „egészen a keresztfának haláláig”, valamint a szorongattatásoknak kitett gyülekezet „részesedését” ebből a szenvedésből. A Krisztus szenvedése a mennyei *kell* szerint történik⁴⁴, a tanítványoké beépül Krisztus földi testének szenvedésébe.⁴⁵ Ez a szenvedés sohasem abszurd: egyrészt az el nem vett „tövis”, az erőtlenség a nagyobb és más természetű erő forrásvidéke lesz⁴⁶; másrészt pedig diakóniát⁴⁷ jelent a világ felé, ugyanakkor meghaladja mindig a Krisztus doxaja, melyhez képest ez a szenvedés, bármilyen apokaliptikus méreteket is öltön, csupán „pillanatnyi és könnyű”.⁴⁸ Ez az eszkatológikus dicsőség már itt megcsillan a Krisztusért, Krisztus szerint és Krisztussal szenvedőkön; a megkövezett István arcát ellenségei is olyanak látják, mint egy angyalét.⁴⁹

³⁹ Kozma Zsolt (szerk.): *Bibliai fogalmi szókönyv*, továbbá: Jenni/Westermann: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* megfelelő szócikkei, valamint: Fodor Ferenc: *A szenvedés ószövetségi értelmezése*. Doktori disszertáció, kézirat, 47, 54 sk.

⁴⁰ 2Móz 10,3: „Meddig nem akarod még magadat megalázni én előttem?” Ugyanez az ige piélben: megkínózni. Vö. Bírák 16,5: „...hogy megkínózzuk és megkötözzük őt.”

⁴¹ Bír 16,7: Sámson *elgyengül* és olyan lesz, mint más ember.

⁴² Jóel 2,18: Az Úr buzgó szeretete kegyelmezett meg népének.

⁴³ 1Sám 15,3: Isten Sault az amálekíták ellen küldi, hogy senkit se kíméljen.

⁴⁴ Lk 24,26.

⁴⁵ 1Kor 12,26.

⁴⁶ 2Kor 12,9.

⁴⁷ 2Kor 11,23.

⁴⁸ 2Kor 4,17.

⁴⁹ ApCsel 6,15.

Az Újszövetségben (akár az Óban) rendszeres formában nem találunk sem szenvedés-teóriát, sem szorosabb értelemben vett teodicea-kérdést. Ennek talán formai oka, hogy arról az antropocentrikus gondolkodásról, mely az újkor sajátja, és amely lényeges szempontja a klasszikus teodiceáknak, itt nyilván még szó sem lehet. A tartalmi ok lényegesebb: a Krisztus szenvedése az evangélium igazi botránkozása és nem általában a végesség alá rekesztett teremtmény nyomorúsága.

Jézus – éppen úgy, mint annak idején Jób könyvének szemlélete – megtöri azt a hagyományos gondolkodást, mely minden szenvedést az Isten és ember között is érvényes *talio*-gondolattal, a bűn-büntetés értelmezési sémájával magyaráz. A vakon született történetében nem a betegség okára, hanem céljára néz: „Nem ő vétkezett, nem is a szülei, hanem azért van ez így, hogy nyilvánvalóvá legyenek rajta Isten cselekedetei.”⁵⁰

A vitában, melyre Siloám tornyának leomlása és emberélet-pusztítása ad okot, Jézus szintén elhárítja a gondolatot, hogy az áldozatok bűnösebbek lettek volna másoknál. Ezt az esetet, mint bármely tragédiát, nem a holtakról, és nem is a gondviselés valamint a szabad akarat artikulációjának titokzatos módjáról szóló tanításként, hanem az élőknek szóló *eszkatológikus jel*ként kell felfogni: „...ha meg nem tértek, mindnyájan ugyanúgy vesztek el.”⁵¹ Ahogyan ugyancsak e fejezetben Jézus arra sem ad választ, hogy sokan vagy kevesen üdvözülnek-e; ehelyett arra inti a kíváncsiskodókat, hogy “igyekezzenek.”⁵²

A hamis bíró példázatában az Istennél igazát kereső ember örök kérdése ez: „Van-e igazság az égben?” Az embernél igazát kereső Isten kérdése viszont másképp hangzik: „...az Emberfia talál-e hitet a földön?”⁵³

B 2. Teodicea-történet dióhéjban

Annak érdekében, hogy a kortárs teodicea-diskurzus a maga háttérmélységébe egyáltalán elhelyezhető legyen, elengedhetetlennek tartjuk e kérdéskör teológiai és filozófiai referenciáinak rövid bemutatását.⁵⁴

⁵⁰ Jn 9,3.

⁵¹ Lk 13,5.

⁵² Lk 13,24.

⁵³ Lk 18,8.

⁵⁴ Teszem ezt az eredetiség igénye nélkül, eszmetörténeti tények és adatok bemutatására szorítkozva, miközben nagyrészt Walter Sparr: *Leiden – Erfahrung und Denken* c. munkájára támaszkodom. Platónról: 141–163.

B 2.1. Platón (Kr. e. 428–348).

A görög gondolkodásban a Kr. e. VI. században megindult gyökeres átalakulási folyamat általános jellemzője, hogy a mitologikus hagyományon való tájékozódást egyre inkább felváltja a világ értelmi megragadásának igénye. Ez a törekvés a valóságra mint *egészre* irányul, és annak ősalapja, *arkhéja* után kérdez. A görög – és ennek közvetítésével az egész európai – gondolkodás számára két olyan központi jelentőségű fogalom kristályosodik ki, melynek hatása alól a kortárs gondolkodó sem képes teljes mértékben kivonni magát: a *physis* és a *kosmos*. Az első azt jelenti, hogy a világa maga inherens erői és törvényei szerint bontakozik ki és áll fönn; a második pedig azt a szemléletmódot sűríti, hogy a mindenség egy olyan teljes egész, mely a maga rendjében és szépségében tökéletes. A görög természetfilozófia olyan értelemben *kozmeteológia*, hogy a *physis* az *isteni (to theion)* megjelenési módjának tekintik.

Hadd jelezzünk már itt egy döntő különbséget, amit majd ehhez képest a kereszténység felmutat: ott a világ-egész szintén igen jó, de a bűn miatt bukott valóság, melynek megoldása az új teremtés. Az új teremtés majdani dicsőségét és tökélyét a jelen aiónban viszont nem egy materiális, hanem egy spirituális valóság hivatott elővételezve kiábrázolni és felmutatni: elsődlegesen nem a kozmosz, vagy annak valamely része, hanem a Krisztus földi teste kell, hogy betöltse ezt a szolgálatot, mégpedig „úgy, hogy azon ne legyen szeplő, vagy sömörögzés, vagy valami afféle”.⁵⁵

A görög gondolkodás teodicea-problémája olymódon merül fel, tehát, hogy tudatosul a nyilvánvaló ellentét az *egész* tökéletessége, és a *rész*, jelen esetben a világ, a pólisz és az ember olyan tapasztalati árnyoldalai között, melyek semmiképp sem értelmezhetők a kozmosz rendjének tükröződéseként, vagy e rend közvetlen részei gyanánt. A *kakon*, mely a rossz valamennyi formáját jelzi, nem más, mint az a valóság, mely kérdésessé teszi a világ kozmosz-karakterének nagyszabású látomását.

A kérdéssel olyan látnokokat követően, mint *Aiszkülosz*, *Homérosz* vagy *Szophoklész*, a preszokratikus gondolkodók kezdtek elmélyülten foglalkozni. *Parmenidész* (540–480) áthidalhatatlannak látja a Lét változhatatlan és örök világa, valamint a véges és változó világ látszatjelensége közötti ellentétet.⁵⁶ *Herakleitosz* már a jó-rossz és egyáltalán minden ellentét összejátszásának teremtő harmóniájáról beszél: „Istennek minden szép és jó és igaz. Csak az emberek tartanak bizonyos dolgokat helyesnek, másokat

⁵⁵ Ef 5,27. Károli.

⁵⁶ Buddha (560–480) kortársa volt; meglepő mégis a buddhista *maya*-felfogással való hasonlóság (a világ, mint *látszat*).

helytelenek.” *Empedoklész* az orfikus-püthagoreus hagyományban honos lélekvándorlás gondolatával próbálja magyarázni a szenvedés igazságosságát, tehát azt a léleknek egy korábbi létmódjában elkövetett bűnök büntetéseként fogja föl. *Démokritosz* mechanisztikus-materialisztikus emberszemléletében viszont ilyesmiről (egyáltalán a túlélő lélekről) szó sem lehet: mindenki a maga szenvedéseinek az okozója akkor, amikor cselekvésében elveszíti a mértéket.

Az V. századnak a *polis* világában jelentkező kríziseire kísérelnek meg válaszolni a *szofisták*, akik egy retorikai-gyakorlati életművészettel próbálnak a különböző emberi, egzisztenciális és politikai kihívások sodrában talpon maradni. Állításuk szerint a jónak és a rossznak semmiféle általános érvényű mértéke nem állapítható meg. Ily módon nem marad más megoldás, mint – *Protagorász* szavával – kijelenteni: „Az ember minden dolgok mértéke.” Vitatják, hogy a társadalmi és politikai élet örökérvényű, a természetből (*physei*) adódó szabályok kibontakozása volna (hisz hányféle *polis* van!) – ezzel szemben az egyén jogait és szabadságát hangoztatják.

Ilyen előzmények után, Platón – mesterének *Szókratész*nek bírálatát, valamint a lélekben megszólaló *daimónia*-gondolatát követve, a szofisták önkényeskedésre hajló relativizmusával szemben – kijelenti: jóllehet az ember lelke (*pszükhé*) minden megismerés *helye*, de nem a *mértéke*: „Minden dolog mértéke pedig elsősorban az isten lehet számunkra, sokkal inkább, mint akármelyik ember, pedig ezt tartják sokan”.⁵⁷ Szembe száll azzal a hagyománnyal, mely szerint az istenek, sőt az isten viszonya az emberekhez kétértelmű és ellentmondásos: „dodonai”, amint az a látnokok beszédében is sokszor megnyilvánul (a királynőt megölni nem kell féljetelek...). A Törvényekben, ahol először fordul elő a *teologia* kifejezés, ugyanúgy egy szabályos filozófiai *istenbizonyítási* eljárás, állítja, hogy isten gondoskodik erről a világról, mégpedig bölcsen és igazságosan, és hogy a jó fölülmaradása pillanatig sem lehet kétséges: „...ha az égnek és mindennek, amit magában foglal, egész pályája és keringése az ész mozgásához, körforgásához és következtetéseihez hasonló természetű és ezekkel rokon, akkor világos, hogy a legjobb lélek gondoskodik az egész világról, és ő vezeti azt ezen az úton.”⁵⁸

Platónnál is lényeges motívum a rész és az egész viszonya (melynek lehetőségeit – jellemző módon – az Újszövetségben Pál nem kozmológiai, és nem is általános értelmű

⁵⁷ Törvények 716c. Ford. Kövendi Dénes. A Platón-szövegeket a következő kiadás alapján idézzük: *Platón összes művei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. Itt: III. 614.

⁵⁸ Törvények 897c.

társadalmi, hanem ekléziológiai összefüggésben aknázza ki). A szofistákkal szemben állítja, hogy bármely ésszerű szemlélet megalapozását csak az *összekapcsolás* aktusa teremtheti meg: a részt (*merosz*) együtt kell látni a többi résszel, az egyeset a sokkal, mégpedig az egészben (*pan*).

„Győzzük meg érvekkel ezt az ifjút arról – mondja az athéni –, hogy az, aki a mindenségről gondoskodik, mindent az egésznek jóléte és tökéletessége kedvéért rakott össze szép rendbe, s e nagy egésznek minden része is lehetőleg azt cselekszi és szenved, ami őt megilleti. E részek mindegyikének élére vezetők vannak rendelve, akik cselekvésüket és szenvedésüket a legkisebb részletig irányítják, s így a megosztást a legvégső határig a legtökéletesebben keresztülviszik. Ezek közül egy rész a tied is, szerencsétlen, s ez, bármennyire parány is, az egészre vonatkozik, és ahhoz igazodik. Előtted azonban rejtve van, hogy minden keletkezés ama nagy egész kedvéért történik, hogy a mindenség alapjául szolgáló lényeg virágozzék; tehát nem teérted van a mindenség, hanem te vagy őérette. Hiszen minden orvos és minden mesterember az egész kedvéért csinál mindent...”⁵⁹

Majd filozófusunk a botránkozás okát, mely számunkra a 73. és más zsoltárokból olyannyira ismerős, szintén az egészre való utalással hárítja el:

„Ugyanez érvényes azokra is, akiknek gaztetteik ellenére alacsony sorsból magasba emelkedését látva, azt hitted, hogy nyomorultakból boldogokká lettek, és az ő sorsukban, mint tükörben – úgy vélted – megpillantottad az istenek egyetemes nemtörődömségét, mert nem látod a részeknek egy célra való összeműködését, hogyan járulnak a nagy egészhez. Hogy is gondolhatod, te vakmerő, hogy nem kell felismerned ezt az egyetemes összefüggést? Ha valaki ezt nem ismeri fel, halvány fogalma sem lehet az életről, hogy miben áll annak boldogsága és boldogtalansága.”⁶⁰

Honnan akkor a rossz? A részek egymással való, az egész céljának nem megfelelő versengéséből, ebből a „diszfunkcionális konkurenciából” (Sparn), mely megzavarja a jó rendet a poliszon belül éppen úgy, mint az egyes emberben. Ez a rend ugyanis nem adottság, hanem feladat. A közösségben ez a feladat akkor vall kudarcot, ha alkalmatlan, zsarnoki a vezetés. Az emberben pedig akkor, ha a lélek „alsó része”, ahol az ösz-

⁵⁹ Törvények 903c.

⁶⁰ Törvények 905 b.c.

tön kívánsága honol (*epithümia*), fellázad a középső, az akaratérőt hordozó rész ellen, és a felső rész integrálóját, értelmes akaratával (*logistikon*) szembeeszegetül.

Meg kell jegyeznünk még, hogy Platón minden mitológiátlanítási kísérlete (nincs új a nap alatt jahvistától – Bultmannig) ellenére, fiziofiai-logikai fogalmakra váltva ugyan a képeket, mégis sok mindent megőriz annak a világnak a látásmódjából, mely ellen fellépett. „A világ, mint látszat” gondolatkör abban a – filozófus-császárhoz⁶¹ meglehetősen illő – gesztusban gyökerezik, mellyel Platón kijelöli a világ helyét, mégpedig a „tisztá létezők” (*ontós on*), valamint az „egyáltalán nem létezők” (*ontós mé on*) közötti völgyoszorosban. Innen, hogy a világ dolgait nem tekinti közvetlenül valóságosaknak, hanem csak az örök öskép múlandó tükröződéseinek. Ennek megfelelően az igaz evilági szenvedései, azé a léleké tehát, aki visszaemlékszik mennyei eredetére és az istenihez hasonló voltára – tűnő látszat csupán.

Hasonlóképpen, a korábbi gondolkodásmód lenyomatai köszönnek vissza Platón antropológiájában. Az *Államban* mítoszként kezeli Armeniosz fiának elbeszélését a halottról, mely „tizenkét napos hullá létére fölébredt”,⁶² és akit az égi bírák azzal a feladattal küldtek vissza a földre, hogy tudtul adja az ítélet lefolyását: a halottak tetteiket hátukon cipelve térnek vissza – ki tisztán, ki szennyesen – a földre, örök körforgásban. „A szakadatlanul visszaérkező lelkek azt az érzést keltették benne, mint ha hosszú vándorlás után jönnének oda...” E mítoszról viszont kijelenti: „minket is megmenthet, ha hallgatunk rá”; igaz, nem annyira a lelkek körforgását, mint inkább a lélek *halhatatlanságának* a tételét hangsúlyozza végső tanulságként.

A jó dominanciájának kétségtelen hite ellenére is azonban, antropológiája mellett teológiájában is hangot kap a perzsa hatást mutató dualista szemlélet. Az athéni a csillagos ég igazgatásában megnyilatkozó erőkről oktatja Kleiniaszt. „De egy lélek-e, vagy több? Több. Én fogok felelni helyettetek. Legalábbis kettőt kell feltennünk: egyet, amely a jónak okozója, s egy másikat, mely az ellenkezőjét képes előidézni.”⁶³

A világ megformálása azonban – a szabálytalan és kaotikus adottság rendbe hozása, nem teremtés tehát, hisz ez a kifejezés csupán a Biblia *ex nihilo* módján, a DBR által Teremtőt illeti – kétségtelenül a jó okozójának tulajdonítható, olymódon, hogy a világ eredetének az oka is ebben a jóságban lelhető föl: „Mondjuk el, tehát, mi okból formálta meg a keletkezést s ezt a mindenséget az alkotó. Jó ő, a jósággal pedig nem fér össze

⁶¹ A.E. Taylor: *Platón*. Ford. Bárány István, Betegh Gábor. „Az egész európai filozófiatörténet nem más, mint lábjegyzet Platónhoz.”

⁶² Az állam. Ford. Szabó Miklós. 614b – 621d.

⁶³ Törvények 896 e.

soha semmi irigység, semmi tekintetben; ennek híjával lévén azt akarta, hogy minden a lehető leghasonlóbb legyen öhozzá.”⁶⁴

Noha ez a fejezet nem kíván több lenni a források „narratív jelzésénél”, Platónnál azért időztünk hosszabban, mert egyrészt legtöbbször kiesik a teodicea-kérdés keretében szemléleti alapokon történő megközelítésének a látóteréből; másrészt viszont tanulságos felfigyelni arra, hogy az a három alapvető értelmezési keret, melyről a filozófus beszél, mindmáig meghatározza a kérdés tárgyalásmódjának nagy tradícióit. Nála már jelen van a *dualisztikus modell* éppúgy, mint a nem rendeltetésének megfelelően használt *szabad akarat* a maga pszichológiai-antropológiai háttérével, valamint a „*beta-golás*”-gondolat, melynek értelmében végső soron minden a kozmosz egészének harmóniáját szolgálja.

B 2.2. Augustinus (354–430)

A latin teológia atyja és mestere egész életében testében-lelkében, intellektusában és zsigereiben a gonosszal viaskodott. A Platónnál már említett három elem nála is alapmotívummá lesz a gonosz misztériumának megértéséért folytatott küzdelemben. Azt a rend-gondolatot, melyet az antik világ a kozmoszra vonatkoztatott, ő kiterjeszti a történelemben hol rejtetten, hol nyilvánvalóbban végighúzódo más minőségű eseménysorra: a különösképpen isteni felügyelet alatt álló üdvtörténetre. A *Contra Fortunatum* vitairatában mondja ki alaptételét, melynek értelmében (mint majd Aquinóinál, Kálvinnál, stb.) minden rossz bűn (*peccatum*) vagy büntetés (*poena*).

Az egyházatya „teodiceájában” irodalmi előzményekre bőven támaszkodhat. Elég, ha csak Tertullianusra (160–225) utalunk, aki *Markion ellen* 208 körül hatalmas vitairatot produkál: „Érvelésetek csontjai – írja – amiken rágódtok, ezek: ‘Ha Isten jó, tudja a jövőt, és a rosszat el tudja háritani; miért tűrte el, hogy az ember, még hozzá az ő képe és hasonlatossága, sőt valósága, a lelkét tekintve lesüllyedjen a törvény iránti engedelmességből a halálba az ördög megkörményezése folytán? Ha ugyanis jó, aki nem akarja ily dolog megtörténtét, és előrelátó, aki a jövendőt ismeri, és hatalmas, aki azt megakadályozhatja, semmiképp sem történhetett volna, hogy az isteni felség e három feltétele alapján ne válhatott volna az lehetetlenné. Ha megtörtént, akkor viszont kizárt, hogy az Istenről hinnünk kellene: jó, előrelátó, hatalmas, már pedig, amennyiben semmi ilyen nem történt volna meg, akkor lenne ilyen az Isten, vagyis jó, előrelátó, hatalmas,

⁶⁴ Timaios 30 a. Kövendi Dénes fordítása.

amennyiben mégis, azért, mert nem ilyen az Isten”⁶⁵. Tertullianus azzal utasítja el Markion Istenét, hogy az „ésszerűtlenül jó”. A keresztyének Istenében viszont együtt van az ésszerűség és a jóság. Vetélytársát – igazi rétorhoz méltóan – így figyelmezteti: „Csak aztán, euxinuszi, nehogy olyan vadat hozz a világra, ami a filozófusoknak elfogadhatóbb, mint a keresztyéneknek!”⁶⁶ (Bárki megszívlelheti, főképp a teodicea-kutatók!)

Mindazáltal az ügyvéd Tertullianus számára nyilvánvaló, hogy az ember akarata – mely „a döntés teljes szabadságára mindkét irányban képességet kapott” – tehető felelőssé minden rosszért.

Ezen a nyomon halad Augustinus is. Nála a gonosz, mint *bűn* az ember szabadságában gyökerezik, amellyel való visszaélést Isten nem akarja, csupán megengedi: nincs az akaratán kívül az, ami akarata ellenére történik. A gonosz lényege léthiány, a jó hiánya: *privatio boni*. Minden szörnyűsége ellenére is azonban, nem érheti el azt, hogy akár a maga istentelen eszközeivel is ne az Isten ügyét szolgálja. Minderről részletesebben azonban nem ezen a helyen, hanem az első fejezet keretén belül szólunk.

B 2.3. Aquinói Tamás (1225-1274)

A patrisztikus kort követően teljesen új helyzetben folyt a teológiai munka. Ha korábban az egyház tanítása szembeállt az egyházon kívüli filozófiával, akkor ettől kezdve a teológia az egyházon belül értékesíteni igyekezett „Egyiptom aranyát”: az egykori ellenfélnek minden (nem csupán „a kijelentés mérlegén”) pozitívnak minősülő felismerését vagy fogalmi és módszertani arzenálját egyre inkább igénybe vette. Témánk keretében ezt az átmenetet – a teológia és filozófia szintézisére való törekvést – kitűnően jelzi Boetiusnak, a gót Theodorik király kancellárjának (mh. 525) *De consolatio philosophiae* c. munkája, melyet a siralomházban, kivégzésére várva vetett papírra.⁶⁷ Híres kérdése így hangzik: “Si quidem deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?”⁶⁸

⁶⁵ In: *Tertullianus művei*. Markion ellen, II.5. 529.

⁶⁶ I. m., I.1. 490.

⁶⁷ Magyarul: *A filozófia vigasztalása*. Részletes elemzése a teodicea-kérdés összefüggésében: Thomas Schumacher: *Theodizee*. Különösen a harmadik fejezet: *Das Gute oder der Trost der Philosophie*, 109–186. Boetius azonban a filozófia vigasztalását nem a vallás vigasztalása ellenébe választja; sokkal inkább annak filozófiai kifejeződése.

⁶⁸ I. m., 114. Boetius kérdésfelvetésének jelentőségéről 115.: „Die Theodizeefrage, die bedeutet, wegen der Existenz des Bösen in der Welt die Qualität der Gründe für die Weltenstehung und somit zuletzt die *ratio dei* in Zweifel zu ziehen, wird, vielleicht erstmals für das Denken im Abendland, greifbar.”

Az említett szintézis a „tekintélyek” (Biblia és egyházatyák) valamint az „alapok” (filozófusok) között olyan nagyhatású középkori gondolkodónál teljesebb ki, mint *Canterbury Anselmus*, vagy *Petrus Abelardus*; e folyamat betetőzőjét és nagy rendszerőjét azonban mindenekelőtt Aquinói Tamásban⁶⁹ tisztelhetjük, aki egész teológiájában, így a rosszról való tanításában is, két mester – Augustinus és Arisztotelész – nyomdokain halad.

Meghökkenítő módon azonban, ő a hagyományos „hirtelen benyomást”, a rossz azonnali tapasztalatából fakadó általános véleményt, miszerint a rossz valósága Isten tagadása felé mutat, éppen az ellenkező oldalára fordítja, amikor kijelenti, hogy a rossz létének állításából a jó „értékrend” fennállása, ebből pedig Isten léte következik:

„...ha létezik a rossz, akkor Isten is létezik. Mert nem lehetne szó a rosszról, ha a jónak a rendje, amelynek a rossz megcsorbítója, fel lenne függesztve; ez a rend viszont nem állhatna fenn Isten nélkül.”⁷⁰

A gonosz eredetének és lényegének kérdésével az „angyali doktor” több munkájában is tétélesen foglalkozik. A *Summa contra gentiles*-ben (1260 körül) a pogány, az arab és a zsidó filozófiával szemben fejti ki erről a maga apologetikus érveit; a *De malo* a gonosz problémájára vonatkozó akadémiai disputációinak a foglalata (1269–1272); végül a *Summa theologica* (1265–1274) taglalja mindezt skolasztikus precizitással.

A *Summában* a rossz három aspektusáról beszél Aquinói. *Teremtéstanában* Augustinushoz hasonlóan a jónak, az egynek és az igaznak a lét-karakterét hangsúlyozza. Minden létező, amennyiben ebből részesedik: van, amennyiben pedig *van*, jó és tökéletes.⁷¹ Így a teremtéstan fő témája a létezőknek a Létből való részesedése. A rossz itt annyiban merül fel, hogy a teremtmények különbözőségük miatt nyilvánvalóan különböző mértékben részesülnek a Létből, azaz Istenből.⁷² *Etikai* értelemben az erényes (virtutes) és a bűnös (vititia, peccata) cselekvés áll szemben egymással; ezek mozgatórugói a belső, pozitív és negatív lelki erők, valamint a külső hatások: a sátán kísértése, illetve Isten törvénye és kegyelme. A cselekvés célja az Arisztotelésztől ismert négy alap-erény (bölcesség, bátorság, igazságosság, mértékletesség), valamint a teológiai

⁶⁹ W. Sparr: *i. m.*, 193–215.

⁷⁰ *Summa contra gentiles*, III 71.

⁷¹ Jelzései szerint: I q 5 a 1.3. q = questiones; a = articulus. A *Summa* részleteit Sparr a következő kiadásból idézi: Thomas von Aquin, Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Herausgegeben von Heinrich M. Christmann u.a.

⁷² q 44 a 1; q 47.

erények (hit, remény, szeretet) gyakorlása. Végül Aquinói *a rosszat az emberi cselekvés következményeként* határozza meg; ilyen értelemben a halál sem más, mint a bűn és a bűn ítéletének a valósága.⁷³

Fejtegetéseiben szerzőnk mindig egy pontosan meghatározott sémát követ: bemutatja az ellenvéleményt, előbb általános értelemben, tehát azt, ami helytelenül „úgy tűnik” (videtur, quod), majd pedig tételesen is ugyanezt (obiectiones); szintén két lépésben fejti ki a maga ellenvéleményét (respondeo), végül pedig kimondja a szentenciát. Néhány ilyen cáfolt tétel a *Summából*⁷⁴ – melyekből nyilvánvaló, hogy szerzőjük lényegében megmarad az ágostoni hagyományban – így hangzik: úgy tűnik, hogy a rossz (malum) valamilyen természetes (natura quedam – a Létből részesedő, egy darab természet) valóság; úgy tűnik, a rossz az egész jót képes megrontani; úgy tűnik, elégtelen, ha azt mondjuk, hogy minden rossz vagy bűn (*culpa*), vagy pedig büntetés (*poena*).

Legjellemzőbb talán a következő törőlmetszett skolasztikus érvelés-sora. A feltevésre, miszerint „úgy tűnik, hogy a jó nem lehet a rossz okozója (*causa mali*)” – mely tétel azzal a veszéllyel fenyeget, hogy Istennek, mint minden valóságot okként meghatározó egyedüliségét kétségbe vonja – Aquinói Augustinus tekintélyével válaszol, aki Julianus ellen azt írja (I 9): „Semmi sincs, amiből a rossz előállhatott, kizárólag csak a jó.” Lehetetlen feladni azt a tételt, hogy minden létezőnek, mint jónak, egyedül Isten lehet az ő-oka. Milyen módon van hát a gonosz? Aquinói úgy vágja át a csomót, hogy különbséget tesz a *causa materialis* és a *causa formalis* között. Ha például egy kő fölfelé emelkedik – a materiális oknál fogva – Isten oka ennek, hisz az ő teremtése a kő is, és a természeti törvények is; az esemény „anyagszerűségének” az oka nyilvánvalóan Isten. De ez a felfelé emelés mégis a kőhöz viszonyítva valamilyen külső beavatkozásnak köszönhető, mely mintegy kiszakítja a követ a maga rendeltetésének megfelelő gravitációs helyzetéből és mozgási módjából. Isten tehát egyszerre oka (lehetőségi föltétele) és ugyanakkor nem oka az eseménynek. A rossznak van tehát materiális oka, de nincs formális oka: az nem más, mint a formától való eltérés. Ugyanígy nincs a rossznak *causa finalis*, hisz az egyenesen a rendelt célirányosságtól való eltérést jelenti (*privatio ordinis ad finem debitum*). A rossz tehát nem a maga hordozó állagában, ha úgy tetszik, annak teremtettségi mivoltában hordja a maga okát, hanem esetlegesen tapad ahhoz (*causam autem per modum agentis habet malum: non autem per se, sed per accidens*).

⁷³ III. suppl. 86ss. 97 ss.

⁷⁴ Első rész 48, 49.

Szükséges a fenti tételhez veszélyesen közel álló másik tétel megvizsgálása is, miszerint „úgy tűnik, hogy a *summum bonum*, aki Isten, a rossznak az okozója.” Akik ezt állítják, Ézs 45,7-re hivatkoznak (...én szerzek békességet, én teremtek bajt). Aquinói válaszában különbséget tesz Isten mint *causa prima*, és az emberi cselekvéstényező mint *causa secunda* között. Igaz ugyan, hogy a másodlagos ok az elsődlegesre vezethető vissza, de csak annyiban, amennyiben annak az *entitásáról* van szó, és nem pedig a másodlagos ok rendeltetésének elvetéséről. Ezen kívül szintén Augustinusszal (*Nyolcvanhárom kérdés*, 21) érvel: „Isten nem szerzője a rossznak, mert ő nem lehet oka a nemlétre való hajlandóságnak (*causa tendendi ad non esse*).”

Egy másik látszat-igazság szerint „úgy tűnik, hogy egy legfőbb gonosz létezik (*summum malum*), amely minden rossz okozója”, mire Aquinói így érvel: „Azt felelem: ... nem lehetséges, hogy létezzék a gonosz első princípiuma (*primum principium malorum*) oly módon, ahogyan a jó első princípiuma létezik.” Érvelése szerint a rossz nem más, mint a jó parazitája: nem létezhet rajta kívül. Ugyanakkor semmi sem állhat fenn tökéletes romlottságban, hisz akkor önmagát számolja fel. Arisztotelészt is segítségül hívja tehát a dualizmus elhárításához, hisz a filozófus is kijelenti Etikájában (IV 1126 a): „Amikor a rossz teljes mértékű lesz, önmagát számolja fel.” Meg kell jegyeznünk, hogy itt Aquinói nem a „sátán halott” tételről beszél (az angyali bukásról hagyományos értelemben tanít), hanem a dualizmust utasítja el filozófiai alapokon.

Ha a gonosz problémájának tárgyalása rendjén tartalmi szempontból Aquinói lényegében meg is marad az előtte kitaposott utakon, vitathatatlan érdeme, hogy azt – a skolasztika minden minuciózus fogalmi és módszertani eszköztárát felhasználva – a korabeli gondolkodás összefüggés-rendszerébe emelte.

B 2.4. Luther Márton (1483–1546)

Luther⁷⁵ soha sem írt rendszeres értekezést a gonosz problémájáról, mely a *De malo* címet viselhetné, kommentárjaiban azonban bőven találunk erre vonatkozó anyagot. A kérdést legtömörebben mégis a *De servo arbitrio*ban (1525) tárgyalja, válaszként Erasmusnak az egy évvel korábban megjelent *De libero arbitrio diatribe seu collatio*jára.

Erasmus az *Ez 33,11*-re hivatkozva – „...nem gyönyörködöm a hitetlen halálában, hanem hogy a hitetlen megtérjen útjáról és éljen” – Isten cselekvésének a tökéletes jó-ságát és tisztaságát hangsúlyozza, melyre nem vetülhet az emberi bűn és annak nyomán

burjánzó rossz „isteni társszerzősége” gyanújának árnyéka. Szerinte ez a vers Isten részéről azt jelenti, hogy „nem akarom, hogy az ember halálosan vétkezzen, vagy hogy halált érdemlő bűnös legyen, hanem sokkal inkább, hogy ha bűnbe esett, megtérjen abból és éljen.” Luthert viszont nem elégíti ki ez a magyarázat, hisz az ember hiába hallja a felszólítást, *nem képes* megtérni bűnös útjáról, *nem tudja* az életet választani. Szerinte Erasmus *legis verba*-ként értelmezi azt, ami „csupán” *promissionis verba*. Ez utóbbinak megfelelően pedig az Úr szava Ezékielnél nem az emberi szabad akarat (*liberum arbitrium*) megerősítéseként, hanem éppen annak tagadásaként, valamint ebből a zsákutcából és az így fenyegető rettegésből, kétségbeesésből (*abyssus desperationis*) és halálfélelemből (*timor mortis*) való menekülés lehetőségeként szólal meg. Így értendő tehát: „...a világban az isteni irgalmasság hirdettetik, és mindenkinek fel van ajánlva, amit viszont csupán azok fogadnak hálával és örömmel, akiket megkínzott a kísértés és a halál, mert ezeknél a törvény már elvégezte a maga feladatát, tudniillik a bűn megismertetését”. Ezékiel itt Luther szerint „Isten prédikált és felajánlott irgalmasságáról beszél, nem pedig Istennek arról a rejtett és félelmetes akaratáról, mely az ő tanácsvégzése (*concilium*) szerint történik, hogy kik és milyen emberek legyenek azok, akik a hirdetett és felajánlott irgalmasságot elfogadják, és abból részesüljenek. Ez az akarat pedig nem arra való, hogy kutassuk, hanem hogy félelem-teljes tisztelettel imádjuk az isteni méltóságnak ezt a legtisztéletreméltóbb titkát (*secretum*).”

Az Ezékiel-textus körüli vita máris két nagy Luther-témát exponál: a *deus absconditus* és a *liberum arbitrium* kérdését. Erasmus kiélezett kérdésére, hogy miképpen gondolható el az, hogy az irgalmas Isten siratja a népe halálát, ha ő maga lett volna e pusztítás cselekvő alanya, Luther szintén Istennek a nyilvános és rejtett cselekvése közötti különbségtétellel válaszol. Egy dolog – mondja – Istenről az ő kijelentett, prédikált és felajánlott akaratának az összefüggésében beszélni, és más dolog a nem kijelentett, nem hirdetett, és nem felajánlott Istenről disputálni. Ez utóbbira, mint *deus absconditusra*, illetve az embernek a hozzá való viszonyára nézve érvényes, hogy semmit sem mondhatunk róla: *quae supra nos, nihil ad nos*. Isten gyászával kapcsolatban pedig Luther ekképpen határoz: „Az irgalmas Isten népének nem azt a halálát siratja, melyet ő maga cselekszik, hanem azt, melyet már ott talál e nép körében, és amelynek a legyőzéséért harcol. Mert a hirdetett Isten (*Deus predicatus*) célja az, hogy legyőzze a bűnt és halált, és hogy bennünket megváltson; ‘kibocsátá az ő szavát és meggyógyítá

⁷⁵ W. Sparrn: *i. m.*, 216–246.

őket”.⁷⁶ Ellenben a maga fenségében elrejtőzködő Isten (Deus absconditus) sem nem pereli, sem nem győzi le a halált, hanem életet és halált munkál, és cselekszik mindent mindenekben. Mert ő a saját szavával nem kerítette korlátok közé önmagát (definivit sese), hanem mindenekkel szemben szabad maradt (liberum sese reservavit).⁷⁷ A reformátor tehát azt veti a *Diatribé* szerzőjének szemére, hogy nem tesz különbséget „Isten Igéje és Isten maga (Deus ipse) között”, míg ő Isten szuverenitásának és szabadságának a terepét, valamint e szabadság garanciáját éppen az ő kikutathatatlan akaratában (voluntas imperscrutabilis) és annak tiszteletben tartásában látja.

„Ha Isten nem akarja az ember halálát, akkor saját akaratunknak tudható be, ha elveszünk. Ez helyes, amennyiben a prédikált Istenről beszélsz, aki azt akarja, hogy minden ember üdvözljön. ... Az azonban, hogy az ő fensége miatt nem győzi le és változtatja meg akaratunknak ezeket a hibáit – immár nem áll az ember hatalmában; és az sem, hogy miért számítja fel ezeket a hibákat, ha egyszer az ember nem lehet mentes tőlük? Ezt a kérdést nem szabad feltenni; mert ha túl sokat kérdezel, sohasem találsz, ahogy Pál a Róm 11,20-ban mondja.”⁷⁸

Aki viszont mégsem hagy fel azzal, hogy a magát fel nem fedő Istent kutassa, és az ő akaratának a *ratioját*, az gigászi küzdelmet vállal Istennel (gigantum more cum Deo pugnare), melynek kimenetele viszont nem lehet kétséges.

Luther számára a *liberum arbitrium* minden olyan értelmezése, mely az ember szabad választására bízta a döntést életének és halálának, üdvösségének és kárhozatának a dolgáról, teljességgel elfogadhatatlan; ez azt jelentené, hogy Isten illetékességi körét ragadja magához és bitorolja az ember. „Amennyiben azonban Istent megfosztjuk a kiválasztás (electio) hatalmától és bölcsességétől, mi marad más belőle, mint valamiféle sors-istenség (idolum fortunae), akinek a cselekvéséből minden vaktában (temere) történik”. Ebben az esetben viszont nem jutunk tovább Arisztotelész alvó istenénél, aki rábízta az emberekre, hogy az ő jószágát kényük-kedvük szerint használják, vagy éppen – büntetését magukra vonva – éljenek vissza azzal. Idejut az ember, ha Istent a maga értelmével kívánja méricskélteni (metiri).

Az emberi cselekvés szabadságának az elvitatása azonban Luthernél szükségképpen egy nem kevésbé megbotránkoztató következtetésbe torkollik. Ha ugyanis ő cselekszik

⁷⁶ Zsolt 107,20. Károli.

⁷⁷ 1Kor 12,6.

⁷⁸ „Fel ne fuvalkodjál, hanem félj...” Károli.

mindent mindenkben, akkor neki *mindenért* kell vállalnia a felelősséget. Luther – bizonyára félelemmel és rettegéssel teli gyötrődések után – eljut oda, hogy habozás nélkül kimondja Isten menthetetlenségét, azaz a Jób-barátok-féle ügyvédek buzgólkodásának a hiábavalóságát:

„Ha létezik az az akarat, amely nélkül semmi sem történik, és hozzávesszük, hogy az ember szabad akarata semmi jót nem akarhat, akkor hiábavalóság bármilyen beszéd, mely Isten felmentését és a felelősségnek a szabad akaratra való hárítását célozza (pro excusando Deo et accusando libero arbitrio)”

Erasmus szemléletes hasonlatát – a napsugár, mint Isten jósága, a sarat megkeményíti, a viaszt viszont megolvasztja, ellentétes hatásáért tehát nem ő a felelős az emberek világában – Luther azzal veti el, hogy az emberi matéria viszont nem kétféle: valamennyien megromlott akaratunk és lényünk szerint sárcomók vagyunk.

Hogyan beszélhetünk akkor még Isten *jó teremtéséről*? Luther szerint a bukás után: sehogy. A fáraó megkeményítése⁷⁹ kapcsán folytatódó vitában Luther kijelenti, hogy

„Isten istentelennek teremtette a fáraót, istentelen és romlott magból. ... Mert minden ember *homo corruptus*ként jön a világra, és noha Isten nem cselekszik bünt, mindazáltal nem szűnik meg, a Lélek megvonása után, a bűn által megromlott természetet alkotni, és azt tovább szaporítani, akár a művész, aki a már megkorhadtt fából faragja a szobrot. Amilyen tehát a természet, olyan lesz az ember is, mert Isten ebből a természetből alkotja az embert.”

Szemléletesek Luther hasonlatai, azonban távol állnak attól, hogy a teodicea csomóját megoldják. A rossz alapanyag említése – amivel Luther végletesen közel kerül a teremtés gnosztikus elképzeléséhez – a következő képeket szüli: bármilyen jó lovas is valaki, ha tökéletes hajtótechnikáját egy háromlábú lovon kell gyakorolnia, nem sokra jut vele; Isten szintén így van az emberrel. Ugyanígy nem vághat egyenesen egy kicsorbult fejszével a jó asztalos, bármilyen tökéletesen is végzi munkáját a maga részéről.

Ha azonban – folytatja Luther – valaki Isten munkájáról a bukás után is azt akarja látni, hogy *minden igen jó* volt, akkor gondolja meg, hogy ezt Isten mondta; ő látta ilyenek és nem az ember. A kétféle perspektívát a végletekig élezve állítja szembe a reformátor: Isten szemében sok minden jó, ami a világ számára szörnyűséges: a kísértés,

⁷⁹ 1Móz 1,31.

a tévedések sokasága, a pokol. Mi kívánatosabb azonban, mint Krisztus és az evangélium? A világ értékelése szerint azonban – *coram mundo* – mindez nem különösebben jó. „Mi módon jó *coram Deo* az, ami számunkra rossz – ezt egyedül Isten tudja.” Egyáltalán: *hogya mi a jó, és mi a rossz*, annak meghatározása egyedül Isten felségjoga. Luthernek pillanatig sem dilemmája Platón Eutüphrón szájába adott kérdése, hogy isten azért valóban isten-e, mert mindig *a jót* akarja és viszi véghez, vagy pedig fordítva: kizárólag azért jó valami, mert azt isten akarja?

„Semmi volna Isten fenségének titka, ha – ahogyan egy cipészt vagy szücs-mestert bíróság elé citálnak – számadást kellene adnia arról, hogy ő miért Isten, vagy miért akar és cselekszik olyasmit, ami láthatóan egyáltalán nem az igazságosságos cselekedet fajtájából való (*species iustitiae*). Akkora tiszteletben azért nem részesíti a halandó a maga Teremtőjét, hogy úgy gondolja, Isten lehet igaz és jó akkor is, ha valamit azon felül és azon túl cselekszik, mint amit Jusztinianusz Kódexe, vagy Arisztotelész Etikájának ötödik könyve előír”. Mert „Isten az, akinek az akaratához nem lehet olyan okot (*causa*), vagy alapot (*ratio*) hozzárendelni, mely mintegy előírászerűen kánonja (*regula*) vagy zsinórmértéke (*mensura*) kellene, hogy legyen cselekedeteinek. ... Nem azért igaz az, amit akar, mert úgy kell (*debet*) vagy kellett akarnia, hanem fordítva: mert ő maga akarja, ezért kell helyesnek lennie annak, ami történik.”

Luther mindazt, amiben az emberi értelem az isteni igazság dolgában megbotránkozik, azzal hátrítja el, hogy de hát maga az evangélium egésze is „bolondság” az ember számára, mint ahogyan az az üdvtörténet valamennyi meghatározó eseménye. „A pogányoknak bolondság, a zsidóknak meg botránkozás, hogy Isten emberré lett, hogy ő a szűznek a fia, megfeszített, most pedig az Atya jobbján ül. Abszurd dolog, mondom én, ilyesmiben hinni.”

Azoknak, akik az Isten cselekvésének méltányosságát (*aequitas*) kérik számon „a gonosz virul, a jó pusztul” ősi és érthetetlen tapasztalata miatt, e negatív méltánytalanságra tehát a reformátor Isten másik, *pozitív méltánytalanságával* válaszol. Kegyelmet hirdetni ugyanis a bűnösnek – éppoly igazságtalan dolog. Luther, miközben fennen hangoztatja, hogy Istennek erre semmi szükség, egyre szenvedélyesebben gyakorolja a védőügyvéd szerepét:

„Ha Isten – írja – méltatlanokat (*indigni*) érdemtelenül megment, ha istenteleneket megannyi bűnük ellenére megigazít (*iustificat*), akkor bezzeg nem róják

fel neki az igazságtalanságot, megjátsszák, hogy ők nem tudják, miért tesz így Isten, holott a saját ítéletük szerint ez teljesen igazságtalan; hanem mert ez számukra előnyös (*comodum*) és tetszetős (*plausibile*), nyomban kinevezik helyesnek és jónak. ... Ez pedig azt jelenti, hogy Istenben önmagukat és a magukét keresik és magasztalják, nem pedig Istent, és ami az övé.”

Luther szerint végső soron *háromféle világosságban* szemlélhető a rossz egész kérdésköre: az értelem (természet), a kegyelem és a dicsőség világosságában. Az emberi értelem csak megbotránkozni képes a világ folyásán: „Íme, Isten ezt a világot a külső dolgokban úgy kormányozza, hogy ha az emberi értelem ítéletét tekinted, és arra hallgatsz, kénytelen vagy azt mondani: vagy nincs Isten, vagy az Isten igazságtalan.”⁸⁰

Ha nincs az az értelemi világosság (*lumen naturae*), mely Isten igazságtalanságának az állításával szembeszegülhetne, akkor viszont ez az állítás „könnyedén feloldható” az evangélium (*lux Evangelii*) és a kegyelem ismeretének a világosságával. Ez az egész kibogozhatatlan gubanc-csomó pedig egyetlen rövid állításban elnyeri a megoldást: e földi életet majd az követi, amelyben mindenki elnyer majd minden büntetést és jutalmat. Ha pedig az evangélium szava már ígéretként is képes ebben az életben, mely a jövődő bevezetője (*initium futurae vitae*), ilyen hatalmasan munkálkodni, milyen lesz az, mikor a hit is megszűnik, és a valóság, melyre az utal, maga Isten dicsősége megjelenik?

Luther nem állítja, hogy a kegyelem világossága már itt minden kérdésre választ adna, sőt, kifejezetten az ellenkezőjét mondja: a kegyelem világossága nem magyarázza meg, hogy miképpen ítélt el Isten bárkit is, aki a maga erejéből amúgy sem lenne másra képes, mint vétkezni, vagy hogyan koronáz meg ingyenesen (*gratis*) némelyeket az igazsággal, míg másokat elvet, akik pedig lehet, hogy kevésbé istentelének, legalábbis nem istentelenebbek amazoknál. A kegyelem világossága bizonyos dolgokra válaszol, amire a természet világossága nem; amire pedig a kegyelem világossága sem ad választ, arról majd a dicsőség világosságában hull le a lepel.

B 2.5. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)

Korának egyik legragyogóbb elméje, Leibniz tudós polihisztor, matematikus, fizikus, filozófus, teológus volt, emellett diplomata és jogász. Kora legnagyobbjaival, töb-

⁸⁰ A *De servo arbitrio* híres szavait G. Ebeling Luther-könyvére hivatkozva idézi Vályi Nagy Ervin: *Isten mindenhatósága és erőtlensége*. In *Minden idők peremén*. Az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem kiadása, Basel–Budapest, 1993, 68.

bek között Newtonnal, Spinozával volt személyes kapcsolatban. Hívő protestánsként egész életében a hit és tudomány, a katolicizmus és protestantizmus, továbbá minden más számottevő és áthidalhatatlan ellentét összhangjának megteremtéséért fáradozott. Negyven éven át volt könyvtáros Hannoverben, a braunschwigi fejedelmi család szolgálatában.

(*metafizika*) A már említett művében⁸¹ kifejtett teodiceáját sajátos metafizikájának az alapjaira építi. Descartes-tal ellentétben azt állítja, hogy az anyagi valóságot nem lehet csupán a *kiterjedt test (res extensa)* képzetével megragadni, ahhoz hozzá kell rendelni még az *erő* fogalmát is. Leibniz szerint a valóság végső szintjét a *monászoknak* nevezett „erőegységek” (*forces primitives*) képezik. A test és a kiterjedés ezeknek az anyagtalán szellemi erőknek, e metafizikai pontok (*points métaphysiques*) erő kifejtésének a megnyilvánulása. Minden test tehát olyan monászok halmazából áll, mely monászok mindegyike létrehozza a maga anyagi valóságát: a test egészét ennek összhangban lévő együttese képezi.⁸²

A világegyetem egésze szintén olyan, mint egy nagy test. Részének összhangjáról, mely fennállásának és működésének feltétele, maga Isten gondoskodik. Ez Leibniz rendszerének alfája és ómegája, a híres *harmonia praestabilita* (alapvető harmónia) gondolat. A monászok, melyek mindegyike különbözik a másiktól, önmagukban tökéletesen zárt világot képeznek, és mindenik monász „élő tükrö a világegyetemnek” (*un miroir vivant de l'univers*). Noha változnak, ez mindig kizárólag belső erejüknek, nem pedig külső hatásnak köszönhető – „a monászoknak nincsenek ablakaik, melyeken át valami akár be-, akár kiléphetne”⁸³ –, ezért a közöttük lévő összhang nem az egymásra gyakorolt kölcsönhatás eredményeként adódik, hanem kívülről megállapított rend szerint.

Leibniz elméletében hangsúlyos a monászok közötti hierarchia. Minél magasabb rendű a monász, annál tisztábban képes megragadni a valóságot. Már az anyag világában beszélhetünk nem tudatos percepcióról. Az állati lelkek észleléssel és bizonyos emlékezettel rendelkező monászok. Az emberi lélek nem más, mint értelemmel rendelkező monász. Minden élőlény lelke képezi annak központi monászát, míg a test ennek hierar-

⁸¹*Teodicea. Esszé Isten igazságosságáról, az ember szabadságáról és a gonosz eredetéről.* Amszterdam, 1710. A mű felépítése: Előszó; Bevezető tanulmány 1–87§; Első, második, harmadik rész 1–417§.

⁸² Megjegyezhetjük, hogy ez a gondolat bizonyos értelemben a legmodernebb tudományos felfedezéseknek a korai filozófiai intuíciójaként is felfogható, mely tud arról, hogy kvantumfizikai szinten az anyag átmegegy energiába, illetve, hogy az anyag az energiacsomók megjelenésének egyik formája.

chikusan alárendelt alacsonyabb rendű monások sokaságából áll. Itt joggal merül fel az a kérdés, hogy amennyiben a monások nem kommunikálnak egymással – leibnizi értelemben *per definitionem* így van – akkor mivel magyarázható az a nyilvánvaló kapcsolat, ami a test és a lélek változásai között fennáll? Láthatólag Leibniz is elfogadja azt a gondolatot, miszerint Isten úgy szinkronizálja test és lélek és egyáltalán minden monász működését, ahogyan két órát is – sőt az órák miriádját is! – be lehet úgy állítani, hogy ugyanazt az időt mutassák, noha nincsenek kölcsönhatásban egymással.

Isten tehát a leibnizi vízióban az a legmagasabb rendű monász, aki tökéletes tisztaságban ragadja meg a valóságot, átlátja és az előzetesen megállapított harmónia segítségével biztosítja az egész működését.

Amennyiben Leibniz a világnak ezzel a víziójával – hatalmas óraként maga is végtelen számú, ugyanazt az időt mutató apró órákból áll – csupán annak materiális-mechanizikus vonatkozásairól beszélne, vitatkozni akkor is lehetne vele. Ami viszont a legélesebb elvi-, és legelkeseredettebb emberi ellenállást váltja ki filozófiai-hitbeli látomásával szemben, az az, hogy ő ennél sokkal merészebb, mondhatni vakmerőbb: ő az emberi tényezőnek és szabadságnak a valóságát is ennek az ór(i)ás-szerkezetnek a részeként értelmezi. Ez azt jelenti, hogy minden rossz, az ember egyéni és közösségi történetének minden borzalma szintén „az előre megállapított csodálatos összhang” egy *kontrapunktját* képezi, miközben az egész felülmúlhatatlan harmóniáját szolgálja.

Az egészre – kozmoszra és történelemre, testre és lélekre, egyénre és közösségre, múltra és jövőre – nézve mondja ki, tehát, a metafizikában elsőként, az *elégséges alap elvét* (*principium reddendae rationis sufficientis*), melynek értelmében: „Semmi sem jön létre elégséges ok nélkül, azaz, semmi sem történik úgy, hogy az, aki kellőképpen ismeri a dolgokat, ne tudná megadni azt az okot, amely elegendően meghatározza, hogy miért van az így, és nem egészen másként.”⁸⁴

(*Isten és az értelem*) Ehhez az elvhez két alapvető filozófiai kérdés járul: „Miért van inkább valami, mint semmi?”, illetve: „Az, ami van, miért éppen *így* létezik, és nem másként”?⁸⁵ Leibniz a világegyetem létének, és ilyenként való létének végső okát Istenben látja: „a dolgoknak ezt a végső okát nevezzük Istennek.”⁸⁶

⁸³ *Monadológia* 7 §. Ezt, valamint a következőkben előforduló, külön nem jelölt Leibniz-törvédeket Nyíri Tamás tanulmánya alapján idézzük: *G. W. Leibniz időtlen filozófiája*, in: *A filozófiai fejlődés története*, 223–231.

⁸⁴ A külön nem jelölt idézetek helye W. Sparr: *i. m.*, 19–41.

⁸⁵ *Principes de la Nature et de la Grâce*: 7–8 §. Pourquoi il y a quelque chose plus tôt que rien? Pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement?

⁸⁶ “Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu.”

Leibniz e világ „lehető legjobb” minősítését Istenből eredezteti: mivel a világ Isten választásának az eredménye, ezért az abban a lehető legtöbb jó valósul meg a lehető legkevesebb rossz árán, „máskülönben nem lett volna ésszerű Istennek, hogy egyáltalán teremtsen.”⁸⁷

Amennyiben Leibniz filozófiáját általában, különösen pedig a teodiceáját el akarjuk helyezni a kor szellemi áramlatainak sodrában, azt feltétlenül úgy kell látnunk, mint ellenhatást a Pierre Bayle *Szótárában* a hit és értelem radikális szembeállításában kifejezésre jutó dualizmussal szemben. Ismeretes, hogy Sophie Charlotte-tal folytatott beszélgetéseinek a vezérfonalát ez a könyv jelentette, és hogy éppen az így kikristályosodott beszédek képezik a *Teodicea* vázát.

Leibniz rendszerében az a felkavaró – mert egyszerre rokonszenves és veszélyes – vállalkozás, hogy ő nem nyugszik bele Isten és a világ, a test és lélek dualista szemléletébe; nem mond le arról, hogy a mindenséget az Isten tekintetének kitett koherens egységként értelmezze. Ez azt jelenti, hogy nem hajlandó a világ működését egy tisztán mechanisztikus-deisztikus program beteljesítésének látni, mögötte egy fölöslegessé vált istennel, akinek, miután mindennek megadta az első lökést, semmi dolga többé. Ő a XVII–XVIII. századfordulón az európai gondolkodásnak egy olyan krízishelyzetében lép fel, amikor – éppen az említett nagyhatású, a rossz értelmezésében a manicheista kettős princípiumot felkaroló Bayle-féle szótár nyomán⁸⁸ – széles körben terjedt el az a fideista szemlélet, mely szerint az értelemnek nemcsak hogy meg kell hajolnia a kijelentés előtt, de e kettő homlokegyenest ellenkezik egymással: a dogmák ellentmondanak minden értelemnek, az értelem viszont a maga érvei alapján szükségképpen tarthatatlannak kell hogy nyilvánítsa azokat. Pascal szavával: Ábrahám Istene örök és kibékíthetetlen rivalitásban áll szemben a filozófusok Istenével.

⁸⁷ Teodicea, III.416 §. Továbbá uo. 9. és 10. §: Ha hiányozna akár a legkisebb rossz is, mely a világban történik, akkor már nem ezzel a világgal lenne dolgunk, melyet pedig – előre kiszámítva és mintegy annak modelljét szemlélve – a legjobbként minősített a teremtő, aki választotta és igent mondott rá. ... Igaz, hogy álmódozhatunk valamely boldogtalanság és bűn nélküli világról, és regényeket és utópiákat ötölhetnénk ki erről, de azok a világok a jó tekintetében alatta maradnának emennek. Tudjuk, hogy sokszor valamely rossz egy jónak az oka lesz, amely nélkül ezt nem érhettük volna el. Mint ahogyan Krisztus halála is boldogsággá tette még a bűnt is, ahogyan a húsvéti liturgia szövege énekli:

O certe necessarium Adae peccatum / Quod Christi mortem deletum est!
O felix culpa, quae talem ac tantum / Meruit habere Redemptorem!

⁸⁸ Teodicea, III.247§: Úgy tűnhet, hogy Bayle szerint Isten csak azért teremtette a világot, hogy megmutassa végtelen tudományát az architektúra és a mechanika területén, a nélkül azonban, hogy az ő (Isten) jósága tulajdonságának, és annak, hogy ő az erény barátja, bármiféle szerepe lett volna e hatalmas mű megalkotásakor. ... Bayle úr nem állította volna így szembe Isten tudományát és jóságát, ha ismerné a általános harmóniára vonatkozó gondolataimat... mert az anyag olymódon van elrendezve, hogy a mozgás törvénye a szellemek legjobb vezetését szolgálja: Isten a lehető legjobb világot alkotta, ha figyelembe vesszük az összes metafizikai, fizikai és morális jót.

Ez a dichotómia viszont azt jelenthetné, hogy mindaz, amit a világról az értelem segítségével megtudunk, *semmilyen* vonatkozásban nem lehet olyan jel, mely a világ Alkotójára mutat; minden természeti teológia alapjaiban rendül meg. Ennek a szemléletnek viszont még súlyosabb következménye, hogy az általa meghatározott keretekben még a *kegyelem által megvilágított értelemről* sem beszélhetünk, holott ez a fajta értelem – Leibniz érvelése szerint – nem ülteti Istent a vádlottak padjára, mint ahogyan a sötétségben maradt értelem teszi. Végül pedig a nevezett kettősség Istennek despotikus önkényúrként való elgondolásához vezethet. Milyen értelemben?

Descartes az Isten szabadságát abban látja, hogy ő határoz meg minden igazságot, a természettudományosat (matematika és geometria szabályai) éppúgy, mint a morálist (a jó és igazságos szabályait) – tehát Isten saját akaratából azt is meghatározhatta volna, hogy kettő meg kettő öt legyen, vagy hogy az igazságtalanul cselekvő jutalmat érdemeljen. Leibniz ezt élesen elutasítja, hisz szerinte ezekkel a szükségszerű igazságokkal szemben nem lehet szó még Isten szabadságáról sem. Amennyiben ugyanis Descartes-hoz hasonlóan fognánk fel ezt a szabadságot, az nem lenne más – hangsúlyozza Leibniz Hobbes nyomán –, mint puszta önkény, és így Isten igazsága az ő hatalmával volna azonos, mellyel önkényesen jutalmat és csapást osztogat. Ez esetben az nem csupán teljességgel érthetetlen, alaptalan-önkényes, hanem önmagát is megsemmisítő igazság volna. Sőt maga az istenfogalom is széthullana, hisz Isten ez esetben nem lenne Isten, hanem egy despotikus abszolút hatalom, megkülönböztethetetlen valamely démoni lélektől, vagy a manicheusok gonosz princípiumától.⁸⁹ Leibniz nyilvánvalóan amiatt aggódik, hogy Isten hatalma az emberek tudatában elfedi az ő *szeretetre méltóságát*, ahogyan műve előszavában tételesen is megfogalmazza:

„Sokan Istent úgy tartják félelemre és tiszteletre méltónak, hogy elhomályosítják az ő szeretetre méltó voltát. Ez pedig veszélyes, mert magának az igaz *pietas*nak a forrását rontja meg. ... A sztoikusok csak önmagunkra erőltetett béketűrést adhatnak. Míg a mi Urunk részesít a megelégedés ajándékában, amikor arról biztosít, hogy Isten a legmagasabb fokon jó és bölcs, aki mindennek gondját viseli, utolsó hajszálunknak is; ezért belévetett bizalmunknak tökéletesnek kell lennie: olymódon, hogy amennyiben képesek lennénk megérteni, belátnánk, hogy nem is kívánhatnánk jobbat annál, amit Isten tesz. Mintha azt mondanánk

⁸⁹ Janssen: *Gott–Freiheit–Leid*, 18.

az embereknek: végezzétek a feladataitokat, és legyetek hálásak azért, ami veletek történik, nem csak azért, mert nem tudátok ellenállni az isteni gondviselésnek, avagy a dolgok természetének (ami elég ahhoz, hogy *nyugodtak*, nem pedig, hogy *hálásak* legyünk), hanem azért, mert jóságos gazdátok van.”⁹⁰

Leibniz egyik fő szándéka tehát az értelem kanonizációja a hit világán belül – mindeképpen méltó e konok irénikus közvetítőhöz, aki a katolicizmust és protestantizmust, németeket és franciákat, teológiát és filozófiát, végest és végtelent kíván folyton egyeztetni.

„Miután meghatároztuk a hitnek és az értelemnek a jogait, mégpedig oly módon, hogy az értelem a hit szolgálatában álljon, anélkül, hogy bármiben is szembe kerülne azzal, látni fogjuk, hogy a hit és az értelem mi módon gyakorolja ezen jogokat annak érdekében, hogy fönntartsák és egyetértsenek mindazzal kapcsolatban, amit a *természetes világosság* és a *kijelentett világosság* Istenről, és az embernek a rosszhoz fűződő viszonyáról tanít számunkra.”⁹¹

De vajon sikerülhet-e egyáltalán ez a nagyszabású törekvés? Az a különös helyzet áll elő, hogy miközben Leibniz deklaráltan – és kétségtelenül: őszintén – a hit szolgálóleányaként kívánja meghatározni az értelmet, hogy „mindent az építés szolgálatába állítson” (Előszó), ez alatt egy olyan ellentétes folyamatot indít el (vagy legalábbis erősít fel) a két „nagyság” viszonyát illetően, melyet minden bizonnyal ő maga sem látott előre.

A *Monadológia* megalapozza az emberi értelem elméleti lehetőségét, hogy az embernek a központi monáddal, Istennel való különös rokonsága révén lehetősége legyen a világ-egész struktúrájának az áttekintésére. Ennek alapján, ami kinyilatkoztatott igazságnak számít, az átmegy most az értelem szűrőjén – hisz mivel amúgy sem állhatnak ellentétben, per definitionem csupán az akad fenn ezen a szűrőn, ami a kinyilatkoztatásban végül is nem az, hanem csak emberi ráakódás. A kinyilatkoztatás így az esetleges „tényigazság” kategóriájába kerül, a „észigazsággal” szemben, mely viszont szükségszerű.⁹² Így tehát Leibniznél, mint nagy utódjánál, Hegelnél, *összekeveredik és elválaszthatatlanul eggyé ötvöződik a hitben gyökerező megvilágosodott értelem a korban gyökerező felvilágosult értelemmel*. Istenigazolása így csap át az értelem igazolásába:

⁹⁰ A felhasznált román kiadásban: 28, 30.

⁹¹ Teodicea I.1§. (Kiemelés tőlem – V.S.B.)

⁹² Sparr: *Leiden–Erfahrung–Denken*, 24.

erőfeszítése, mely *Teodiceaként* indul, az emberi *Ratiodiceába* torkollik. Mindeközben viszont folyamatosan hangsúlyozza:

„Az egyik igazság nem mondhat ellent a másoknak: és az ész világossága nem kisebb adománya Istennek, mint a kinyilatkoztatásé. ... Mégis az isteni hit, miután fellobban a lélekben, bizonytalán többet jelent, mint egy vélemény, és nem függ azoktól a körülményektől, melyek elősegítették létrejöttét; túlmegy az intellektuson és hatalmat vesz az ember akaratán és szívéen, hogy jókedvvel és melegséggel engedelmeskedjünk az Isten parancsolatának, anélkül, hogy szükségünk lenne a különböző érvekre, vagy hogy megütközzünk azokon a nehézségeken, melyeket a szellem elgondolhat.”⁹³

Az egyenrangúnak nyilvánított értelem és hit hullámai kölcsönösen átcsapnak a másik feje fölött...

Drámai fordulathoz lehetünk ilyen módon tanúi abban a szellemi hullámverésben, melyet Leibniz Descartes után felerősített, és amely során – ez utóbbival ellentétben – a mértékké emelt *cogitot* tudatosan kívánta alkalmazni a hit egységszemléletének a világára. Az történt ugyanis, hogy miután az istenhit teljes eltökéltségével az értelmet be akarta állítani ennek a hitnek a szolgálatába, nem vette észre az eljárás halálos csapdáját. Ha ugyanis a „racionális lélek, vagy szellem” képes arra, hogy a hit dolgairól és Istenről döntsön – Leibniznél teljes mértékben Isten mellett –, ha tehát ez a szellem minderre felhatalmazást kapott, akkor innen csak egy lépés addig, amikor néhány évtized múlva a francia forradalom drámai sodrásában majd azt kérdezik, hogy miért ne volna illetékes ugyanez a szellem most Isten ellen dönteni? A Notre Dame oltárára az ész istennőjének szobra kerül.

Leibniz rendszerében Isten, mint ő-ök sokkal inkább egy eszme, semmit egy személy, noha Isten szeretetének gondolatát, melyben tökéletes és gyermeki módon bízni, őt pedig szeretni kell, a filozófus igen erőteljesen hangsúlyozza.⁹⁴ Mindazáltal ennek az Istennek az emberhez fűződő viszonya sokkal inkább a középkori *analogia entis* keretén belül mozog, semmint az *analogia relationis*ban. Ennek értelmében az emberi lélekmonás és Isten, mint végső monás között természetes átjárás van (mondhatni, csak fokozati különbség, ahogyan ez a fokozatosság az infinitézimális számításban – mely-

⁹³ Bevezető tanulmány 29§.

⁹⁴ Előszó, 26: „Jézus beteljesítette azt, amit Mózes elkezdett, és azt akarta, hogy az istenség ne csupán a félelem és a tisztelet érzését keltse bennünk, hanem a szeretetet és az odaadást. Ez pedig az embe-

nek Leibniz a felfedezője – kifejezésre jut⁹⁵). Éppen ezért Isten nem úgy áll szemben az emberrel, mint feltaláló a gépével, hanem mint fejedelem az alattvalójával, sőt mint atya gyermekével. Ezt az analógiát pedig Isten és ember közötti láncszemként a megismerésre kész racionális lélek, a szellem képezi:

„A szükséges és örökkévaló igazságok ismerete az, ami megkülönböztet minket a bárgyú állatoktól; ennek köszönhetően rendelkezünk *az ítéllettel képességével* és a tudományokkal, és felemelkedünk a magunk és Isten Ismeretének a szintjére. Ezt nevezhetjük az emberben racionális léleknek, vagy szellemnek.”⁹⁶

(*a rossz*) Ezek után kikerülhetetlen a kérdés: hogyan lehetséges, hogy e kettős biztosíték mellett, amit az előre meghatározott harmónia, valamint az emberi és isteni szellem ennyire közeli „rokonsága”⁹⁷ jelent, a rossz mégis betört és folyamatosan jelen van az ember világában?

„Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum? ...Miután azt tartjuk, hogy minden létező eredete Isten, hol fogjuk megtalálni a rossz eredetét? A válasz úgy szól, hogy az a teremtmény ideális természetében keresendő, amennyiben ez a természet az örök igazságok közül való, mely Isten intellektusában található, függetlenül az ő akaratától. Mert figyelembe kell vennünk, hogy a teremtményben létezik egy eredeti tökéletlenség, mely megelőzi a bűnt, mert a teremtmény lényege szerint korlátozott, ami azt jelenti, hogy nem tudhat mindent, hogy csalódhat, és hogy más tévedéseket is elkövethet.”⁹⁸

Leibniz átveszi Platón *Timaios*ának azt a gondolatát, miszerint a világ eredete az intellektussal összefonódott szükségszerűség. Ezt ő a korabeli gondolkodás keretébe így ülteti át: Isten az intellektus, a dolgok eredetileg, minden teremtői szándéktól független természete viszont a szükségszerűség. Itt találjuk tehát nem csupán a jónak, hanem a

rek boldoggá tételét jelenti már most, azt, hogy megnyerjék már itt, lenn, az eljövendő boldogság érzését. Mert semmi sem gyönyörűsegebb annál, mint szeretni azt, aki méltó a szeretetre.”

⁹⁵ Bevezető tanulmány 4§: „Az Isten igazsága és jósága, éppúgy, mint bölcsessége nem különbözik a mienktől, csak abban, hogy végtelenül tökéletesebbek.”

⁹⁶ *Monadológia*, 11§.

⁹⁷ Quid mirum noscere mundum / Si possunt homines? Quibus est et mundus in ipsis / Exemplumque Dei quisque est sub imagine parva. (Manilius: *Astronomice*, IV, 895: Mért csodálsz, hogy az emberek / megismerhetik a világot? Ők a világot magukban hordják / és kicsiben az Istennek képe mindenik.) Sokatmondó, hogy Leibniz ezt az idézetet helyezi mottóként egész *Teodiceája* elé!

⁹⁸ *Teodicea* III.20§.

rossznak is az eredeti formáját: ez az örök igazságok terepe, amit az anyag helyébe kell tennünk, amikor a dolgok eredetét kutatjuk.⁹⁹ A rossznak ez a formális oka viszont nem fejt ki semmilyen hatást, hiszen nem más, mint hiány.

A *Teodicea* a rossz három különböző fajtájáról beszél: a *metafizikai rossz* nem más, mint az ember végessége és az ebből adódó tökéletlenség; a *fizikai rossz* a szenvedés; végül a *morális rossz* maga az emberi bűn. Az első miatt nyilvánvalóan nem az embert terheli a felelősség, a második pedig a bűn miatti büntetésként fogható föl. A rossz gyökerét kutatva tehát az ember bűnére kell koncentrálni, mely a szabadság helytelen használatából fakad. De hogyan beszélhetünk egyáltalán az emberi cselekvés szabadságáról, amennyiben minden jelenség az előre meghatározott harmónia része? Leibniz heroikus erőfeszítéseket tesz az aporia feloldására – természetesen sikertelenül. E törekvés központi gondolata az isteni megengedés fogalma, mely az *egész* szükségszerű és kötelező harmóniáján belül az ember korlátozott mozgásterét jelöli.

Gondolkodóknk megkülönbözteti Isten *előzetes* (volonté antécédent) illetve *utólagos* vagy *végleges akaratát* (volonté conséquente). Az előzetes akarat: Isten „valóságos hajlama, hogy megszenteljen és megváltson minden embert.” Ennek célja a jó. Ez az akarat viszont csupán egy Isten hatótényezői közül. Ez is hatékony önmagában, *per se* – de a hatás valóságosan csak akkor következne be, ha nem lenne egy ennél még erősebb ráció, mely azt megakadályozza. Ez az akarat ugyanis nem fejt ki maximális erőfeszítést (*ad summum conatum*); ha így lenne, akkor minden bizonynyal meg is valósulna. Isten végső akarata a megelőző összes akaratok konfliktusából ered, mely közül Leibniz csak két típust említ: amelyek a jóra törekednek, és amelyek visszautasítják a gonoszt. (Mint a mechanikában: a szerkezeten belüli többféle erőkar mozgásának eredője jelenti magának a gépnek a mozgását.) A végső akarat viszont nem csupán a jót, hanem a jobbat akarja. Leibniz szerint Isten egyáltalán nem akarja a morális rosszat, de abban az esetben megengedi, ha az a még jobbnak a feltétele, *sine qua nonja*; a fizikai rosszat, a szenvedést pedig csak annyiban, amennyiben ez büntetés, vagy egy más, még nagyobb jó feltétele. Isten cselekvését azonban nem a dolgokból származó következmény mozgatja, hanem azt teszi, amit belső kötelességből tennie kell, ahogyan például az őrhelyre állított katona sem hagyhatja el posztját azért, hogy a városban megakadályozzon két bajtársának mégoly súlyos, halálos kimenetelű civódását. Isten önmagának tartozik az-zal, ahogyan és amit cselekszik.

⁹⁹ Némileg hasonló gondolatot fejt ki később Schelling a *Grund/Wesen* megkülönböztetéssel; lásd a Hegelről szóló részben.

Az előzetes és végső akarat közötti megkülönböztetés – mely az ember korlátozott, de azon belül szabad mozgásterének hivatott megfelelni – Leibniznél nyilvánvalóan a rossz instrumentalizálásának egyik rafinált formájává lesz.

Miben különbözik akkor ez a gondolat a Római levél arra vonatkozó tanúságtételétől, hogy azoknak, akik Istent szeretik, *minden* javukra van? Abban, hogy ez utóbbi a *hit reménysége*ként olymódon igaz, hogy az embert megtartja az Isten, felebarát és jövőre iránti nyitottságban, míg az előbbi e reménység vallási-filozófiai tételle történő kimerevítése révén bezárja őt, és csakis a gonosznak tehet szolgálatot, az áldozatoknak soha.

Leibniz válasza a rossz eredetét illetően tehát a végesség – ami a neoplatonizmusból átvett gondolat szerint szükségszerű, különben Isten egy másik Istent teremtett volna –; ebből származik, nem szükségképpen, hanem esetlegesen, a morális, majd annak büntetéseként a fizikai rossz. Aki viszont ok nélkül szenved, mint Jób, az nem találhat más vigaszt, mit az eljövendő élet reménységét, melyben minden kiegyenlítődség megtörténik.

A szerző a rossz instrumentalizálása mellett a *Teodiceá*ban annak relativizálásától és banalizálásától sem riad vissza (a motívumot Kant az első teodicea-manővernek tekinti később). Komoly szellemtörténeti háttér segíti ebben, jelesen a rossznak az Augustinus-féle *privatio boni* értelmezése. A rossz, állítja, csupán a jó hiánya, és ahhoz a jóhoz képest, melyet az univerzum egésze hordoz, szinte semmi: *presque néant*. Nem úgy kisebbíti a rosszat, hogy tagadja azt, hanem végtelenné tágítja a jót, amiben annak ellentéte feloldódik, elvész. Érdekes (és megdöbbentő) például az, ahogyan az elkárhozók számarányáról (!) vélekedik. Elutasítja a kettős végső kimenetel botrányát enyhíteni igyekvőknek azt a gondolatát, hogy „csak kevesen fognak elkárhozni”. Ugyanígy elveti Nüsszai Gergely gondolatát a purgatórium lehetőségéről, Hieronimusz véleményét arról, hogy minden megkeresztelt üdvözü, vagy az Origenész-féle apokatasztaszis-tant (mindenek üdvözüléséről). Ezzel szemben határozottan állítja, hogy „az örökre elkárhozott emberek száma összehasonlíthatatlanul magasabb, mint az üdvözülteké”.

Ennek a gondolatnak a mérgét viszont, mely a nagy harmóniát megmérgezhethetné, azzal próbálja semlegesíteni, hogy a *tér végtelenségében* relativizálja azt: a mi földünk,

mondja, csak egy planéta, lehet, hogy minden napot csupa boldog teremtmények népesítenek be – a rossz tehát *presque néant*.¹⁰⁰

Leibniz filozófiájának allegorikus foglalatát a teodicea utolsó szakaszaiban találjuk.¹⁰¹ Teodor, a vándor Athénben Pallas Athéné templomába ér, ahol lefekszik, elalszik, és álmot lát. Az istennő végigvezeti egy piramisszerűen felépített, számtalan szintből álló, hatalmas palotán. A különböző szinteken, melyek lefelé a végtelenbe vesznek, lényegében ugyanaz a világtörténet zajlik, de ahogy feljebb kerül a vándor egy-egy szinttel, az előző szint története valamiben mindig módosul. Látják például Sextust, amint Dodonában kilép Jupiter templomából, miközben azt mondja, hogy hallgatni fog az isten tanácsára. Letelepszik egy Korintus-szerű városban, ahol kertet vásárol, a kertben kincset lel, gazdag lesz, az egész városban mindenki szereti és tiszteli; így hal meg jó vénségben. Ez történik az egyik szinten. A következőn ugyanazt a Sextust látjuk, amint – miután a templomból kilépett a Jupiternek tett fogadalommal – Tráciába megy. Feleségül veszi a király lányát, apósát követi a trónon, alattvalói szeretik. Pallas az ámuló követőjének elmondja, hogy minden szint a lehetséges világok egyike. Végül a legfelső szintre jutnak: Teodor a boldogság csúcsán extázisba esik. Miután egy csöpp isteni nedű magához téríti, megtudja, hogy ez a legcsodálatosabb szint: maga a valóságos világ. És látják Sextust, amint haragosan kilép a templomból és megveti az istenek tanácsát. Rómába megy, felforgatja a várost, barátja feleségét meggyalázza. Apja elúzi, félholtra verik – boldogtalan. Az istennő értelmezése szerint, ha Jupiter egy boldog Sextust választott volna Korintusban vagy Tráciában, a világ többé nem volna *ez a világ*. És mégis, Jupiter nem tehetette, hogy ne ezt a piramis csúcsán lévő világot válassza, különben ellenmondott volna saját bölcsességének. Sextus büntette valami magasztosat szolgál: hatalmas birodalom születik. Ami persze elenyésző a világ egészének a szépségéhez képest, mely teljes valójában csak az istenek világából visszatekintve fogja megérteni a halandó, aki oda jut. Teodor felébred, és teljes boldogsággal tölti be tisztét, amire halandó egyáltalán képes.

Isten védőügyvédje – az egész-látás megveszekedett vágyában – védencét ily módon teszi bűnössé.

Vajon igaza volna Engelsnek, aki szerint ez a teodicea szálnalmas megalkuvás a „német nyomorúsággal”, noha szellemi hajtóerőként pozitív hozadéka is van, hisz „a

¹⁰⁰ *Teodicea* III.17–19§.

¹⁰¹ I. m., 414–417§.

nyomorúságos valóságtól való elvonatkoztatás az alapja a németek későbbi fölényének az elméletben, Leibniztől Hegelig”¹⁰²

Vagy Emil Cioran szeme az élesebb és igazsága mélyebb: minden racionális teodicea a keserűség szillogizmusainak a gyűjteménye csupán?¹⁰³

B 2.6. Immanuel Kant (1724–1804)

A königsbergi gondolkodó *A tiszta ész kritikájában* lélegzetelállító javaslattal állt elő. Olyan útra merészkedett, melyre előtte senki: negatív teodiceát írt, azt igazolva, hogy az ész nem illetékes Isten dolgaiban, tehát ha nem igazolhatja, akkor logikus, hogy nem is cáfolhatja őt. A következmények azonban nem maradtak el...

Folytatása a harmadik fejezetben következik, a gyakorlati teodicea elméleti megalapozásaként.

B 2.7. G. W. F. Hegel (1770–1831)

(*pólusok*) Hegel, akárcsak egy évszázaddal korábbi elődje, Leibniz, a hit és az értelem közötti pengeélen egyensúlyozik. Optimista filozófustársa szellemi közegéhez képest azonban az azóta eltelt időszakban felerősödött és egyre végletesebb formát öltött a világot a maga metafizikai alapjaitól eloldó mechanisztikus szemléletű, redukcionista ateizmus. A másik oldalon viszont a kegyességet a szubjektivitás védőfalai mögé vonultatták vissza, és ezzel feladták a „világ” beláthatatlan területeit, kiszolgáltatva nem csak a maga autonómiájának, hanem gonoszságának is, mely ily módon zavartalanul foroghatott „keserű levében”. Az egyik az immanencia nevében zárja ki a transzcendenciát, a másik a transzcendencia őrzésének görcsében mond le az immanenciáról.

A szellem lélegzetvétele viszont ennek történetében mindig azt jelenti, hogy miután az ember úgy érzi, hogy az örök pólusokat – Isten és világ, test és lélek, jó és rossz, szabadság és szükségszerűség – túlságosan összemosták, elkezd eltávolítani őket egymástól, úgy hogy végül ismeretelméleti szkepticizmusában közöttük immár semmilyen lényegi kapcsolat megállapítását nem tartja lehetségesnek. Ezek után szükségképpen következik az ellenirányú mozgás: a pólusok együttgondolásának és e szinopszis feladhatatlanságának az igénye. Hegel a nagy ívű hullámnak ez utóbbi ágán helyezkedik el. Egyrészt „Hegel ateizmus utáni filozófiája a felvilágosodás ateizmusát akarta megha-

¹⁰² Nyíri Tamás: i. m., 227.

¹⁰³ Vö. Nicolae Rambu: *Studiu introductiv*, In: *Eseuri de teodicee*, 21.

ladni”¹⁰⁴ másrészt pedig a Schleiermacher-féle és más hasonló elgondolás szubjektívizmusa ellen lép fel. A *Vallásfilozófiai előadások*at filozófiája felségterületének e két határszél közötti elhelyezésével zárja: „A filozófia két oldalról ütközik ellenállásba. Egyrészt az értelem önteltsége rossz néven veszi, hogy a filozófia igazságot mutat fel a vallásban, és bebizonyítja, hogy ész rejlik benne. ... Másfelől a filozófiával szemben áll az elfogult vallásosság is.”¹⁰⁵

A pólusok egyeztetésének a feladata Hegel szemléletében azonos a filozófiának a feladatával; ennek sikere pedig maga a teodicea. „A filozófia végső célja és érdeke, hogy a gondolatot és a fogalmat a valósággal összeegyeztesse. A filozófia valóságos teodicea.”¹⁰⁶

Ha a korábbi évtizedek filozófus-teológusai, akik ugyanakkor kiváló természettudósok és matematikusok is voltak, fő feladatukat Isten szabadságának és a természeti törvényeknek az összhangba állításában látták (pl. a csodák kérdése a felvilágosodás egyik kiemelt témája), akkor a XIX. század elején másféle kérdés nyomul az érdeklődés homlokterébe: a történelem. Az isteni elrendelés ezen a szinten immár nem az egyének üdvösségére és a szolgai-szabadság korlátozott lehetőségeinek a természetére vonatkozik (reformátori paradigma), nem is Isten szuverenitása és a *lex naturae* kapcsolatára (a felvilágosodás paradigmája), hanem a világtörténelem egész nagyszerű és rettenetes panorámájának a kibomlására, amelynek szükségszerűen meg *kell* történnie, mégpedig – Hegel központi fogalmát elővételezve – a *Világszellem* (Weltgeist) nagy terve szerint. A kérdés immár ez: ehhez a *történelmi szükségszerűséghez* hogyan viszonyul az *egyén és közösség szabadsága* (a romantika paradigmája).

(a *történelem*) Hegel *teodiceájának* a terepe tehát a történelem egésze: annyiban beszélhetünk „istenigazolásról”, amennyiben – Isten és a lelkiismeret, valamint Isten és a természet (sikeres vagy sikertelen) egymásra vonatkoztatása után – képesek leszünk *Istent a történelemre nézve, a történelmet pedig Istenre vonatkoztatva elgondolni*.

„Divatos volt egy időben Isten bölcsességét az állatokban, növényekben vagy az egyéni sorsokban csodálni. Ha elismerjük, hogy a gondviselés ilyen

¹⁰⁴ Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, 319.

¹⁰⁵ G. W. F. Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, 306. A kötet az 1821–1831 között megtartott előadások 1827-es szövegét közli.

¹⁰⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1803/4). A Sparrn-féle szemelvény gyűjteményben: i. m., 63: „Das letzte Ziel und Interesse der Philosophie ist es, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen. Die Philosophie ist die wahrhafte Theodizee.”

anyagokban és dolgokban megmutatkozik, miért ne nyilvánulhatna meg akkor a világtörténelemben? Ez a falat túl nagyra mutatkozik. De az isteni bölcsesség, tehát az értelem, egy és ugyanaz a nagy, mint a kicsi dolgokban, és nem tarthatjuk Istent olyan gyengének, hogy ne mernénk az ő bölcsességét a nagy dolgokra is alkalmazni. Megismerésünk szándéka, hogy bepillantást nyerjünk abba a módba, ahogyan az örök bölcsesség célja megvalósul, a természet területén éppúgy, mint a világban cselekvő szellem nyomán. Szemléletünk tehát nem más, mint teodicea, Isten igazolása, amit Leibniz kísérelt meg a maga módján metafizikájában, meghatározatlan, absztrakt kategóriákkal, tehát hogy a világban lévő gonoszt megértse, és a gondolkodó szellemet megbékítse azzal. *Valójában nincs annál nagyobb kihívás, mint megtalálni ezt a megbékítő ismeretet a világtörténelem sodrában.* Ez a kiengesztelődés csakis annak az affirmatív állításnak az ismerete által lehetséges, amely ismeretben a negatívum alávetettként és legyőzöttként eltűnik, mégpedig abban a tudatban, mely részben a világ végső céljának a valóságára, részben pedig arra vonatkozik, hogy ez a végső cél megvalósul a világban, és mellette a gonosz nem jut szóhoz. »¹⁰⁷

(*Világszellem*) Hogyan gondolja el Hegel ennek a megbékítő ismeretnek a valóságát? Ennek a nagyszabású, a történelemmel való kiengesztelődést szolgáló látomásnak a kulcsfogalma a már említett *Weltgeist*, melyben, mint egy olvasztótégelyben együtt van mindenek előtt Isten szelleme, de ugyanúgy az emberi lélek és értelem, valamint a növényi és anyagi világ élet-princípiuma. Az *Előadások a történelem filozófiájáról* egyik helyén¹⁰⁸ filozófusunk hangsúlyozottan megkülönbözteti Anaxagoras *nus* (értelem) fogalmát attól, amit ő jelentésként a *Verstand*, *Vernunft*, *Weltgeist* szinonimaként használt

¹⁰⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 12.köt. 27. A Sparr-féle szemelvény gyűjteményben: i. m., 76: „Es war eine Zeitlange Mode, Gottes Weisheit in Tieren, Pflanzen, einzelne Schicksalen zu bewundern. Wenn zugegeben wird, dass die Vorsehung sich in solchen Gegenständen und Stoffen offenbare, warum nicht auch in der Weltgeschichte? Dieser Stoff scheint zu groß. Aber die göttliche Weisheit, d.i. die Vernunft, ist eine und dieselbe im Grossen wie im kleinen, und wir müssen Gott nicht für zu schwach halten, seine Weisheit aufs Grosse anzuwenden. Unsere Erkenntnis geht darauf, die Einsicht zu gewinnen, dass das von der ewigen Weisheit bezweckte wie auf dem Boden der Natur so auf dem Boden des in der Welt wirklichen und tätigen Geistes herausgekommen ist. Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch unbestimmten, abstrakten kategorienversucht hat, so dass das Übel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. In der Tat liegt nierringend eine größere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntnis als in der Weltgeschichte. Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis der Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu Einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet, durch das Bewusstsein, teils was in Wahrheit der Endzweck der Welt sei, teils dass derselbe in ihr verwirklicht worden sei und nicht das Böse neben ihm sich letztlich geltend gemacht habe.”

¹⁰⁸ I. m., 25, Sparr i. m., 75.

fogalmihoz kapcsol. A görög bölcs értelmezésében a *nus*, mint természeti törvény, mely pályájukon tartja a csillagokat, és kozmoszként tartja együtt az anyagot, uralja ugyan a világot – de semmit sem tud önmagáról. Ha a fizikai világ törvénye a *nus*, a szabadság világának törvénye pedig a morál, akkor Hegel a Szellemben e kettő *közös törvényét* vélte megtalálni. „A *forma* a maga legkonkrétabb jelentésében az Ész, mint a dolgokat megragadó megismerés, míg a *tartalom* az Ész, mint az erkölcsi és a természeti valóság szubsztanciális lényege, mindkettő tudatos eszméje pedig a filozófiai eszme.”¹⁰⁹

Ennek az eszmének illetve Szellemben az ember részéről a dolgok megragadásának/megértésének a mozzanata felel meg, mely mozzanatban éppen ez a Szellem mutatkozik meg és létesül: „Az igazságot nem csupán *szubsztanciaként* kell felfogni, hanem éppoly mértékben *szubjektumként* is... a megértésben áthatja egymást a szellemi és a természeti világ, mégpedig mint egységes és harmonikus univerzum”.¹¹⁰ Az isteni és emberi Szellem ilyen különbségében is sikeres (?) eggyé ötvözése révén, Hegel határtalan ismeretelméleti optimizmusa Istenre is kiterjed. Az említett *Előadásokban*¹¹¹ azokkal vitázik, akiknek – úgymond – divatos tanításuk szerint Istent nem lehet megismerni. Ezzel szemben Hegel a Szentírásra hivatkozva emlékezteti e táborát: Isten nem csak azt parancsolja, hogy őt szeressük, hanem azt is, hogy ismerjük meg. Arra figyelmeztet, hogy amennyiben eluralkodik az Isten megismerhetetlenségének a gondolata, ez a renyheség melegágya lesz, és mindenkit feljogosít arra, hogy a maga feje után menjen; akkor mentve érzi magát attól a kötelezettségtől, hogy az istenihez és az igazhoz igazodjék.

Ezzel szemben a bibliai kijelentés szerint a Lélek mindent vizsgál és ismer, még az Isten mélységeit is.¹¹² De lehetséges-e, hogy a Léleknek/Szellemben ez az ismerete az ember birtokába kerüljön? Hegel mondatai azt sugallják, hogy nála az istenismeret önállóul és emancipálódik saját forrásaihoz képest, és hogy miután a kijelentés egyszer adott, az egyre gyarapodó értelem az abban nyert információ-mennyiséget immár szabadon kezeli és birtokolja.

„A keresztyén vallásban Isten kijelentette önmagát, és ez azt jelenti, hogy az emberre feladatul róttá az ő ismeretét. Ily módon Isten nem valamilyen zárt vagy titokzatos valóság (*Verschlossenenes, Geheimes*) többé; ismeretének lehetőségével

¹⁰⁹ Uo.

¹¹⁰ *Phänomenologie des Geistes* (1807). A Sparr-féle szemelvény gyűjteményben: i. m., 64.

¹¹¹ I.m. 27. Sparr: i. m., 75.

az ő megismerésének kötelezettségét is kaptuk. Isten nem szűkkeblű lelkizőket vagy üresfejű embereket akar gyermekeiül, hanem olyanokat, akik önmagukban lelki szegények ugyan, de gazdagok az ő ismeretében, és akik Istennek ebben az ismeretében bírják minden javukat. A gondolkodó Szellem fejlődésének, mely az isteni lényeg önkijelentésének talajából fakad, addig kell gyarapodnia, hogy ami egykor az érző és képzetalkotó szellem számára adatott, azt most gondolatilag is képes legyen megragadni.”¹¹³

Lutherre hivatkozik, és azt állítja, hogy amit a reformátor Lélekben és annak bizonyágtételében elkezdett, az ugyanaz, mint ami az egyre gyarapodó Szellem fogal-
makban megragad, és így önmagát a jelenben felszabadítja és megvalósítja.¹¹⁴ Azonban hogy mennyire eltávolodik attól, akit szellemi elődjének tart, az rögtön nyilvánvaló lesz, ha csak Luthernek – a kijelentés ellenére is, vagy éppen azért! – a *Deus absconditusszal* folytatott tusakodásaira gondolunk, mely teljességgel elképzelhetetlen e kései utódnál.

(a Szellem célja, eszköze) Hegel Szelleme/Istene nem csupán része a történelmi folyamatnak; a történelem neki magának a kibomlása, mégpedig a dialektika mozgástörvénye szerint. „Hegel a világtörténelmet olyan folyamatnak fogja föl, melyben a Szellem kezdeti üres maga-valósága (Selbigkeit) a tényleges világ sokféle és ellentmondásos formáin keresztül nyilatkozik meg, sőt idegenedik el önmagától, azért, hogy miután azt, mint önmaga ellentétét magáévá teszi, újból – és immár a konkrét valóságát hordozó teljességben – visszatérjen önmagához”.¹¹⁵ Ezt az alapgondolatot fejti ki gondolkodónk a *Philosophie der Weltgeschichte*-ben 1822/23-ban. Ily módon tehát a történelem nem más, mint „a Szellem valóságos létesülése” (wirkliche werden des Geistes). Ez pedig azt jelenti, hogy a világtörténelem egy szükségszerű, noha végtelenül lassú fejlődési folyamat, mely ugyanakkor a benne fellépő ellentétek lassú és gyötrelmes kiegyenlítődése; ezt a folyamatot, mint *egész*et csak a történelem végén, az önmaga tökéletes tudatára és szabadságára jutott *Weltgeist* valósága felől lehet és kell megérteni.¹¹⁶

¹¹² 1Kor 2,10.

¹¹³ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 12.köt. 27. A Sparn-féle szemelvény gyűjteményben: i. m., 75.

¹¹⁴ *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede* (1820). In: G. W. Hegel, Werke Bd.7, 25. Sparn i. m., 84.

¹¹⁵ Sparn: i. m., 68

¹¹⁶ Közel áll ehhez F. W. J. Schelling (1775–1854) istentana, melyet 1809-ben a híres *Freiheitschrift*-ben fejt ki (*Philosophischen Untersuchungen über das wesen der menschlichen Freiheit*), és amely tulajdonképpen egy gnosztikus reminiszcenciákkal terhelt filozófiai *teogóniaként* értelmezhető. Eszerint Isten kibontakozásának az útja a sötét, értelem nélküli ősválótól a világosságig, az értelmes sze-

A Szellem ily módon felfogott önmozgásának határozott *célja* van, melynek a megvalósulását semmi sem tartóztathatja föl. De vajon mi lehet ez a cél, kérdezi Hegel. Amennyiben a történelmet, mint vágóhidat szemléljük, amelyen feláldozták a népek boldogságát, az államok bölcsességét és az egyének erényét, úgy kikerülhetetlen a kérdés, hogy kinek, milyen végső célnak szolgál ez a rettenetes áldozathozatal? Válasza egyértelmű:

„A világtörténelemről elmondható, hogy az a Szellem ábrázolása, ahogyan a Szellem saját magánvaló létének a tudását kidolgozza. A világtörténelem a szabadság tudatának a kibomlása, egy olyan előrehaladás, amelyet nekünk a maga szükségszerűségében kell megismernünk. *A világtörténelem célja, hogy a Szellem eljusson a saját szabadságának a teljes tudatára.* Ez az a végső cél, amelyen munkálkodik a világtörténelem, amelynek oltárára került e széles föld minden áldozata a nagy időn keresztül. Egyedül ez az, ami kibontakozik, és ami végbemelegy. Az egyedüli állandó minden adottság és állapot változásának a közepette, és szintén ez az, mely mindebben kifejti hatását. Ez a végső cél (Endzweck) az, amit Isten akar a világgal, Isten viszont a legtökéletesebb, és semmi mást nem akarhat, mint önmagát, azaz saját tulajdon akaratát.“¹¹⁷

Hegel itt válaszolja meg azt a kérdést, ahonnan kiindultunk: hogyan viszonyul az *egyén és közösség szabadsága* a fenti értelemben felfogott *történelmi szükségszerűséghez*?

„Az akaratnak, érdekeknek és cselekvésnek ez a végtelen tömege a Világszellem eszköze és szerszáma saját céljának a megvalósításában. ... Minden egyéni létező, éppúgy, mint a népek, miközben a saját érdeküket keresik és elégítik ki, eközben szerszámai és eszközei egy magasságosnak és távolinak, amelyről ők semmit sem tudnak, és amelynek az akaratát öntudatlanul betöltik. ... Az Ész uralja a világot, következésképpen a világtörténelmet is. ... A világtörténelem menetében, amit előrehaladásként fogunk föl, a történelem tiszta, végső célja

mélyesség elnyeréséig vezet. Ez a szemlélet a világ értelem-nélküliségét és gonoszságát Isten önkibontakozásának, megvalósulásának, létre-jövésének az egyszerre szabad és szükségszerű motívumaként írja le. Megkülönbözteti az Istenben Istentől függetlenül létező *alapot* (*Grund*), valamint az Isten tulajdonképpeni lényegét (*Wesen*), ami az isteni *agape*. A világtörténelem nem más, mint az a folyamat, melynek rendjén ez utóbbi legyőzni az előbbit. Ez ugyanakkor Isten létre-jövésének eseménye, mely magába zárja a világ történetét. Itt lesz nyilvánvaló, hogy – a metafizikai attribútumok Istenével szemben – ennek az Istennek magának is konstitutív eleme a sorsszerűség: az emberi történelmet egy „emberi módon szenvedő Isten fogalma” öleli át.

még nem képezi a szükségek és érdekek tartalmát, hisz ezek semmit sem tudnak erről a célról; az általános viszont jelen van a sajátos célokban, és ezek által valószínűsíti meg önmagát.¹¹⁸

Ezek szerint Hegel látomásában a világ nem más, mint a mérhetetlen metafizikai ravaszság története:

„A világtörténelem nem a boldogság talaja. A boldogság korszakai üres lapok a történelem nagykönyvében; mert ezek az egyetértés, a hiányzó ellentétek korszakai. Nem az általános eszme az, amely ellentétbe és harcba bocsátkozna, amely veszélynek tenné ki magát; a háttérben marad, anélkül, hogy beavatkozna, és kárt szenvedne. Ezt nevezhetjük az *Értelem ravaszságának*, hogy az a maga szolgálatába állítja a szenvedélyt, miközben károsítja és tönkreteszi azt, ami által ő maga létesül... a sajátos legtöbbször túl csekélynek bizonyul az általánossal szemben, az egyén pedig kiszolgáltatott lesz és áldozat. Az eszme az ittlét és a múlandóság zsoldját nem a sajátjából, hanem az egyének szenvedélyéből fizeti.¹¹⁹

Mit állíthat még ezek után a filozófiai Eszme – melynek megnyilvánulása, mint látuk, a világfolyamat –, hogy abban az állításban a történelem vágóhídjának megannyi borzalma kiengesztelődjék? Íme:

„A filozófiának – az ideák látomásával ellentétben – annak a belátására kell elvezetnie, hogy a valóságos világ éppen olyan, amilyennek lennie kell; hogy az igazi jó, az általános isteni értelem a hatalmat is bírja ahhoz, hogy önmagát beteljesítse. Ez a jó, ez az értelem a legkonkrétabb formájában maga Isten. Isten uralja a világot, uralmának tartalma pedig tervének véghezvitele: a világtörténelem. Ezt kívánja megragadni a filozófia, mert csak annak van valósága, ami tőle nyeri beteljesedését, mindaz pedig, ami nem felel meg az ő mértékének, rothadt egzisztencia csupán. Ennek az isteni Eszmének a tiszta fényében, ami nem egyszerűen sápadt eszmény, *eltűnik annak a látszata, mintha a világ egy bomlott, örült esemény sor volna*. A filozófia azt akarja, hogy az isteni Eszme tartalmát és

¹¹⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 12.köt. 32. A Sparr-féle szemelvény gyűjteményben: i.m. 77. (Kiemelés tőlem – V.S.B.)

¹¹⁸ I. m., 40. illetve 80.

¹¹⁹ Uo.

valóságát megragadja, és igazolja a megvetett valóságot. Mert az Értelem nem más, mint egyetértés az isteni művel.¹²⁰

A Hegel választotta út, mint a keresztyén hit és filozófia határmezsgyéje, nyilvánvalóan veszélyes. Az emberi ész és az isteni logoszt nem lehet büntetlenül egymásba oldani. Amikor pedig az Isten = szabadság (egyébként tökéletesen igazolható) tétele felülkerekedik az Isten = szeretet bibliai definícióján, akkor ez az Isten mindig közelebb kerül az Önkényúrhoz, mint ahhoz az Istenhez, aki úgy szerette e világot, hogy Egyszülött Fiát adta érette.

Hegel valósággal belemenetel a filozófia örök csapdájába, a teodicea-kérdés tulajdonképpen *vagy-vagy*-ába, a feloldhatatlan dilemmába: a filozófiának *vagy* le kell mondania az egész-látás pár évezredes délibábjáról, és akkor lehetőség van nem igazolni a *status quot*; *vagy* továbbra is ragaszkodni az egész-látáshoz és akkor menthetetlenül az igazolás kényszerpályájára kerül. „Az egészet ismerem”,¹²¹ állíthatta a filozófus, abban a meggyőződésben, hogy az emberi szellem értelmes világmagyarázata azért tekinthető teodiceának, mert benne az isteni Szellem önmagát magyarázza értelmes módon.

A filozófiában csak ez a kettős út adott. Be kell látnunk: a keresztyén teológiában is kísért az egész-látás kényszerképzetes igényéből fakadó igazolás árnyéka. Ugyan ki ne használhatná a kálvini gondolatot is ilyen igazolásra? „Azt tartjuk, hogy Isten a mindenségnek bírója és kormányzója, ki bölcsessége szerint öröktől fogva elhatározta, hogy mit fog tenni, s most hatalmával végrehajtja, amit határozott. ... Gondoljunk, pl. egy kereskedőt, ki az erdőbe hű emberei társaságában bemegy, de balgán eltévelyedik társaitól, s bujdosásában tolvajok szállására kerül, rablók kezébe esik és megöletik. Ennek halálát

¹²⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 12.köt. 52. A Sparrn-szemelvényben: i.m. 82: „Die Einsicht nun, zu der, im Gegensatz jener Ideale, die Philosophie führen soll, ist, dass *die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll*, dass das wahrhafte Gute, die allgemeine göttliche Vernunft auch die Macht ist, sich selbst zu vollbringen. Dieses Gute, diese Vernunft in ihrer konkretesten Vorstellung ist Gott. Gott regiert die Welt, der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte. Diesen will die Philosophie erfassen; denn nur was aus ihm vollführt ist, hat Wirklichkeit, was ihm nicht gemäß ist, ist nur faule Existenz. Vor dem reinen Licht dieser göttlichen Idee, die kein bloßes Ideal ist, *verschwindet der Schein, als ob die Welt ein verrücktes, töriches Geschehen sei*. Die Philosophie will den Inhalt, die Wirklichkeit der göttlichen Idee erkennen und die verschmähte Wirklichkeit rechtfertigen. Denn die Vernunft ist das Vernehmen des göttlichen Werkes.” (Kiemelések tőlem –V.S.B.)

¹²¹ I. m., 20 illetve 73: “Was ich vorläufig gesagt habe und noch sagen werde, ist nicht bloß, auch in Rücksicht unserer Wissenschaft, als Voraussetzung, sondern als *Übersicht des Ganzen* zu nehmen, als das Resultat der von uns anzustellenden Betrachtung, ein Resultat, das *mir* bekannt ist, weil *ich bereits die Ganze kenne*. Es hat sich also erst aus der Betrachtung der Weltgeschichte selbst zu ergeben, dass es vernünftig in ihr zugegangen sei, dass sie der vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes gewesen, des Geistes, dessen Natur zwar immer eine und dieselbe ist, der aber in der Welt-dasein diese eine Natur expliziert. Dies muss, wie gesagt, das Ergebnis der Geschichte sein.”

Isten nemcsak előre látta, hanem határozatával el is rendelte azt”.¹²² Mindazáltal a keresztyén hit *terciumában* bizonyosan nem az ilyen határsávokon keresendő a lényeg, hanem az evangélium fősodrában. Ez pedig azt állítja, hogy a világ úgy tekinthető egészként – amennyiben az egész Krisztusban áll fenn –, hogy ez a szemlélet mégis mentes az igazolás kényszerétől, mégpedig azért, mert a Szentháromság-Isten maga nem marad fedezékben, és nem a máséból, hanem a magáéból, nem a történelem áldozatainak véréből, hanem a sajátjából fizette a kereszten egyszer s mindenkorra a harmónia árát.

Hegel újabb „heréziséhez” jutottunk. „Azt mondjuk: ‘Krisztus értünk, mindannyiunkért halt meg’. Ez nem valami egyedi, hanem örök isteni történet; ez mozzanat Isten természetében, ez magában Istenben ment végbe”.¹²³ A történelmi nagypénteknek a metafizikai nagypéntekbe való feloldása – a kereszthalál egyszeri jellegét elhanyagolva, azt inkább csak annak a tudatnak a kifejeződéseként tekinteni, hogy „az emberi, a véges, a törékeny, a gyenge, a negatív: isteni mozzanat, Istenben létezik”¹²⁴ –, és egyáltalán a kettő egyensúlyának feladása éppen azt az isteni kijelentést teszi kérdéssé, melyre pedig Hegel az ész legitimációja érdekében előszeretettel hivatkozik. A megváltás pedig Krisztus egyedülállóságának az elfogadása helyett a nagy kiegyenlítődés folyamatában megy végbe, mely arra hivatott, hogy egyszerre valósítsa meg önmagában a kiengesztelést és az eszkatológiai ítéletet.

Az ismeret dialektikája Hegelnél a szeretet dialektikájának a korrekciójára szorul. „A szeretet dialektikájában feloldódnék a hegeli szentháromságtan merev személytelensége, a világ szükségszerű teremtése, a tudat végességével értelmezett bűnbeesés, a megváltás naturalista felfogása, amelynek nincs szüksége megbocsátásra, végül Jézus egyedülálló istenfiúságának hegeli tagadása is.”¹²⁵

A leibnizi és hegeli optimizmus nagy rendszereit követően – miután ez utóbbi még derűsen vallhatta, hogy aki „értelmesen néz a történelemre, arra a történelem is értelmesen pillant vissza”, és hogy „az igazi teodicea maga a történelem”¹²⁶ –, mi más is következhetne a szellem lüktetésében, mint Schopenhauer pesszimizmusa, aki kertelés nélkül kijelenti: nem szívesen lennék az Isten, akinek zokognia kell műve romhalmaza felett.

¹²² Institutio, I.XVI.9.

¹²³ *Vallásfilozófiai előadások*, 290.

¹²⁴ Uo., 289.

¹²⁵ Nyíri Tamás: i.m., 323.

¹²⁶ Vö. Kertész Imre: *Kaddis a meg nem született gyermekért*, 133: „H. minden vezérek és kancellárok filozófusa és főpincére...”

Ki más következhetett volna, mint Nietzsche Antikrisztusa, aki utolsó leveleit „a megfeszített” nevében szignálja.

Majd újra lábra kap – szinte hihetetlen – Teilhard de Chardin reménység-víziója arról, ahogy a teremtés a maga utolsó atomjában is a dicsőséges Ómega-pont felé menetel.

Mindezekről, és még másokról, nekünk sok és nehezen megmagyarázható mondanivalónk volna.¹²⁷ De hiszen kifognék az időből...

A nélkülözhetetlennek vélt teodicea-történeti madártávlat-pillantásnak itt véget kell vetnünk, hogy dolgozatunk tulajdonképpeni témái felé forduljunk!

¹²⁷ A felsorolt és további szerzők teodiceájához lásd az irodalomjegyzék harmadik egységét.

ELSŐ RÉSZ:

TEOLÓGIAI TEODICEA.

A DUALIZMUS, MINT A TEODICEA-KÉRDÉS

FELOLDÁSÁNAK LEGŐSIBB MÓDJA

„Kettős követelmény előtt állunk: a semmis hatalmát Istennel szemben a lehető legcsekélyebbre, önmagunkkal szemben viszont a lehető legtöbbre kell tartanunk.” (Karl Barth)

„A hit más irányba tekint: nem a gonosz eredete érdekli, hanem annak a vége.” (Paul Ricoeur)

„Lehet-e valaki szent Isten nélkül? Ez ma számomra az egyetlen kérdés, ami létezik.” (Albert Camus)

I. 1. A kérdés aktualitása

Az emberi szellem kibontakozása történetének legérdekesebb pillanatai – és ezek a pillanatok sokszor évtizedeket, netán egy-két századot is jelezhetnek a földi halandó naptárán – bizonyos azok, melyekben minden addigi megüledettnek tűnő gondolat-, rítus-, érték- és hit-réteg lassan, de feltartóztathatatlanul csúszni kezd; olyan szeizmikus mozgás indul el, melynek első dübörgését senki, avagy csupán a próféták és szentek hallják, utólag pedig – filozófusok értelmezik. Tagadhatatlan, hogy egy ilyen kitartott pillanat aktív vagy passzív, tudatos, vagy öntudatlan szereplői vagyunk ma valamennyien; részesei egy olyan fordulatnak, melyet kultúrfilozófusok modernből a posztmodernbe való átmenetként jelölnek. Mi, keresztyén teológusok különösképpen szeretnénk abban a gondolatban ringatni magunkat, hogy mennyire biztonságos a mi hitrendszerünk egész fedezéke. Hogyan is érinthetné, hogyan is kezdhethetné ki az örök dolgok jól kikovácsolt rendjét holmi evilági, történelmi fordulat, legyen az átmenet akár olyan léptékű is, mint amelynek kellős közepén vagyunk? Hisz Jézus Krisztus tegnap és ma és mindörökké ugyanaz! Valóban, minden érték átértékelődésének forratagában a hitnek ez a bizonyossága: köszikla. Ugyanakkor figyelmeztetés is: nem a Krisztusra vonatkozó hitrendszer és beszédmód a változhatatlan fedezék, hanem Ő maga! A kettő semmiképp sem szakítható el egymástól (liberális zsákutca), hisz a változásnak kitett jel – a mindenkori teológiai beszédmód – a jelzett valóságra: a Szentháromság Istenre és művére mutat, ám a kettő összelegyítése-azonosítása (ortodox zsákutca) ugyanolyan végzetes tévedés volna. Ezért maradhat derűs a hit a történelmi-szellemi kataklizmák idején is: nem fél attól, hogy változó beszéddel utaljon arra, Akinek létében nincs változás, vagy változásnak árnyéka. De hát az „örök igazságokat” is elborítja az „anything goes” (bármilyen elmegy) mai kultuszának mindeneket relativizáló szennyáradata? Ahogyan Nietzsche mondta volt: „Sokféle szem van. A szfinxnek is van szeme: következésképpen sokféle ‘igazság’ van, és következésképpen nincs igazság.”¹²⁸ Vagy éljünk a gyanúperrel, hogy ezek az igazságok tulajdonképpen nem is érdemlik meg az „örök” jelzőt? Úgy gondolom, Krisztus maga egyedül az igazság. A reá és művére vonatkozó beszéd vonalán pedig – beleértve azt a negativitást is, amit Ő maga győzött le – szintén van örök igazság, melynek része, hogy nincs örök igazság ennek az igazságnak az életben elfoglalt helye és annak mindenkori konkrét vonatkozásai nélkül.

¹²⁸ Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*, 238.

A fenti általános érvényű megállapításokat igazolja bármelyik teológiai kérdéskör alakulásának, fejlődésének történeti elemzése mind a Szentírásen belül, mind pedig azt követően a keresztyénség két évezredes tradíciójában. Igen, az előttünk járók változó istenkép tükörcserepein villantották fel – a Szentlélek által – a Változatlan arcát. Nem csoda hát, ha ugyanígy áll a dolog azzal az Isten ellenes valósággal is, melyet előbb, mint kozmikus tohu-va-bohut, majd pedig mint a szív sötétjét helyezett hatályon kívül a „Legyen világosság!” parancsa (1Móz 1,2 – 2Kor 4,6).

Elegendő a bibliai hit egészének szövetéből a „kígyó”, „sátán”, „hazugság atyja”, „e világ istene”, „Antikrisztus”, „Belzebub”, „ördög”, „fenevad”, „mélység angyala” megnevezések által jelölt – valóságot?, mit is?, kit is? maradjunk inkább, semleges diplomáciával, egyelőre ennél a kifejezésnél: – szívesen kiemelünk ahhoz, hogy rögtön nyilvánvaló legyen: e fogalmak és jelentéstartalmuk fejlődése a zsidó-keresztyén hagyományon belül is több, viszonylag jól körülhatárolható korszakot mutat. Az Ószövetségben teljes egyértelműséggel beszélhetünk egy fogság előtti (Kr. e. VI. sz.) korról, melyben az egyetemesen ható sátáni-démoni erők képzete semmiféle szerepet nem játszik, hisz nem velük, hanem a kánaáni pogány istenekkel, a baálokkal hadakoznak JHVH prófétái. A fogság utáni kor ószövetségi irodalmában már egyértelműen jelen van az antropomorf vagy zoomorf képekben szemléltetett gonosz, de meglepő az a határozott és tudatos visszafogottság, mellyel a kanonizálás folyamán az apokrif irodalom valóságos dömpingjének túlbujjázó fantáziával kiszínezett ilyen vonatkozású szövegeit kiszűrték. Az Újszövetségben Jézus Krisztus betegeket gyógyít, halottakat támaszt, démoni hangokat némít el, légiókat űz ki megszállottakból annak jeleként, hogy bizonytalansággal elérkezett az Isten országa. A mennyeieknek, földieknek és föld alatt valóknak az újszövetségi iratokban kétségtelenül tükröződő eme háromszintű világképe uralja aztán a patrisztikus kor, a középkor és a reformáció egész gondolatvilágát. A felvilágosodás¹²⁹ azzal a mámorító érzéssel jelentkezett az európai szellemtörténetben, hogy az ember a saját maga okozta addigi kiskorúságából felnőhet, nagykorúságának jele pedig éppen az, hogy értelmét a korábbi metafizikai-vallásos mankók nélkül is képes használni.¹³⁰ A tudományok szabad kibontakozását szorgalmazó szemlélet – a kert uralására és őrzésére kapott

¹²⁹ Ebben a bevezetőben erre a korszakra és az ezt követő váltásra figyelünk, melynek immár bőségesen mutatkoznak a jelei, és amely váltás teszi tulajdonképpen ismét időszerűvé a sátán-kérdést.

¹³⁰ Kant: Was ist Aufklärung? „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“. In: Martin Honecker, *Einführung in die Theologische Ethik*, 179.

mandátum értelmében – nyilvánvalóan bibliai gyökéretű,¹³¹ de ettől a gyökérettől való elszakadás eredményeképpen az ember, mindenkori történelmében először, egy olyan folyamatot hajtott végre önmaga és a mindenség viszonyában, amely folyamatot joggal és találóan nevezi Max Weber „a világ varázstalanításának”, „titoktalanításának” (Entzauberung der Welt). Ennek a lényege pedig, szintén az ő szavaival az, hogy szemléletében „nincsenek olyan titokzatos és kiszámíthatatlan hatalmak, amelyek belejátszának a világ- és az emberiség történetébe, ezzel szemben sokkal inkább arról van szó, hogy – elvileg – bizonyos előzetes kiszámíthatóság alapján, mindent uralni lehet”.¹³² Max Horkheimer és Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája* c. programiratban ugyanezt a jellemzést nyújtják:

„A felvilágosodás a legtágabb értelemben mindig is azt a célt tűzte ki a haladó értelem számára, hogy félelmeitől mentse meg az embert, és hogy őt mindenek urává emelje... A felvilágosodás programja az volt, hogy fossa meg a világot a maga titokzatosságától. Mítoszokat kívánt rombolni és bevett képzeteket... Semmiféle titoknak nincs létjogosultsága többé, sőt annak a vágnak sem, mely ezek napvilágra jövetelét óhajtáná... A mítosz alapját a felvilágosodás mindig is az antropomorfizmusban, a szubjektivitásnak a természetre vetítésében látta. A természetfölötti, a lelkek és démonok az embernek magának a tükörképei, annak az embernek, aki visszaretten a csupasz természettől. A felvilágosodás egyetlen közös nevezőre hozza a legkülönbözőbb mitológiai alakokat, és ez nem más, mint az emberi szubjektum”.¹³³

Meglepő felismeréssel folytatja viszont a szerzőpáros a maga fejtegetését, azzal a gondolattal ugyanis, hogy a felvilágosodás szellemisége végzettszerűen halad afelé, hogy önnön könyörtelen dialektikájának áldozatává legyen: *önmagában hordja saját pusztulásának a csíráit*. A racionalizmust, mint a legitim racionalitás vadhajtasát, valamint az individuum autonómiáját és szabadságélményét a végletekig hajtva, ezeket a modernitás tabuiként soha meg nem kérdőjelezve, a felvilágosodás könnyen önmaga ellentétébe csaphat; a tisztaszemű bestia tekintete egyszer csak elborul – mitől is? – majd pedig fölfalja saját magát. Az értelem túlhajtása az értelmetlenségbe csaphat át, az

¹³¹ Ruh, *Säkularisierung*: „Diese Wandlung des neuzeitlichen Lebens- und Bewusstseins wird nur deshalb und nur so lange zutreffend als Säkularisierung charakterisiert, sofern sie in Beziehung gesetzt wird zur christlichen Tradition, die die historische und geistige Herkunft des neunzeitlichen Denkens ausmacht.“ Idézi Claret, Bernd J.: *Geheimnis des Bösen: Zur Diskussion um den Teufel*, 23. Dolgozatom első felében erre a munkára támaszkodom.

¹³² Uo., 22.

abszolút racionalizmus – oktalan irracionálisba: babonába, horoszkópba, olyan bevalott vagy bevallatlan reménységbe, mely a transzcendensre mutató jeleket okkult, paranormális, extatikus, mazochista-szadista, stb. jelenségek rendkívüliségében és délibábjaiban kívánja megragadni. Miért is? Nyilván azért, mert túlságosan is vérmes reményekkel kecsegtette Ész istennő feltétlen híveit. Nem csupán a matéria, a tapasztalati világ, a társadalom kérdésében kiáltotta ki magát egyedül illetékesnek (ez, bizonyos megszorításokkal, rendben is lett volna), hanem olyként tetszelgett, mint aki mindezen területek uralása révén, paradox módon, majd azt a mennyországot is elhozza a földre, amely ország képzetét vallásos kacatként már rég kidobták – éppen ennek az istennőnek a nevében. Olyasmit ígért ez az új idol, amit képtelen volt teljesíteni. Mi más is következhet, mint a csalódás és kiábrándulás; hívei serege, vagy legalábbis egy részük, gyakran kezdni figyelni, eltávolodik tőle, majd pedig már olyan kérdésekben sem érdeklődik Ész istennő tanácsa, amelyekben igazán nem ártana kikérni a véleményét. A kereszténységből, mely megbonthatatlan egyensúlyban „józan misztika” (K. Kitamori), a modern kor előbb csak a józanságot akarta megtartani. Nem volt ez másként a teológiai mitológiátlanítás Bultmann nevével fémjelzett jó szándékú elképzelésében sem, aki szerint lehetetlen, hogy valaki villanyvilágítást és rádiókészüléket használjon, hogy betegség esetén modern orvosi és klinikai berendezéseket vegyen igénybe, ugyanakkor pedig higgyen az Újszövetség szellem- és csodavilágában.¹³⁴ Mostanság viszont ott tartunk, hogy sokan minden józanságot elvetve, immár csak a misztika és a meditációk, az irracionális ellenőrizetlen, ködös és ismét félelmetesen delejező tartománya felé látnak némi kitörési lehetőséget abból a szellemi zsákutcából, amelybe kerültek. A két világ – a végletes racionalizmus, ill. irracionális – között pedig, egy valóságos senki-földjén, megszületik, mégpedig tömegesen, egy eddig nem igazán létező embertípus: *az, aki önmagának is idegen*. Az otthontalan szellem – the homeless mind – kitör egy eddig jól zárt palackból, és lakozást vesz az emberben. Ettől kezdve teljesen közömbös, hogy valaki milyen ontológiai minőséget vél lappangani a *Pusztító* (Jel 9,11) szelleme mögött; akár valamiféle realitással rendelkező túlvilági lényre gondol, akár nem, egy bizonyos: ez a szellem tönkretesz. Nem kiteljesíti, hanem lerombolja a személyt, azt az imago Dei-t, aki személy-voltát Teremtőjével és a teremtményekkel való szeretetközös-

¹³³ Uo., 23.

¹³⁴ Uo., 29: Bultmann, „*Újszövetség és mitológia*”: „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfälle moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine

ségben nyerhetné meg. A senki-földje sem ártalmatlan terület tehát (ha van egyáltalán ilyen: nincs), mennyivel kevésbé lehet ilyen akkor az okkultizmus, spiritizmus említett irracionális világa, ami ma annyira izgatja az emberek fantáziáját. Csupán példaként említem, hogy egy erős dualista világképet propagáló németországi szekta, az Opus Angelorum, mely szerint a világ nem más, mint Isten és a sötét hatalmak közötti folyamatos összecsapások hadszíntere, nemrégiben jelentette meg „Handbuch der Engelwerk” címmel kézikönyvét, mely mintegy kalauz kíván lenni a láthatatlan világ egész birodalmában. Több mint négyszáz nevesített angyalt, és mintegy kétszáz démont sorol fel teljes hierarchikus rendben (miért épp ennyi?, a Jelenések Könyve szerinti kétharmad-egyharmad aránya volna ez?) ez az „értelmi szinten elbutító, pszichikailag rab-szolgává tevő hamis üdvözt” (P.F. Schmid)¹³⁵, mely természetesen a Szentírásra hivatkozik, de amelyben a hangsúly a Krisztus-követésről szélsőségesen áttevődik az anyalokkal való harcközösségre, a démoni seregekkel szemben. Vevő pedig akad bőven. Egyrészt annak az általános sodrásnak az okán, melynek értelmében eljött az idő, hogy a *sápadt teóriák* (Goethe) helyett minél több tapasztalattal, minél egzotikusabb élményanyaggal töltsse fel magát az ember – legalábbis a következő önpusztító megüresedésig. A XXI. század társadalma ízig-vérig: élménytársadalom.¹³⁶ Mindent ki kell próbálni, a drogoktól kezdve a szexuális perverzításokon keresztül az úrturizmusig, hisz csak azzal rendelkezik az ember, amit megél. Másrészt viszont a teológiai elemzésnek feltétlenül meg kell látnia ezekben a jelenségekben a hedonisztikus „Carpe diem!” hajszólo parancsán túl az ilyen sodrásban élőknek azt a titkos reménységét, mely a Róma 8 értelmében sóhajtozik és nyög, és öntudatlanul is arra vágyik, hogy különös vagy éppen hátborzonegató tapasztalata peremén egyszer csak felbukkanjon egy olyan valóság, melyből értelmezhető lesz ő maga és a világ – igen –, hogy felnyíljon a transzcendens kapuja. Nem jelent ennél kevesebbet az a tény, hogy, példának okáért: „Németországban ez idő szerint mintegy 600 szekta és pszicho-csoport működik, hozzávetőleg 2 millió taggal. És ebben nincs benne a szervezetlen okkultizmus szürke foltja. Mintegy 40 000 protestáns és katolikus lelkész áll szemben több mint 100 000 adóköteles vállalkozóként regisztrált jóssal”.¹³⁷ Így jutottunk el a felvilágosodás törvényszerű dialektikájának spirálján, a világ módszeres titoktalanításától az ellenkező végletbe: a világ még titokzatosabb és át-

Person tun zu können, muss sich klar machen, dass er, wenn er das für die Haltung christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht“.

¹³⁵ Uo., 35.

¹³⁶ Értékes elemzést nyújt ehhez a kérdéskörhöz: Heinzpeter Hempelmann: *Gott in der Erlebnisgesellschaft – Postmoderne als theologische Herausforderung*, Brockhaus Verlag, Wuppertal, 2001.

hatolhatatlanabb ködbe vonásáig, a Max Weber-i „Entzauberung der Welt”-től a Morris Bermann-i „Wiederverzauberung der Welt”-ig, a világ még reménytelenebb – mert tudományos mezbe öltöztetett – újramitizálásáig.¹³⁸ Elodázhatatlan tehát, hogy egy „rövid, éles pillantással”¹³⁹ ismét (és folyamatosan) szembenézzon a teológiai gondolkodás a *mysterium iniquitatis*-nak (2Thessz 2,7) azzal a valóságával, amely oly zavarba keltően képes arra, hogy arctalanságba burkolózzék.

I. 2. Sátán születik. Egy fogalom genezisének értelmezési kísérletei

Hogyan lehetséges, kérdezzük, hogy az ószövetségi szigorú monoteizmus világában egyáltalán felbukkan, előbb homályos, majd pedig egyre jobban körülhatárolt szerep körben egy Istennel szemben álló, az ő akaratát mindegyre keresztezni igyekvő hatalom?

Herbert Haag¹⁴⁰, kortárs katolikus teológus többlépcsős fejlődésről beszél. Eredetileg a SaTaN profán értelemben vett emberi ellenséget jelöl, azt a személyt, aki egy ügyben ellentmond valakinek (1Sám 29,4; 1Kir 5,18). Majd kifejezetten a törvénykezésben használt műszóként jelenti a bíróság előtti vádlót (Zsolt 109,6). Itt válik fontossá a környező kánaáni népek Izrael hitvilágára gyakorolt hatása, mely hatás a nem szűnő próféta figyelmeztetések közepette, a királyi rendelkezések tiltó vagy szabad utat jelentő gyakorlata szerint hol megerősödött, hol alábbhagyott, míg végül azt eredményezte, hogy Izrael megszűrve-elutasítva bár, de átvette ennek a hitnek bizonyos elemeit: a szellemi és démoni hatalmasságok képzetét, mégpedig úgy, hogy ezeket egyértelműen alárendelte JHVH megkérdőjelezhetetlen és szuverén hatalmának. Így lesz a fogság utáni

¹³⁷ Klaus Douglass: *Az új reformáció*, 85.

¹³⁸ Claret, Bernd J.: *i. m.*, 21.

¹³⁹ Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik III/3*, 609: „Warum nur ein Blick auf diese Sache? Darum, weil es sich um eine Wüste Sache handelt, um die man zwar als Christ und Theologe wissen muss, in die man sich aber beileibe nicht vertiefen, über die man sich also in einer Darstellung wie der unsrigen auch nicht verbreitern soll. Sie ist in ihrer Weise sehr Real. `Der Anblick war weder unterrichtend noch erfreulich.` So hat Goethe empfunden und geurteilt, nachdem er auf dem Spitze des Vesuvs eine Weile in dessen offenen Krater hinunter geschaut hatte. Wer diese Empfindung und dieses Urteil am Rande des Kraters, an dem wir jetzt stehen, nicht teilte, der sähe nicht, was da zu sehen ist. Wüste Sachen soll man, wie real sie immer sei mögen, nicht zu lange anschauen, nicht zu genau studieren, nicht zu intensiv in sich aufnehmen. Es hat noch keinem gut getan - den großen Martin Luther (und gerade ihn!) nicht ausgenommen –, den Dämonen (sie drängten sich für Luther in der Regel in einer einzigen Figur, dem Teufel, zusammen) allzu häufig, allzu lange, allzu feierlich, allzu prinzipiell und systematisch in die Augen zu blicken. ... Es geht nicht darum, sie leicht zu nehmen, es geht aber darum, sie so zu behandeln, wie es ihr ihrem Wesen nach zukommt. Gerade ein kurzer, scharfer Blick darauf ist für sie nicht nur genügend, sondern auch das einzige Richtige.“

¹⁴⁰ Claret, Bernd J.: *i. m.*, 84sk.

korban a sátán szellemi nagyság, maga a vádló Isten udvartartásában, úgy ahogy a Jób könyve kerettörténetében, vagy a Zak 3,1–7-ben Jósua főpap vádlójaként megjelenik.

A kölcsönhatás-elmélet általánosan elfogadott gondolatánál viszont sokkal érdekesebb Haagnak az a tétele, miszerint egy igen komoly teológiai szükség is ott munkált a sátáni hatalom képzetének kialakulásában és fejlődésének (később: burjánzásának) dinamikájában. Izrael népének arról a történelmi passiójáról van szó, a pusztító erőknek és a tömény gonoszságnak a fogság idején megmutatkozó azon alakzatairól, melyeket nem lehetett többé összhangba hozni JHVH népe mellett eltökélt irgalmasságával és mindenhatóságával. JHVH semmiféle metafizikai riválist maga mellett meg nem tűrő monizmusának csúcsa Deutero-Ézsaiás szemléletében így fejeződik ki: „Én alkottam a világot, én teremtettem a sötétséget, én szerzek békességet, én teremtek bajt (bóréra’), én az Úr cselekszem mindezt.” (Ézs 45,7). A negativitásnak ezek az erői, a sötétséget és bajt teremtő hatalmak itt még mindenestől Isten valóságán belül találnak helyet. A Szentírás ilyen és ehhez hasonló kijelentései (melyek a predestináció értelmezésében kerülnek egymás mellé, mint például a fáraó szívének a megkeményítése, Ézs 6-ban a „hallván halljatok, de ne értsetek” parancsa, a „Jákobot szerettem, Ézsaut gyűlöltem” érthetlensége, „a Mindenható nyilai vannak bennem, mérgüket issza lelkem” panasza – Jób 6,4) – végsőkéig kiélezett formában – kivétel nélkül arra utalnak, hogy Isten uralja a gonoszt, hogy a történelem minden látszat ellenére sem csúszott ki a kezéből, és semmiképp sem értelmezhetők úgy, hogy Isten morális értelemben rosszat cselekedne. Ennek ellenére annyira borotvaélen billegő megfogalmazások ezek, hogy egy idő után lehetetlennek bizonyult kizárni a félreértéseket; lehetetlen volt úgy elgondolni a rosszat cselekvő Istent, hogy ez ne kérdőjelezné meg a szövetség Urának eredendő jóságát. A negativitás hatalmai az egy Istenen belül¹⁴¹ – *causalitas mali in Deo* – visszafoghatatlan feszítőerőt gyakoroltak erre az abszolút egységként elgondolt Isten-képzetre; a kettő iszonyatos erővel szétszakadni kívánt, mint maghasadáskor az ellentétes töltésű elemek. Innen érthető, hogy a fogság utáni sátán-képzet – mintegy Istenből kivezetett negativitás – megtestesíti Isten teremtett világában mindazt a fenyegetettséget, melynek ki van téve az ember: a történelmi pusztításért felelős hatalmakat, az ellenszegülőt, mely valláserkölcsi értelemben bűnei miatt ellenállhatatlanul vádolja az embert, végső soron pedig azt a hatalmat, melynek, mint démonikus-romboló princípiumnak jól kijelölt helye van

¹⁴¹ Luther ennek kapcsán a „balkézről” (opus alienum) ill. „jobb kézről” (opus proprium) uralkodó Istenről beszél, Barth pedig e megkülönböztetések mellett az Isten „tulajdonképpen” ill. „nem tulajdonképpen” akaratáról.

Isten üdvtervében. „Így szolgálja ezen elemeknek az Isten-képtől való elkülönítése a kegyelem gondolatának (egyértelműségének) a biztosítását. Az pedig, hogy ilyen pozitív módon, minden dualizmust kizárva tagolják be ezeket a hatalmakat az isteni udvartartásba és uralmi rendbe, jelzi azt a sajátosságot, mely az ószövetségi sátán-elképzelést oly élesen elválasztja a kánonon kívüli irodalomtól” (von Rad).¹⁴² Tételét, melyet, mint az előbbi hivatkozás is jelzi, mások is képviselnek, Haag többek között két párhuzamos igehely összevetésével igazolja, illetve szemlélteti. A 2Sám 24,1-ben ezt olvassuk: „Újból haragra gerjedt az Úr Izrael ellen. Felingerelte ellenük Dávidot, és ezt mondta: Menj, vedd számba Izraelt és Júdát!” Ezzel szemben a 1Krón 21,1-ben, ahol a sátán az egész Szentírásban először szerepel tulajdonnévként, ez áll: „A sátán Izrael ellen támadt, és rávette Dávidot, hogy megszámlálja Izraelt.” Az a tény, hogy a krónikás tudatos szövegkorrekciót hajt végre és a cselekvés korábbi alanyát, az Urat, a sátánnal helyettesíti, arra mutat, hogy az emberek számára irracionálisnak, ellenségesnek és kiszámíthatatlannak tetsző cselekedeteket elválasztja Istentől, és magára a sátánra ruházza át. Haag úgy látja, hogy a sátán itt Isten haragjának a megszemélyesítéseként lép színre. Szerinte nem más ez, mint „szükségmegoldás”, „rossz kiút”, mely arra hivatott, hogy Istent tehermentesítse.¹⁴³ Ugyanakkor egy különös paradoxonra is felhívja a figyelmet: Az a démoni világ, amellyel szemben egykor egy kikezdhetetlen monoteizmus nevében felléptek a próféták, most úgy tűnik, egy bizonyos korlátozott értelemben mégis legitimitást nyer, sőt egyenesen hasznos is. Azért, hogy ugyanennek az Istennek a jóságát és szentségét védelmezzék, hogy a gyanú árnyékát is kizárják, mely erre a jóságra és szentségre vetül, megnyitnak egy ellenőrzött és szűk kiskaput, melyen a negativitás közléplényei beléphetnek Izrael hitébe, mindenekelőtt a tradíció által felkínált sátán nevű főangyal uralma és vezetése alatt.¹⁴⁴

¹⁴² Gerhard Kittel, *ThWNT II.*, 69: „Der alttestamentliche Satan verkörpert die Bedrohung der Menschen von der Welt Gottes her, sei es, dass er der Verklager ihrer sittlich religiösen Fehlsamkeit ist, sei es als ein im Heilsplan fest verankertes dämonisch-zerstörerisches Prinzip. So dient die Abspaltung dieser Elemente aus der Gottesvorstellung der Sicherung des Gnadengedankens. Und dieses positive, absolut undualistische Eingegliedert sein in den göttlichen Hofstaat und das göttliche Regieren ist die Besonderheit der amtlichen Satan-Vorstellung gegenüber der der nachkanonischen Literatur (von Rad)“.

¹⁴³ Claret, Berndt J.: i. m., 110: „Sie entsprang einem religiösen Bedürfnis des Judentum, das sich nicht mit der Vorstellung abfinden konnte, das Böse in der Welt sei letztlich auf das Walten Gottes zurückzuführen... Offenbar gab es aber im Frühjudentum eine religiöse Richtung, die diese Vorstellung nicht mehr ertrug, die aus dem Gottesbild jede Willkür und Menschenfeindlichkeit eliminieren wollte. Der Satan bot sich als willkommene Lösung an.“

¹⁴⁴ Uo., 113: „In ihm ist also der göttliche Zorn gleichsam verkörpert, von Jahwe losgelöst und zu einer selbständigen Persönlichkeit geworden“. (J.W. Rothstein) Die dämonische Welt, die einst im Namen des Monotheismus bekämpft wurde, tritt im Namen eben dieses Monotheismus nun erneut auf dem Plan. Dem Chronisten bot sich für sei dämonisches Zwischenwesen die durch die Tradition bereits vorgegebene Bezeichnung Satan an.“

A fentiekben vázolt elmélet mellett, azzal szoros összefüggésben, a sátán-fogalom megszületését taglaló hipotézisek közül figyelemre méltó még A. van de Beek, holland teológus véleménye. Ismeretes, hogy a választott nép istenképe a babiloni fogság kohójában igencsak megtisztul és kitágul: JHVH többé nem csupán az az Isten, aki „kinyújtotta karját” és kihozta őket egykor a fáraó, most pedig Nabukodonozor kezéből; ő maga a világ Teremtője, kinek tekintete egybefogja a föld minden népének sorsát. Ő tehát nem csak szabadító, de Teremtő is, és nem csupán a tizenkét törzs Ura, hanem valamennyi népe is egyben: a kozmikus mindenség éppúgy kezében van, mint az emberi történelem valamennyi szála. Izrael népe ekkor ismeri fel igazán JHVH univerzális valóságát.¹⁴⁵ Ugyanakkor a zsidó-keresztény hagyományban a sátán-hit lényegében mindig az Isten-hit ellenpólusaként lépett fel. A sátánnak tehát egy másodlagos, valamiképpen az Isten-hitből származtatott szerepe van.¹⁴⁶ Ezért, úgy tűnik, a nép szemében egyetemessé lett Istennek valamiképpen az ‘ellentmondója’ is szükségképpen univerzális-kozmikus jegyeket öltött. Felsőterülete, hatása természetesen kiterjedtebbnek és hatalmasabbnak mutatkozott, mint a csupán emberi kéz alkotta kánaáni nem-isten Baáloké. A Mindenható mögé odalépett, majd szorosan hozzátapadt a mintegy-mindenhatónak tekintett árnyéka.

¹⁴⁵ Gerd Theissen: *Az első keresztények vallása*, 373: „Izrael Istene is egy nagy történelmi krízis következtében magasztosult egy és egyetlen Istenné. Jeruzsálem lerombolását követően földi ‘vereségét’ (ami az ókori keleti felfogás szerint népe legyőzése következtében egyértelmű volt) mennyei győzelemmé értelmezték át. Ő vált az egyetlen Istenné. Minden más istent nem létezőnek nyilvánítottak. Ez a monoteista dinamika érvényesült az őskereszténységben is: az, akít e földön a jelenvaló világ gonosz hatalmasságai keresztire feszítettek, a mennyben a minden más hatalom és erő fölötti uralom trónusára ült.” Mondanom sem kell, hogy a szerző nem arról beszél, hogy az Örökkévaló csak a Kr. e. VI. században vált volna egyetemes Istenné, hisz ez nyilvánvaló abszurditás lenne, hanem hogy népében ekkor tisztult le és erősödött meg ez az ismeret. Ez a különbségtétel a kérdés vallástörténelmi vonatkozásainak bemutatása során egyéb vonatkozásokban is (pl. sátán-kép) mellőzhető.

¹⁴⁶ A. van de Beek: *WHY? On Suffering, Guilt and God*, translated by John Vriend, 183.: „The observation that the concept has possibly been adopted is of less interest than the question why it was adopted or reactivated. It could be that it has to do with the demise of the threat of idolatry... After The exile Israel radically renounced the worship of alien gods... Another concept was needed: that of the Satan or those of ancient Mythical images were suited. This fits into the framework of the universalisation of the JHWH faith. The Lord is not the private God of Israel over against other gods. He is the God of the entire world and the other gods are vanities (Isa 44). Opposing the universal God is not the vain power of the god of a Canaanite tribe, but the power of universal evil... As a rule the idea of Satan functioned in Judaism and Christianity as the polar opposite of true faith. Hence Satan had a secondary function derived from faith in God. Only he who confessed God also acknowledged Satan as his adversary. Only on the odd occasion, in the liturgy of Satanists, does Satan function independently as a god.”

I. 3. A sátán mint bukott angyal

I. 3.1. Az angyali bukás mint metafizikai esemény állítása

Ilyen előzmények után a késő judaista szemléletben lesz a sátán Sammael-ként egyik legelőkelőbb bukott angyalfejedelemmé, aki irigységből, hatalmi vágyból vezette félre az első emberpárt, eszközként a kígyót használva. Azokat az angyalokat, akik hozzá csatlakoztak és munkájában részt vettek, a sátán angyalainak nevezték. Ő maga minden sátánok (így, többes számban!) feje. Három fő tevékenységi kört tulajdonítottak neki: *bűnre ingerli az embert, rágalmazza és vádolja őket Isten előtt, valamint ő hozza el a halált, mint a bűn miatti büntetést.*¹⁴⁷ Ebben a hagyományban viszont a Kr.e. I–II. századból való ún. Etióp (Első) Énók Könyve szerint minden gonosz forrása Azazel¹⁴⁸ főangyal, míg a Tizenkét pátriárka testamentumának szintén dualisztikus szemléletében ugyanezt a szerepet Beliár tölti be, akiről azonban nem derül ki, hogy hogyan is lett gonosszá. Az Ádám és Éva élete pszeudoepigráf irat szerint pedig a sátán nevű angyal azért vettetik le a mennyből, mert megtagadja, hogy Ádámnak, mint Isten képének – melynek ragyogása felülmúlta az angyalokét – tiszteletet adjon (szerinte azt ő érdemelne, hisz előbb teremtett). Ennek és az apokaliptikus irodalom hasonló motívumainak későbbi lecsapódását a Koránban is megtaláljuk.¹⁴⁹ Kezdetben tehát a sátán alakját kifejezetten úgy tekintették, mint azt a vádlót, aki Isten és Izrael szövetségi kapcsolatát akarja aláásni, megtörni, összezavarni. Eredetére nézve a késő judaizmus a bukott angyalok mítoszával válaszolt majd pedig összekapcsolta a halál angyalával és a gonosz emberi ösztönökkel.¹⁵⁰ A zsidó hagyományban sohasem vált azonban olyan ellenisten-né, a világ olyan urává, mint a perzsa dualizmusban.

Hogyan viszonyult mindehhez az Újszövetség? A kanonizálás folyamatát, meglepő módon, valóságos mitológiátlanítási eljárásnak tekinthetjük, természetesen korabeli, nem pedig XX. századi értelemben. A sátán eredetét apokaliptikus képekben magyarázó

¹⁴⁷ *Lexikon zur Bibel – „Teufel“*, 1390.

¹⁴⁸ Így nevezi 3Móz 16 a pusztai hatalmat, amelynek kiküldi a főpap a bűnbakot. A New English Bible „Precipice”-nek fordítja (mélység). A francia TOB szerint itt a bűnök pusztaságba küldéséről, azaz megsemmisítésének mozzanatáról van szó.

¹⁴⁹ Meglepő a Koránnal való hasonlóság; 7. szúra, 11–13: „Bizony, mi megteremtettünk titeket. Azután megformáztunk benneteket. Ezután azt mondtuk az angyaloknak: ‘Boruljatok le Ádám előtt!’ Ők pedig mindannyian leborultak, kivéve Iblis. Ő nem tartozott azok közé, akik leborultak. ... ‘Én jobb vagyok, mint ő’ – mondta – ‘engem tűzből teremtettél, őt pedig agyagból’. Ő pedig azt mondta: ‘Indulj innen lefelé (a földre)! Hogy jössz te ahhoz, hogy itt fennhéjázó légy? Kifelé! Megalázott leszel a megalázottak között!’” (Simon Róbert ford.)

¹⁵⁰ *ThWNT, diabolos*, 69.

és kiszínező irodalom ugyanis nem ment át ezen a szűrőn. Vannak, akik a Jn 8,44 (az ördög... embergyilkos volt kezdettől fogva) valamint az 1Jn 3,8 (az ördög cselekszi a bűnt kezdettől fogva) kijelentéseit egyenesen úgy tekintik, mint polémiát az ilyen erőltetett, az angyali bukásra utaló magyarázatokkal szemben, melyek tudni vélik, hogy mi volt az ördög mielőtt ördög lett volna.¹⁵¹ Az ἄπ' ἀρχῆς kifejezés itt éppen azt állítja, hogy az ördög, lényé szerint, mindig is a pusztító volt. Emellett az angyali bukásra vonatkozó néhány utalás nyilvánvalóan az Újszövetségben is feltűnik, de úgy, hogy az eredeti képek és fogalmak egy új teológiai gondolat szolgálatába kerülnek.

Így a Júd 6 (vö. 2Pt 2,4-gyel) azokról az angyalokról beszél, „akik nem becsülték meg a maguk fejedelemségét, hanem elhagyták saját lakóhelyüket” és akiket az Úr „örökkévaló bilincsekben és sötétségben tart fogva annak a nagy napnak az ítéletére”. A példa értelme világos: az angyalok esete éppúgy intő jel, mint azok, akik elvesztek a pusztában, vagy mint Sodoma és Gomora pusztulása. Figyelmeztetés az egész gyülekezetnek, de kiváltképp azoknak az „álmódzóknak”, akik „beszennyezik testüket”(8. v.). Énók Könyve, melynek hatása tükröződik Júdás levelében,¹⁵² azokról az angyalokról beszél, akik „elhagyták az eget, hogy asszonyokkal szennyezzék be magukat”. Ez a motívum pedig a Gen 6,1–4-re nyúlik vissza („Abban az időben, amikor az isten-fiak be mentek az emberek leányaihoz, és azok gyermekeket szültek nekik...”). Innen érthető a párhuzam: Ha az angyalok beszennyezték magukat, és ítélet alá kerültek, mennyivel kevésbé kerülhetik el ugyanezt a sorsot azok követői, az Isten felségének megvetői, ezek a víztelen fellegek és gyümölcstelen fák. Az apokaliptikus kép tehát Júdás levelében távolról sem a sátán eredetének magyarázatát szolgálja, hanem egy parainetikus tanítás szemléltető elemévé lesz.

A Jel 12¹⁵³ nagy látomása szintén nem a gonosz eredetéről, hanem annak legyőzéséről szól. A sárkány itt az Isten-ellenességnek és az Isten népével való szembefordulásnak ugyanaz a szimbóluma, melyet a próféták korábban a fáraóra és Egyiptomra alkal-

¹⁵¹ *ThWNT/VII.*, *satanas*: „Es wird hier gerade abgewehrt, nach etwas zu fragen, was der Teufel war, ehe er Teufel wurde, vielmehr wird gesagt, dass der Teufel eben dadurch bestimmt ist, dass er der Teufel ist. Ob bewusst oder unbewusst, jedenfalls werden hier die Gedanken, die das Spätjudentum einschließlich Qumran über Sein, Wesen und Ursprung des Teufels geäußert hat, abgewehrt.“

¹⁵² Eric Fuchs, Pierre Reymond: *La deuxième épître de Saint Pierre, L'épître de Saint Jude*, 164.

¹⁵³ Jel 12, 7–11: „Ezután háború támadt a mennyben: Mihály és angyalai harcra keltek a sárkánnyal, és a sárkány is harcra kelt angyaltársaival együtt, de nem tudott felülkerekedni; és azért többé nem volt maradása a mennyben. És levettetett a hatalmas sárkány, az ősi kígyó, akit ördögnek és sátánnak hívnak, aki megtéveszti az egész földkerekséget; levettetett a földre, és vele együtt angyalai is levették. Hallottam, hogy egy hatalmas hang megszólal a mennyben: 'Most lett a mi Istenünk az üdvösség, az erő és a királyság, a hatalom pedig az ő Krisztusáé, mert levettetett testvéreink vádolója, aki a mi Istenünk színe előtt éjjel és nappal vádolta őket. Legyőzték őt a Bárány vérével és bizonyágtételük igéjével azok, akik nem kímélték életüket mindhalálig.'”

maztak (Ézs 51,9; Ez 29,3; 32, 2)¹⁵⁴. Értelmezésükben a babiloni mítoszok kaotikus-kozmikus alakjai konkrét történelmi erők leleplezésére szolgáltak. Ugyanígy, e rész vizsgálatára szerint, a született Fiú megjelenése, aki vasvesszővel legelteti a népeket (5. v.), új korszakot nyitott a világ kozmikus rendjében: a sátán pusztítása – a római birodalmi üldözések formájában – bármennyire dühöngjön is, csak evilági jelenség marad; nem gyökerezik többé a végső valóságba.¹⁵⁵ A vádló vádjai azok ellen, akik a „Bárány vérével” harcolnak, a kereszt győzelme és a húsvéti megdicsőülés után nem jutnak el immár az Isten elé; nincs többé kárhoztató erejük és hatalmuk.¹⁵⁶ Tulajdonképpen a Róm 8,1 apokaliptikus-képi megfogalmazásának tekinthetjük ezt a fejezet: „Nincs tehát most már semmiféle kárhoztató ítélet azok ellen, akik a Krisztus Jézusban vannak”. Ugyanígy a Lk 10,18-ban – „Láttam a sátánt villámként leesni az égből” – Jézus nem egy, a történelem elején a metafizikai világban megtörtént angyali bukás látásáról beszél, nem is az idők végezetén bekövetkező végső esemény előrelátásáról, hanem az idők teljességében, azaz az ő történelmi fellépésének konkrét idejében és tényében jelenlevő üdv-valóság megmutatkozásáról. Ez a „levettetés” tehát nem azt jelenti, hogy ezután mintegy lanyhul a gonosz munkája, hisz Simon Pétert ezt követően kéri ki a sátán (Lk 22, 31 – és mi mindent tesz még!), hanem azt, hogy Jézus jelenlétének és imádásának a terében erejét veszi ennek pusztítása.

Krisztus győzelmének erről az eszkatológikus most-járól beszélnek a következő jánoszi igék is, nem pedig arról, hogy Isten valamikor is mintegy átengedte volna e világot a gonosz jogos tulajdonául: Jn 12,31 (*most vettetik ki e világ fejedelme*); 14,30 (*eljön e világ fejedelme, bár felettem nincs hatalma*); 16,11 (*e világ fejedelme megítéltetett*).

A Belzebub-perikópa (Lk 11,15sk. és párh.) sem ad közelebbi felvilágosítást a gonosz eredetéről vagy természetéről; célja, hogy emennek és Krisztusnak a viszonyát az „erős” és „erősebb” alapfokú és középfokú jelzőkben szemléltetve egyértelművé tegye. Az Isten és ember-ellenes romboló hatalmakat csak az képes megfékezni és gúzsba kötni, akinek adatott minden hatalom mennyen és földön.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Pierre Prigent: *L'Apocalypse de Saint Jean*, 181.

¹⁵⁵ Uo., 177.

¹⁵⁶ ThWNT/VII.: satanas: „Dieser Sturz Satans aus dem Himmel und sein Zeitpunkt „in der Zeit“ (12. v.), nämlich in Verbindung mit Jesu Aufträgen (5. v.), trennen das Neue Testament vom Judentum.“

¹⁵⁷ ThWNT/II., 69: „Fehlt jeder Versuch, des Teufels Sein, Werden, und Wirken zu vergegenständlichen... Hier bleibt ein Geheimnis, das zu lösen nicht unternommen wird. Die Macht des Bösen ist als eine einheitliche, zielstrebig handelnde angesehen. Ihr Ziel ist das Verderben der Menschen in jeder Hinsicht, besonders aber der Kampf gegen Jesus von Nazareth als den Bringen der erlösenden Herrschaft Gottes.“

A korai egyházban a sátán, mint bukott angyal motívuma tovább fejlődött, de igen figyelemreméltó az a körülmény, ahogyan azt 561-ben, a bragai Zsinat 7. kánonjában a tanítás rangjára emelték. Ezt a tant ugyanis apologetikus szándékkal és polemikus élel az ún. priscillianus dualisták ellen fogalmazták meg. Eszerint az ördög „eredetileg egy Isten által teremtett jó angyal volt” („prius ein bonus Angelus a Deo factus”), aki Isten opificiumát, szolgálatát kapta feladatul. Ugyanígy a kataroszok dualista elhajlásával szemben mondja ki a IV. Lateráni Zsinat 1215-ben: „Diabolum non per conditionem, sed per arbitrium malum esse factum credimus.”¹⁵⁸ A két különböző korban, de hasonló szellemi ellenfelekkel szemben kimondott tétel arra utal, hogy a sátán, mint bukott angyal képzele alkalmasnak látszott arra, hogy kifejezze azt a sarkalatos teológiai meggyőződést, hogy Istennel szemben a gonosz semmiféle ellen-isteni rangban és tekintéllyel nem léphet fel, hisz ő is csak teremtmény (*a Deo factus*). Másrészt elhatároló funkciójában megfelelőnek mutatkozott ez a gondolat arra is, hogy biztosítsa a teremtés, mint Isten munkája elegyítetlen jóságába vetett bizalmat, éppen a gnosztikus háttérű anyag és világ-megvetőkkel szemben. Harmadszor pedig megerősítette az etikai világrendbe vetett hitet is, hisz – ebben a felfogásban – az a bizonyos bukott angyal teljességgel a maga akaratából cselekedett: még az a külső kísértés sem „vett vissza” saját elhatározásából, csorbítatlan szabadságából, mely Ádámot és Évát félrevezette. (Ugyanakkor – paradox módon – ezzel a gondolattal ellentétes irányba is hatott a modell, hisz ontologizálta a gonoszt!)

Kálvin – a gondviseléstannal összefüggésben – hasonló gondolatokat kapcsolt a bukott angyal képzetéhez, a nélkül azonban, hogy ennek teológiai relevanciája nála bármit is visszavonna a bukás metafizikai síkon végbement esemény-jellegéből. A III. századi manicheista gnoszticizmussal és a korabeli hasonló eltévelyedésekkel szemben ekképpen vitázik:

„Felmerült Manicheus is felekezetével, ki két legfőbb elvet gyártott, Isten és az ördögöt. A jó dolog kezdetét Istennek tulajdonította, a rossz teremtményeket pedig az ördögre vitte vissza, mint szerzőre. Ha e balgaság a mi elméket is hatalmába kerítené, Istennek a világ teremtésében megnyilatkozó dicsősége nem állna meg. Mert ha Isten tulajdonságai közül egyik sem inkább isteni, mint az örökkévalóság és az *αυτουσια*, azaz, hogy úgy szóljak, a magától való létezés, nemde, azok, kik ugyanazt az ördögnek is tulajdonítják, az ördögöt némileg iste-

¹⁵⁸ Otto Weber: *Grundlagen der Dogmatik*, 540.

ni címmel ruházzák fel? Hol van Isten mindenhatósága, ha felveszik, hogy az ördögnek akkora hatalma van, hogy Isten akarata ellenére s ellenkezése mellett mindazt megteheti, amit csak akar? Az az egyetlen alap, melyet a manicheusok felhozhatnak, hogy ti. Istennek semmi rossz dolog teremtését nem szabad tulajdonítani, az igaz hitet a legkevésbé sem sérti, mert e hit nem ismeri el, hogy a világegyetemben valami eredeti természete szerint rossz volna; mivel szerinte úgy az embernek, mint az ördögnek gonosz rosszassága, vagy az innét származó bűnök nem a természetből, hanem a természet megromlásából folynak (non ex natura sed ex naturae corruptione). S kezdetben egyáltalán nem állott elő semmi, amiben Isten az ő bölcsességének és igazságának bizonyosságát ne adta volna”.¹⁵⁹

Elengedhetetlen ebből a rendszerből, mint jeleztem, a szabad akaratra való utalás: „De noha az ördögöt is Isten teremtette, el ne feledjük, hogy az a gonoszság, melyet természetének tulajdonítunk, nem teremtéséből, hanem megromlásából származik. Mert ami kárhozatos csak van benne, elpártolásával s bukásával maga szerezte azt magának. S ezt az Írás azért ajánlja figyelmünkbe, nehogy abban a hitben, mintha az ördög Isten-től ilyenek teremtett volna, éppen Istennek tulajdonítsuk azt, ami tőle legtávolabb áll.” A Jn 8,44-ben is ennek bizonyítékát látja: „Bizonyára, midőn azt mondja, hogy az ördög az igazságban meg nem állott egyúttal jelzi, hogy egykor mégis csak abban volt,¹⁶⁰ s midőn a hazugság atyjává teszi, ezzel elveszi tőle annak lehetőségét, hogy azt a bűnt, aminek maga volt az oka, Istennek tulajdonítsa. Ámbár pedig e szentírási helyek rövidek s némileg homályosak, de arra bőven elegendők, hogy Isten fensége minden rágalomtól megóvassék. S mit használ nekünk, ha több, vagy egyéb dolgot is tudunk az ördögökről?” Majd következik a tétel sommás összefoglalása:

„Hogy tehát mi se töltsük felesleges elmélkedéssel az időt, az ördögök természetére vonatkozólag elégedjünk meg röviden a következőkkel: a teremtés kezdetén az ördögök Isten angyalai voltak, de megromlás következtében elvesztek és veszedelem eszközeivé lettek másokra nézve is. S mivel ezt tudunk hasznos dolog, Péter és Júdás világosan tanítja (2Pt 2,4; Júd 6), hogy az angyaloknak, akik vétkeztek, s az ő eredet szerint való kezdetüket meg nem tartották, hanem elhagyták lakhelyüket, Isten nem kedvezett. S midőn Pál elválasztott an-

¹⁵⁹ *Inst.* I.14,3.

¹⁶⁰ Kálvin itt figyelmen kívül hagyja az *ap arkhész-t.* Vö. a fentiekkel, a 23. jegyzetnél.

gyalokról szól (1Tim 5,21), hallgatagon bizonyára szembe állítja velük az elkárhozottakat.”¹⁶¹

A magyar református dogmatikai gondolkodásban Sebestyén Jenő szintén a hagyományos álláspont szószólója, miközben mértéktartásra int: „Ha azonban az angyalok világában lett először a bűn, hogyan volt az lehetséges? Mert hiszen ezek még magasabb rendűek voltak, mint az emberek. Erre nem tudunk választ adni. Az angyalok nem abszolút tökéletességgel teremtettek, hanem mutabilis existenciával és az öntudatos szellem-erkölcsi állapottal együtt jár egyfelől az elkülönülés, másfelől a szembenállás lehetősége, és így ebben potencialiter megvan az Isten elleni lázadás lehetősége is. A probléma csak az, hogy a lehetőségből miért kellett valóságnak lenni? Ez azonban a bűn metafizikájába tartozik. A Szentírás sok mindenre nem ad feleletet... azért vigyázni kell, hogy ‘feljebb ne bölcselkedjék’, mint meg van engedve”.¹⁶² Hasonló véleményen van Török István, aki szerint „a sátán is Isten teremtménye, tehát nem valami őslétező. De mindjárt tegyük hozzá, gonoszsága nem a teremtésből, hanem a megromlásból származik.”¹⁶³

A sátán-eredet ilyenszerű értelmezése túlélte tehát a XVIII. századi felvilágosodást és – általánosságban szólva – ma is az egyházi hagyomány része. A kérdés pontosabb elemzése nyomán azonban sokkal árnyaltabb kép tárul elénk. A konzervatív oldalon a – főleg amerikai háttérű – fundamentalista-evangelikál egyházközösségek teológiája áll, mely a kérdés fenti, kálvini összefoglalását ma is teljes szószerintiséggel érti. Ezzel átel- lenben találjuk ma (kevés kivételtől eltekintve) a protestáns teológia irányadó képviselőit valamint a katolikus teológia „másként gondolkodó”, disszidens művelőit. A kettő között próbál egyensúlyozni a hivatalos katolikus álláspont.

Annak magyarázata, hogy a fundamentalista szemléletben ilyen egyértelműen tartja magát a bukott-angyal képzetének szószerinti értelmezése, egy sajátos Szentírás- szemléletben és interpretációs módszerben keresendő. Ennek értelmében a Biblia nem más, mint információ-gyűjtemény a természetfeletti világról.¹⁶⁴ Ha ez a kiindulópont,

¹⁶¹ *Inst.* I.14,16.

¹⁶² *Református dogmatika*, 163.

¹⁶³ Török István: *Dogmatika*, 224.

¹⁶⁴ The complete works of Francis A. Schaeffer: *A Christian Worldview, A Christian View of the Bible As Truth*, 53: „We might well enjoy a book about the supernatural world. That half of the universe intrigues us and it stands, not somewhere far off, but immediately before us, almost as a fourth dimension, so that there is indeed a cause and effect relationship between it and our own visible world at every existential moment. It really is not less natural and no less real than the seen part of the universe, and we cannot understand the seen half if we write off the existence of the unseen portion. But while we would be interested of find out some of these things in more detail, we are given adequate knowledge. *Information*

akkor – a hagyomány tehetetlenségi erejétől hajtva, csipetnyi fantáziával – könnyedén lehet a nagyon is természetesbe-történetibe ettől merőben idegen természetfeletti jelenségeket belevetíteni. Kérdésünk kapcsán csupán utalok itt egy gyakran idézett ószövegi hivatkozásra, az Ézs 14,12–15-re, mely a babiloni király bukását beszéli el gúnydal formájában. A Vulgata fordításban a 12. vers így hangzik: „Quomodo cecidisti de caelo lucifer.” (*Leestél az égről fényes hajnalcsillag!*) A hajnalcsillag (= lucifer) itt használatos fordítását, majd Lucifer = sátán későbbi azonosítást egybeszőve, egy exegetikailag teljesen alaptalan hagyomány ezen a helyen is az angyali bukás leírását véli felfedezni. Hihetetlen, hogy milyen gátlástalan könnyedséggel mos össze ennek a szemléletnek egy jeles képviselője (a különben alapos kultúrájú és a XX. század második felében tiszteletet parancsoló evangelizációs munkát végző), Francis A. Schaeffer is olyan dolgokat, melyeknek semmi közük egymáshoz.¹⁶⁵

A katolikus álláspont a második világháborút követően a történetkritikai Írásértelmezési módszer térhódításával a háttérben, előtérben pedig a meghirdetett *aggiornamento* programjával, kénytelen feladni jó néhány korábbi tanítás szó szerinti értelmezését. Ugyanaz a racionalizáló tendencia, ami például az evolúció-kérdéssel kapcsolatban megmutatkozott,¹⁶⁶ a II. Vatikáni Zsinat sok tekintetben felszabadító légkörében a sátán-kérdést sem hagyja érintetlenül. Ezt a bizonyos katolikus teológiai körökben is egyre erősödő folyamatot viszont egyre kevésbé nézi jó szemmel a Szentszék. Ennek a nemtetszésnek adott hangot egyik beszédében VI. Pál pápa, mely 1972. no-

about the supernatural world (kiemelés tőlem – V.S.B.) is brought in to help us understand who we are as man – lost man looking for meaning, and saved man looking toward the second coming of Christ. When the serpent enters, we are introduced to this other half of the universe. One of the lies of Satan, by the way, is his attempt to convince us to follow modern liberal thought in breaking the Bible into pieces and destroying its unity.”

¹⁶⁵ Uo., 54–55: „You can call him the old serpent, or the Devil, or the Satan. In any case, with this information before us, who we are dealing with in Genesis 3,1 is clearly identified. The definite article that is applied to Satan in Revelation 12,9 and to the serpent in Revelation 20,2 and Genesis 3,1 is important... The serpent actually is, even here, made a proper name – The Serpent. Satan, without an outside temptation, had already chosen to revolt...Adam and Eve, on the other hand, were tempted by the father of The Lie, someone outside themselves. Although there is some debate over this, and without wishing to be dogmatic about it, *I think that Isaiah 14,12–15 gives us the fall of Satan* (kiemelés tőlem –V.S.B.). Assuming that the word stars refers to the other angels, he was saying, in short, ‘I will be greater than all the rest.’ But he goes further, specifically adding ‘I will make myself like the Most High.’“

¹⁶⁶ Így „1909-ben a Pápai Bibliikus Bizottság *Unitas Generis Humanis* kezdetű enciklikája még úgy látja, hogy a Genézis első fejezeteinek ‘sensus litteralis historicus’-át nem lehet feladni a keresztyén hit lényegi károsodása nélkül. 1950-ben XII. Pius a *Humani Generis*-ben már szabályosan kettévágja a gordiuszi csomót: elfogadja, hogy a test akár az evolúció útján is létrejöhet, azzal a megszorítással, hogy ez ne relativizálja az áteredő bűn egyetemességének gondolatát; ami viszont szerinte feladhatatlan az az, hogy Isten közvetlenül teremti a lelket. E fejlődés harmadik szakaszában a II. Vatikáni Zsinat már azt hangsúlyozza, hogy ‘az emberiség áttért a világ rendjének jobbra nyugalmi felfogásától arra, hogy a rendet mozgásban és fejlődésben levőnek szemlélje’.” Visky S. Béla: Teológiai szempontok a kreáció-evolúció vitához, In: Református Szemle, 2002/2–3, 223.

vember 15-én, a szokásos szerdai audiencián hangzott el, és amely utólag megkerülhetetlen hivatkozási alappal bizonyult ebben a vitában. Eszerint a Gonosz nem csupán a jónak a hiánya, hanem valóságosan működő hatalom, élő szellemi lény, mely megromlott és romlásba visz, egy rettenetes, titokzatos és félelmetes realitás; aki pedig ennek a létét tagadja, az ily módon kilép a bibliai és egyházi hagyomány köréből.¹⁶⁷ Ebben a szellemben jelent meg 1975. július 4-én a „Christlicher Glaube und Dämonlehre” (Keresztyén hit és démon-tan) c. dokumentum,¹⁶⁸ mely megerősíti a IV. Lateráni Zsinat (1215) döntéseit a következő pontokban: 1. Isten a látható és láthatatlan világ teremtője; 2. A sátán valóságosan létező szellemi lény; 3. Eredete az angyali bukásra vezethető vissza.¹⁶⁹ Jellemző azonban, hogy itt nincs szó e tanítás dogmatikai kötelezettségéről, hisz a Hittani Kongregáció, noha a dokumentumot segítségként nyomtatékosan ajánlja a híveknek, és tartalmával tökéletesen egyetért, mégsem saját állásfoglalásaként közli. A szöveg, melyet ennek a testületnek a megbízásából egy névtelen szakértő készített el, jogi értelemben magánvéleménynek minősült. A katolikus egyház, némi dodonai bölcsességgel, ily módon világossá tette a maga álláspontját, a nélkül azonban, hogy a vitát lezárta volna.

I. 3.2. Az angyali bukás, mint metafizikai esemény tagadása

Márpedig a vita valóságosan dúlt. A katolikus „ellenzék” legmarkánsabb képviselője a már említett nagytekintélyű bibliatudós, Herbert Haag volt,¹⁷⁰ aki 1969-ben jelenteti meg a már címében is provokatív könyvét, az *Abschied vom Teufel*-t (Búcsú az ördög-től), majd ennek bővebb kifejtését, a *Teufelsglaube*-t (Ördög-hit, 1974). Kevéssel korábban már egy szerzőpáros, Thomas és Gertrude Sartory, hasonló munkával állt elő, ugyanolyan egyértelmű címválasztással: *In der Hölle brennt kein Feuer* (A pokolban nem ég semmiféle tűz, 1968). Értelmezésükben búcsút mondanak a régi elképzelésnek, miszerint a sátán önálló akarattal és szabadsággal rendelkező személyes valóság lenne, aki eredetileg Isten teremtménye ugyan, de szabad akaratból gonosszá – sőt minden go-

¹⁶⁷ Idézi Claret, Bernd J.: *i. m.*, 145: „Das Böse ist nicht mehr nur ein Mangel, sondern es ist eine wirkende Macht, ein lebendiges geistiges Wesen, verderbt und verderben, eine schreckliche Realität, geheimnisvoll und beängstigend... Wer die Existenz dieser Realität bestreitet, stellt sich außerhalb der biblischen und kirchlichen Lehre.“

¹⁶⁸ Uo.

¹⁶⁹ Haag csípős kommentárja az eseménnyel kapcsolatban nem marad el: Uo., 152: „In der namenlosen Not der Kirche weiß es nicht Wichtigeres zu tun, als die alte, herkömmliche und im Grund heidnische Lehre von Teufeln und Dämonen in aller breite und behäbiger Wichtigkeit wieder aufzulegen und die Menschen zu ermahnen, nicht etwa fester an Gott zu glauben und auf ihn zu vertrauen, sondern fester an den Teufel zu glauben. Einmal mehr hat Rom an der Zeit vorbeigeredet.“

¹⁷⁰ Vaskos *Bibliai Lexikonja* magyarul is közismert.

nosz hatalomnak és magának a világnak is a fejedelmévé – lett; egyszerűen az individuum fölötti (transzperszonális) rossz szimbólumát látják benne.

Milyen megfontolások alapján jutottak a szerzők, és mellettük még oly sokan, erre az álláspontra? Haag egyháztörténeti, hermeneutikai, pszichológiai, gyakorlati-katekétikai valamint dogmatikai-antropológiai vonatkozásokról beszél.

Úgy véli, hogy az *egyház történetének* szövevényében valóságos fekete fonálként húzódik végig a sátán-hit egész szörnyűséges hatástörténete. A boszorkányüldözések ártatlan áldozatainak tízezreit – főleg a hatalomnak kiszolgáltatott asszonyokat, akiket nem egy esetben azzal vádoltak, hogy magával az ördöggel és cinkosaival fajtalanzkodtak – nem küldhették volna máglyára akkor, ha a sátánt nem éppen olyan természetes magától értetődöttséggel tekintették volna úgy, mint már-már fizikailag létező, örökké a Jó (értsd: a hatalmi pozícióban lévő egyház, tehát annak vezetői) ellen mesterkedő szellemi lényt. Sokan a ma hódító destruktív szektákat, főleg a sátánizmust, mint határozottan keresztyénellenes, az ösztönvilágot istenítő, magát a sátánt önálló hatalomként és a világ uraként tisztelő vallásos szubkultúrát is úgy tekintik, mint olyan jenséget, melynek létrejöttében – noha kifordított és a megváltás összefüggéséből kiszakított módon, mégis – ott kísért ez a középkori-keresztyén sátán-kép. Haag arra az ellenvetésre, hogy az ördög ott garázdálkodhat a legkönnyebben, ahol a létét tagadják, azt válaszolja, hogy épp ellenkezőleg: leginkább olyankor vitte véghez rémtetteit, olyankor demonizálta egyik társaság (egyén, ország, faj, felekezet) a másikat, amikor jelenlétében és munkájában túlságosan is hittek.¹⁷¹

A Szentírás *hermeneutikai* megközelítése tekintetében a módszertani sokféleség jogosultságát elismeri ugyan, de ezek között vezető szerepet egyértelműen a történetkritikai eljárásnak tulajdonít. Vallja, hogy a Szentírás teljes biztonsággal, megbízhatóan és tévedéstől mentesen tanítja azt az igazságot, melyet Isten üdvösségünk érdekében adott.¹⁷² Meglepő módon, a Szentírás alapvető céljának és értelmének ez a meghatározása szó szerint egybecseng a II. HH szemléletével: „Ebben a szentírásban Krisztus egyetemes egyháza a legteljesebb mértékben kifejtve találja mindazt, ami egyrészt az üdvözítő hitre, másrészt, ami az Istennek tetsző élet helyes alakítására vonatkozik.” (I. fejezet.) Ez az alapelv messzemenő hermeneutikai következményekkel jár. Ha ugyanis

¹⁷¹ Claret, Berndt J., i. m., 61: „La plus belle des ruses du diable est de vous persuader qu’il n’existe pas (Charles Baudelaire).“ Uo., 103: „Auf die Behauptung, dass der Teufel seine Siege dann erringt, wenn er geleugnet wird, erwidere ich, dass der Teufel vor allem dann seine Untaten begangen hat, wenn man seine Präsenz und sein Wirken glaubte.“ Ugyanígy Török István, *Dogmatika*, 224.

az Írás célja az ember Istennek tetsző élete és üdvössége, akkor felszabadulhatunk az alól a kényszer alól, hogy benne történelmi-, földrajzi-, csillagászati-, kozmológiai kézikönyvet lássunk, és hogy az igazságot nagyon is szegényesen a szöveg és leírt események közötti matematikai megfelelésben keressük. Haag különbségtételét a kötelező tanítás és a nem kötelező világkép, a szöveg magva és héja, a mondott és a szándékolt (gesagte und gemeinte) valóság között, a fenti reformátori elv alapján is, jogosnak kell elfogadnunk, akkor is, ha a mai hermeneutikai felismerések fényében, kissé naivnak, meghaladott-modernnek tartjuk azt az optimizmust, mely hitt abban, hogy a héjnak a magról való ilyenszerű lehántása maradéktalanul lehetséges. E különbségtétel alapján, állítja a szerző, könnyűszerrel felismerhető, hogy az újszövetségi iratoknak nem céljuk, hogy a különböző időben és kultúrában élő mindenkori embert (tan) kötelező módon a korabeli zsidó démonhithez kapcsolják.¹⁷³ Nem arról van szó, tehát, hogy a Biblia használja-e az ördög, sátán, gonosz lelkek stb. szavakat (nyilvánvalóan igen), hanem hogy mit ért ezen. Jézus megkísértésében például a sátán az ellenkező lehetőség – az Atya akaratára mondott nem – megszemélyesítője.¹⁷⁴ Ezért állíthatja Haag, hogy az emberi élet nem Isten és a sátán, hanem az emberi bűn és az isteni kegyelem összecsapásában zajlik.¹⁷⁵

Pszichológiai érve szerint a sátánról és az örök pokolról való tanítás valósággal eltorzítja („pervertálja”) az evangélium bűnbocsánatról és szabadításról szóló jó hírét. A középkori egyház tanfelfogása nyomán, máig érezhetően, az evangélium örömmüzenete – az ördögüzenet fenyegetésévé lett. Fölösleges félelemmel terheli a lelket akkor, amikor – szerinte – nyugodtan lehet valaki jó keresztyén az ördög létezésében való hit nélkül is.¹⁷⁶

Haag továbbá úgy látja, hogy a keresztyén hit tanításának *pedagógiai-katekétikai* munkáját is rendkívüli módon megterheli és megnehezíti a sátán- és démonvilág kérdésének hagyományos megközelítése és egyfajta tisztességtelen légkört („Atmosphäre der

¹⁷² Uo., 89.: „...sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heils willen (salutis causa) in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte.“

¹⁷³ Uo., 95.: Es „lässt sich unschwer erkennen, dass es nicht die Lehrabsicht der neutestamentlichen Schriften sein kann, den Menschen aller Zeiten und Zungen den damaligen jüdischen Dämonenglauben als verbindlich vorzulegen.“

¹⁷⁴ Uo., 121.: „In Satan ist nur die andere Möglichkeit, das Nein zum Willen des Vaters, personifiziert.“

¹⁷⁵ Uo. 94.: „Nicht zwischen Teufel und Gott spielt sich das Menschenleben ab, sondern zwischen menschlicher Sünde und göttlicher Gnade.“

¹⁷⁶ Uo., 99.: „Hier werden Menschen in Ängste gestürzt, und die Frohbotschaft des Evangeliums in eine Drohbotschaft vom Teufel pervertiert... Er gehört nicht zum christlichen Glaubensgut. Man darf sich also getrost voll und ganz als Christ verstehen, ohne an den Teufel zu glauben.“

Unehrllichkeit“) teremt, hisz sok esetben maguk a vallásnádók (lelkészek) sem képesek már ezt a tanítást magukévá tenni, de vállalt feladatként mégis ezt adják tovább. Haag nem annyira azt igyekszik bizonyítani, hogy sátáni vagy démoni hatalmak márpedig nincsenek, mint inkább azt, hogy az azokban való hit nem nélkülözhetetlen, nem lényegi része a „depositum fidei“-nek (Ratzinger vádja ellenére sem, aki szerint Haag az ördög és a démoni hatalmak nemlétét exegetikai eredményként tünteti fel). Ugyanakkor nem habozik levonni a következtetést, miszerint a sátán-hit: anakronizmus, mégpedig nem csupán korunk felvilágosult polgárai, hanem maguk a keresztyének szemében is.¹⁷⁷

A felsorolt szempontokon kívül a *dogmatikai* megfontolásokat fejti ki a legrészletesebben. Egyfelől úgy látja, hogy az angyali bukás mítosza csupán szükségmegoldás, mely abból a kényszerítő vágyból született, hogy a világban jelenlévő gonoszra valamilyen ésszerű és kézzelfogható magyarázatot adjon. Magyarázatként viszont, lássuk be, valóban nem használható, hisz a gonosz eredetének problémáját nem megoldja, csupán áthelyezi a metafizikai színtfalak mögé. Ezért a sátán a gonosz magyarázataként használhatatlan és szükségtelen, hisz a bűn valósága – vele vagy nélküle – mindenképpen misztérium marad.¹⁷⁸ Másrészt – és ez a súlyosabb kérdés – Haag egy olyan antropológiai modellt fejt ki, mely paradox módon éppen a sátán elvetésének következtében, egy bizonyos modern manicheizmus határát súrolja. Arról van szó, ugyanis, hogy a gonosz forrásának magyarázataként a legkülönbözőbb elméletek is végeredményben három tényezónél köthetnek ki: Isten, sátán, ember. Ha a sátán munkáját teljes egészében kizárjuk, a „kié a felelősség a gonosz miatt?“ kérdés kereszttüzében ott marad az ember; és amennyiben az ember teremtmény, szükségképpen Alkotója is a gyanúsítottak illetve vádlottak padjára kerül. A bibliai bűneset leírása Haag értelmezésében éppen arról szól, hogy Ádám, azaz a mindenkori ember mennyire esendőnek: jónak, de a bűnre hajlamosnak teremtett. Hangsúlyos, hogy itt nem csupán az ember fizikai végességéről vagy törékenységéről van szó, hanem kifejezetten morális gyengeségéről, mégpedig mint természet szerinti („von Natur aus“) adottságáról. Ez az alkati morális gyengeség még nem bűn. De... és itt lép fel a szerző a bűn-misztérium szakadékának arra a keskeny szélére, ahol előtte már annyian szédülni kezdtek. Mert embernek lenni annyi, mint megkísértettnek lenni, és mert az emberi alkat védőfalának ez a leggyengébb pontja akkora valószínűséggel szakad be a kísértés nyomására, hogy az már a szükségszerű-

¹⁷⁷ Uo., 95.: „Der Teufelsglaube ein Anachronismus ist, und zwar nicht nur für den ‘aufgeklärten’ Bürger des 20. Jahrhunderts, sondern gerade auch für den Christen.“

¹⁷⁸ Uo., 125.: „Der Teufel ist für die Erklärung des Bösen in der Welt nicht nur unbrauchbar, er ist auch unnötig... Die Sünde ist und bleibt ein Mysterium, aber sie bleibt ein solches mit und ohne Teufel.“

ség, a tragikum határát súrolja, sőt, mondjuk ki Pál ítéletét, *minden fal átszakadt*, mert „mindannyian vétkeztek”, nos, ezen a ponton egy félelmetes kérdés, mint valami fenevad, nyomul fel a mélységből, keresvén kit elnyeljen. A kérdés kevésbé dramatizált, már-már szenvtelen, borotvaéles logikára valló változata pedig, reformátori eleink megfogalmazásában, így hangzik: „Nem igazságtalanul cselekszik-e azért Isten az emberrel, mikor tőle törvényében olyat követel, amit *teljesíteni nem képes?*”¹⁷⁹ Haag a probléma – értsd: minden ember bűnös – szemléltetésére a következő hasonlattal él:

Ha egy építőmunkás leesik az állványról, rögtön megvizsgálják, hogy nincs-e valamilyen baj a szerkezettel. Ha azonban minden egyes építőmunkás, aki egyszer csak fölmászik, le is zuhan, akkor jó okunk lehet arra gondolni, hogy tényleg az állványzattal van valami gond. De itt ez az állványzat maga az emberi alkat-szerkezet, amely, legalábbis a hívők szemében, Istentől származik.¹⁸⁰ Nos, ezen a ponton Haag átlépi azt a határt, melyet keresztyén teológusnak nem szabad átlépnie, ti. akkor, amikor úgy tekinti Istent, mint aki nem csak a világra, mint teremtettségre, hanem ezzel együtt óhatatlanul a benne levő minden gonoszságra is igent mondott:

„A keresztyén igehirdetés túl hosszú ideig beszélt egy olyan Istenről, aki egy gonoszságtól mentes világot és benne bűn nélküli embert tervezett, ahhoz, hogy egy napon csalódottan állapítsa meg, hogy az ember bizony vétkezik. Ha Isten

¹⁷⁹ Heidelbergi Káté 9. kérdése, kiemelés tőlem V. S. B. Az Ádám történeti bukására utaló válasz gondtalan egyértelműséggel felel *nemmel* a kérdésre, elhárítva ezzel Isten felelősségét, biztosítva a teremtés eredeti jóságába valamint az ember abszolút felelősségébe vetett hitet (némileg enyhítve ezt a sátáni kísértésre történő utalás motívumával). Ez a modell erőssége és eredeti teológiai intenciója. Gyengéje viszont – és itt teológiai, tehát nem az evolúciós szemléletből fakadó gyengeségről beszélek –, hogy Ádám ivadékaira nézve, azaz valamennyi emberre nézve, akit rajta kívül valaha is hordozott a föld a hátán, ez a válasz nem válasz. Mert akkor ők: 1. Vagy nem Isten teremtményei, vagy 2. Istennek olyan teremtményei, akik eleve az „*eredendő bűn*” tragikus jegye alatt születtek, tehát morális alkatukban valóban reménytelenül gyengék. Mélyebb, biblikusabb és evangéliumibb lett volna ebből a szörnyű logikai zsákutcából a törvény pedagógiai haszna irányába kitörni; *Isten mindeneket bűn alá rekesztett*, hogy nyomorúságunk, az engedelmségre való képtelenségünk, melyet erőssé és nyilvánvalóvá tesz a törvény, Krisztus kegyelméhez kényszerítsen bennünket: *hogy mindeneken könyörüljön*. Isten tehát egy magasabb igazság érdekében „igazságtalan”. De itt, mondom, már Pál is szédülni kezdett, és a logikai eszmefuttatása szükségszerűen doxológiába csapott át; egyedül ez óvta meg attól, hogy az apóriák szakadékába zuhanjon. Egyébként a reformátori dilemma Haag megfogalmazásában így hangzik, Claret, Bernd J., *I.m.*, 197: „Wenn Gott, wie wir sahen, eine Welt geschaffen hat, in der es das Böse geben muss (kiemelés H.H.!), wenn es an der gottgewollten Verfasstheit des Menschen liegt, dass er nicht frei von Sünde leben kann, wäre dann Gott nicht ungerecht, wenn er ihn für seine unvermeidlichen Sünden mit der ewigen Verdammnis bestrafen würde?” – Ez az a pont, ahol a teremtmény végessége érintkezik morális esendőségével, a nélkül azonban, hogy a kettő azonosítható volna. Ezért kéri (követeli?) Jób (14,5): „Ha határt szabnál neki, melyet nem léphet át, légy hozzá elnéző...”

¹⁸⁰ Claret, Bernd J., *i. m.*, 195.: „Denn wenn, wie es ein Dogma der katholischen Kirche will, kein Mensch während seines Lebens sündenfrei bleiben kann, dann muss das Böse offenbar im Menschen angelegt sein. Wenn ein Bauarbeiter vom Gerüst fällt, wird man erst überprüfen, ob am Gerüst etwas nicht in Ordnung war. Wenn aber jeder Bauarbeiter, der das Gerüst besteigt, hinunterfällt, dann ist Gewiss am

mindentudó, ahogyan mi hisszük, akkor mindezt jó előre kellett tudnia. Ha tehát erre az emberre, akiről tudva tudta, hogy vétkezni fog, igent mondott, akkor ezzel egyszer s mindenkorra igent mondott a világban lévő minden gonoszságra is.”¹⁸¹

Nos, ez a logika, különösképpen pedig ez a megfogalmazás, tarthatatlan. A kijelentés, miszerint a bűn oka az ember lelki alkatában keresendő a *felelősség oldaláról* tekintve, igen, elfogadható, a *teremtettség oldaláról* viszont semmiképpen nem, hisz akkor az „ilyenek teremtetem” könnyed vállrándításával intéznénk el a dolgot.

A gondolatmenetben ugyan igazságmozzanatként foghatjuk föl annak a kifejezési szándékát, hogy Isten erre a mi világunkra, amennyiben gondviselésével fönntartja azt, valóban minden pillanatban igent mond. De Isten – és ezt nem lehet eléggé nyomatékosan hangsúlyozni – ezt a fönntartó igent nem a gonoszra mondja, hanem *a gonosz ellenére csakis a világra* (a világ fennállásának tényére). Ha ehhez a különbségtételhez nem ragaszkodunk, olyan Istenhez jutunk, aki nagyvonalúan szemet huny a bűn fölött, vagy legalábbis tolerálja azt, és akinek – amennyiben ily módon őt tennénk meg a bűn forrásaként és igazolásaként – semmi köze nincs a Biblia Istenéhez.¹⁸² Korábban már tisztáztuk, hogy a Szentírásnak ilyen vonatkozásban talán legfélreérthetőbb helye is, az És 45,7,¹⁸³ mit jelent és mit nem. Márpedig úgy tűnik, hogy – Haag elemzése szerint, lásd 6. o. – a valamikor a fogság utáni időben Istenből mintegy „kivezetett” rosszat, most ő maga vezeti „vissza” Istenbe – az ézsaiási megfogalmazásnál is félreérthetőbb módon. Noha nem állítja azt, hogy Isten „bűnrészes” lenne, burkoltan mégis ezt sejtetik monda-

Gerüst etwas nicht in Ordnung. Dieses Gerüst aber ist hier die menschliche Konstitution, die – jedenfalls für den gläubigen Menschen – von Gott stammt.“

¹⁸¹ Uo., 196.: „Die christliche Verkündigung hat uns zu lange das Bild eines Gottes gezeichnet, der eine Welt ohne Böses und einen Menschen ohne Sünde geplant hatte und der eines Tages enttäuscht feststellt, dass der Mensch sündigt. Wenn Gott allwissend ist, wie wir glauben, dann muss er dies ja im voraus gewusst haben. Wenn er also zu diesem Menschen, von dem er wusste, das er sündigt würde, ja sagte, dann hat er ein für allemal zu allem Bösen in der Welt ja gesagt.“

¹⁸² Egyszerű hasonlattal: a szülő is tudja, hogy gyerekeire előreláthatóan majd sokféle szellemi-fizikai szenny fog tapadni. Mégis akarja a gyermeket: igent mond az életére. De nyilvánvaló, hogy a gyermekre és annak az életére mond igent, nem pedig mindarra, ami majd bemocskolja.

¹⁸³ Lásd fent, 5. o: JHVH semmiféle metafizikai riválist maga mellett meg nem tűrő monizmusának csúcsa Deutero-Ézsaiás szemléletében így fejeződik ki: „Én alkottam a világosságot, én teremttem a sötétséget, én szerzek békességet, én teremtek bajt (בְּיָדַי הַיָּמִינִים), én az Úr cselekszem mindezt.” (És 45,7). A negativitásnak ezek az erői, a sötétséget és bajt teremtő hatalmak itt még mindenestől Isten valóságán belül találnak helyet. A Szentírásnak ilyen és ehhez hasonló kijelentései (melyek a predestináció értelmezésének kerülnek egymás mellé, mint például a fáraó szívének a megkeményítése, És 6-ban a „hallván halljatok, de ne értsetek” parancsa, a „Jákóbot szerettem, Ézsaut gyűlöltem” érthetlensége, „a Mindenható nyilai vannak bennem, mérgüket issza lelkem” panasza – Jób 6,4) végsőkéig kiélezett formában kivétel nélkül arra utalnak, hogy Isten uralja a gonoszt, hogy a történelem minden látszat ellenére sem csúszott ki a kezéből, és semmiképp sem értelmezhető úgy, hogy Isten morális értelemben rosszat cselekedne.

tai: „Ha Isten az embert úgy teremtette, hogy a rossz kikerülhetetlen része, akkor azt a világot is akarnia kellett, melyben jelen van a gonosz”.¹⁸⁴ Vagy egy újabb hasonlattal: Ha egy útépítő mester úgy építi meg az utat, hogy az egy szakadékba vezet, és a bekövetkező katasztrófák felelőségét azzal hárítja el magától, hogy azt ő igazán nem akarta, és hogy megfelelő óvatossággal elkerülhető lett volna a szerencsétlenség, nos, ez azért valóban elfogadhatatlan érv lenne részéről. Hát Isten vajon nem ilyen útépítő mesterhez hasonlít akkor, amikor a szakadékba futó utat, magát az emberi természetet megalkotja?¹⁸⁵ Itt válik nyilvánvalóvá annak a szigorú értelemben vett etikai világnézetnek – minden jogosultsága mellett is – a határa, mely minden gonoszság egyedüli forrásává az ember szívét (gyűrött pszichikumát, agresszivitását, létfenntartó ösztönét, stb.) teszi meg.¹⁸⁶ Mert makacsul visszatér a kérdés: de hát ki teremtette az ember szívét? Óhatatlan, hogy miután a racionalista logika a sátán-hipotézist teljességgel kizárta a számba vehető hatástényezők közül, az ember szívére a gyanút ne hárítsa át az Isten szívére: teremtő szándékára, egy bukott világra mondott teremtő igenjére. Láthatóan nem képes elkerülni ezt a csapdát maga Haag sem, hisz az a gondolata, hogy a világban lévő gonosznak és az egyetemes bűnbeesettségnek az oka egyszerűen abban az emberi természetben és alkatban van, melyet Isten maga akart és teremtett¹⁸⁷, azt jelzi, hogy egy olyan manicheista ízű felfogásnál köt ki, amely felfogás magában a teremtettségben látja a gonoszt, és természetesen annak alsóbbrendű – mert a gonosszal kompromisszumot kötő – demiurgosz-alkotójában. Ilyen irányba mutat a következő kijelentése is, amit 1980-ban, egyetemi búcsúelőadásában mondott, mely szerint a bibliai istenkép fejlődése olyan értelemben beszűkülés, hogy az Újszövetség Istenének, ellentétben az Ószövetséggel, lehetetlen *a valóság egészét* tulajdonítani: „Egyedül az Ószövetség Istene képes arra, hogy a világban lévő rosszat is megmagyarázza; az Újszövetség Istene alkalmatlan

¹⁸⁴ Claret Bernd J., *i. m.*, 195.: „Wenn aber Gott den Menschen so erschaffen hat, dass das Böse sein unvermeidlicher Anteil ist, dann musste er auch eine Welt wollen, in der es das Böse gibt.“

¹⁸⁵ Bizonyára helyesebb, ha azt mondjuk: Isten olyan útépítő, akinek az útja nem szakadékba, hanem olyan gyönyörűsége tájakra vezet, melyet szem nem látott és embernek szíve meg sem gondolt. Ugyanakkor a szabadon használatos sávok mellé egy piros aszfaltú, tiltott sávot is épített: az ellene való döntéshozás sávját. De ha tiltott, miért építette, ha építette miért tiltott? (Miért van a kertben olyan fa, amelyről nem ehetsz? Nem lenne egyszerűbb, ha ott sem volna?) Nem azért építette, hogy azon járjunk, hanem azért, hogy ha oda sodródnánk is, az ne jelentse rögtön halálunkat: legyen *honnán* visszatérnünk. De ha valaki Istentől elkészített lehetőségként értelmezi a piros sávot, az embernek adott szabadság negatív lehetőségeit is? Csak az élhet ebben a fatális félreértésben, hogy mindent *szabad*, amit *lehet*, aki nem hallja Isten tiltását, aki tehát nincs beszélő viszonyban vele.

¹⁸⁶ Mk 7,21–23: „Mert belülről, az ember szívéből jönnek elő a gonosz gondolatok, paráznaságok, lopások, gyilkosságok, házasságtörések, kapzsiságok, gonoszságok; valamint csalás, kicsapongás, irigység, istenkáromlás, gőg, esztelenség. Ezek a gonoszságok mind belülről jönnek; s ezek teszik tisztátalanná az embert.”

erre”.¹⁸⁸ Így jut el Haag a sátán-képzet racionalisztikus kizárása után, egy olyan „teremtett természet” felfogásig, mely maga lesz egy fatalista szemlélet princípiumává. Igaz ugyan, hogy a hagyományos (ágostoni) modellben az eredendő bűn tragikus jegye alatt született valamennyi emberre ugyanúgy érvényes, hogy *non posse non peccare*, viszont az istenképből minden sötétséget egyértelműen kizáró theologumena – az ember egyetlen reménysége –, sértetlen maradt. Ezt a tételt pedig, mint a teológiai gondolkodás horizontját, sohasem szabad földadni. Haag talán ott téved, hogy *egyetlen* igazságban kívánja összefogni a bibliai kijelentésnek és a hagyományos dogmáknak azt a *két*, egymással feszültségben lévő és egyszerre fönntartandó tanulságát, melyről egyébként ő maga is beszél, hogy ti. 1. lehetetlen, hogy egy ember bűn nélkül élje le az életét; 2. ennek ellenére az ember felelős. „Sátán-ellenes” érveinek a felsoroltak közül minden bizonnyal ez a legvitathatóbb pontja.

Protestáns oldalon Paul Tillich ugyanúgy elveti azt a gondolatot, hogy Lucifer bukása magyarázó oka lehetne az emberi bukásnak. Nála az angyali és démoni hatalmak egyértelműen léterők, nem pedig létezők:

„A Genézis történetében a kígyó képviseli a természet dinamikáját, ami körülveszi az embert, és benne is működik. De a kígyónak önmagában véve nincs ereje. A lényegből a létezésbe való átmenet csak az ember által történhet meg. A későbbi tanítások a lázadó angyal szimbólumát is hozzákapcsolták a kígyó szimbólumához. De nem azért, hogy az embert felmentsék felelőssége alól; Lucifer bukása – még ha Ádám megkísértéséhez is vezet – nem oka az ember Bukásának. Az angyalok bukásának mítosza nem segít feloldani a létezés talányát. Sőt egy még ennél is homályosabb talányt hoz be, nevezetesen azt a kérdést, hogy a ‚boldog lelkek‘, akik öröktől látják az Isten dicsőségét, miképpen kerülhettek abba a kísértésbe, hogy elforduljanak Istentől. Ha így nézzük az ember Bukását, sokkal több értelmezésre van szükségünk, mint ha csak magát a Bukást értelmeznénk. Ezt a mítoszt azért vonhatjuk bírálat alá, mert a léterőket összekeveri a létezőkkel. Az angyali és démoni hatalmakról szóló tanítás igazsága az, hogy a jónak és a rossznak egyaránt vannak személyiség fölötti szerkezetei. Az angyalok és a démonok azoknak az alkotó, illetve romboló léterőknek a mitológiai nevei, amelyek mindig kétértelmű módon szövődnek bele egy és ugyanabba

¹⁸⁷ Uo., 197.: „Das Böse in der Welt und die universale Sündenverfallenheit haben ihre Ursache ganz einfach in der gottgewollten Beschaffenheit des Menschen.“

a személyiségbe, egy és ugyanabba a társadalmi csoportba, egy és ugyanabba a történelmi szituációba, és itt küzdenek egymással. Nem lények, hanem léterők, melyek a létezés átfogó szerkezetétől függenek, és a kétértelmű élet alkotóelemei”.¹⁸⁹

Ennek a megközelítésnek az erőssége az, hogy a bibliai szemlélettel teljes összhangban, a létet, mint adottságot tekinti, anélkül, hogy magyarázni kényszerülne a gonosz eredetét, hisz a teológiát nem a rossz eredete, hanem annak a vége, a legyőzése érdekli (Ricoeur).

Barth szintén elutasítja a bukott angyal képzetét, anélkül azonban, hogy a semmist (das Nichtige), mint látni fogjuk, semminek tekintse. Ezt azonban nem a modern világkép nyomására teszi, mint Tillich, Haag és még sokan mások, hanem kifejezetten teológiai megfontolásokból. Eszerint egy olyan sátán képzete, mely valamikor jó angyal volt, tehát eredeti lénye szerint jó, csak lázadó akarata tette rosszá, nem képes kifejezni azt a radikális rosszat, amellyel nem köthető semmiféle kompromisszum, és aki ellen szabad lelkiismerettel harcolni kell.¹⁹⁰ A sátán, aki a jánosi értelemben „kezdettől fogva” embergyilkos volt, tehát nem volt idő, amikor nem lett volna az, Barth szerint akkor is hazudik, amikor elhiteti, hogy ő, mint egy magasabb hatalom, sőt, magasabb hatalmak feje, a mennyből jött volna a földre. Ezért a bukott angyalokról szóló tanítás szemében nem más, mint egy relikvia az ósdi dogmatikák rossz emlékű maradványai közül.¹⁹¹

¹⁸⁸ Uo. 197: „Allein der Gott des Alten Testaments kann auch das böse in der Welt erklären; der Gott des neuen Testaments ist dafür ungeeignet.“

¹⁸⁹ Paul Tillich: *Rendszerezés Teológia*, 26.

¹⁹⁰ Ugyanígy vélekedik Otto Weber: *Grundlagen der Dogmatik*, 541: „Ist der Böse kein Gegengott, sondern ‘irgendwie’ Kreatur, so lässt sich das fundamentale Böse-Sein dieses Bösen nur sehr schwer festhalten, ohne dass damit das Gut-Sein des Schöpfers in Frage gestellt wird.“ Ennek az elhatárolódásnak a jogossága nyilvánvaló, hisz a hagyományos katolikus felfogás a bukott angyalok – teremtettségük révén nyert – elveszítetetlen *méltóságáról* beszél. Így például Schmaus, *Katholische Dogmatik*: „Die Würde, die ihm (dem gefallenen Engel) als Geschöpf Gottes unverlierbar eignet, wird durch die Sünde nicht vernichtet.“ Idézi Claret Bernd J., *i. m.*, 346.

¹⁹¹ Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik*, 609: „Der angelische und der dämonische Bereich gehören ihrer Herkunft und Art nach gerade nicht zusammen. Zwischen Himmel und Hölle... ist nichts gemeinsames... Es gibt keinen Nenner, auf dem sie beide zu finden wäre. Wer das behauptet und Ewer es so darstellt, weiß nicht, von was er redet.” 616: „Es lügt, indem es so tut, als ob auch es vom Himmel her, als eine höhere Gewalt; als ein ganzes Heer höherer Gewalten – auf die Erde käme.” A 623. oldalon pedig a bukott angyal képzetéről írja: „Sie ist eine von den bösen Traumen der alten Dogmatik... Ein wirklicher, ordentlicher Engel tut das nicht... Der Teufel war noch nie ein Engel. Er war *ap archés* der Menschenmörder.” Barth szerint ugyanis az angyalok eredeti szabadsága sohasem a bolondságra való szabadságot jelentette. Az angyali bukás gondolata számára azért sem elfogadható, mert szemléletében a teremtés és szövetség elválaszthatatlanul összetartoznak. A semmissel (gonosszal, sátánnal) viszont nem lehet szó semmilyen – még ‘bukás előtti’ – szövetségről sem. (Vö. uo., 542.)

I. 3.3. Túl az állítás-tagadás meddő dilemmáján: az angyali bukásról és a sátánról való beszéd teológiai jelentősége

A kérdésünkre vonatkozó állítás illetve tagadás antagonisztikus egymásnak feszülése zsákutcába vezet. Anélkül, hogy a dilemmát egyik vagy másik irányba eldöntenénk, tegyük félre egyelőre azt az ambiciózus szándékot, mely azt kutatja, hogy a sátán van-e és hogyan van a metafizikai színpalakon innen és túl. Mielőtt valamiféle válaszhoz eljutnánk, a vizsgálódás első lépéseként inkább kérdezzük azt, hogy a keresztyén hitrendszer sajátos nyelvezetén belül mit jelent az angyali bukásról és általában a sátánról való beszéd? Ez az eljárás egyrészt ősrégi (hisz már Ágoston, Kálvin is alkalmazza), másrészt viszont kifejezetten annak a hatásnak tulajdonítható, amit a XX. század második felének Gadamer és Ricoeur nevével fémjelzett nyelvfilozófiai megközelítései a teológiai hermeneutikára gyakoroltak. Ilyen előzmények után állítja George A. Lindbeck *A dogma természete. Vallás és teológia a poszt-liberális korban*¹⁹² c. könyvében, hogy mielőtt bármelyik teológiai kérdés elemzésébe bocsátkoznánk, megkerülhetetlen feladat a teológiai beszédmód, és ennek hordozó eleme, a dogma természetének megállapítása.

A keresztyén teológia történetében a XVIII. századig töretlenül tartotta magát az a nézet, miszerint a dogma a transzcendens világról illetve az ember ahhoz való viszonyáról fejez ki objektív igazságokat. Sűrített információköteg tehát a dogma, a matematikai valóságmegértés képleteihez hasonlóan. Ha igaz az $A+B=C$ összefüggés, akkor minden C -től különböző szám esetén az egyenlőség jelét át kell húzni; ebben az esetben az eredeti összefüggés tehát hamis. Ugyanígy van ez a vallás ilyenszerű, „kognitív-tételes ortodoxiának” nevezett szemléletmódjában: egy adott kérdésre csak egyetlen helyes válasz lehetséges. Így például, ha az úrvacsorára vonatkozó katolikus transzszubsztanciáció tana „igaz”, akkor a protestáns tanítás szükségképpen „hamis” – és fordítva. (Sőt ebben az esetben a lutheri, kálvini ill. zwingliánus megközelítések is kölcsönösen kizárják egymást. Az eszkatológiában szintén rövidzárlathoz vezet az ilyenszerű vagy-vagy kérdésfelvetés: ha „igaz”, hogy még ma velem leszel a paradicsomban, akkor „nem igaz” az utolsó napi feltámadás.) Kérdésünkre vonatkoztatva: a sátán eredetére vagy léteére vonatkozó különböző elképzelések ebben a megközelítésben szükségképpen kizárják egymást.

¹⁹² Eredeti kiadás: *The Nature of Doctrine, Religion and Theology in a Post-liberal Age*, Philadelphia, Westminster, 1984. Magyarra a jelzett címmel Ittzés Gábor fordította, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1988.

A felvilágosodás valláskritikája nyomán – főleg Schleiermacher (1768–1834) munkásságának köszönhetően – egy másfajta dogma-értelmezés fogalmazódik meg. Ebben a „tapasztalati-expresszív liberalizmusnak” nevezett szemléletben a dogma igazsága többé nem önmaga, mint jel, valamint a külső szellemi világ valamely szelete, mint jelzett dolog közötti megfelelésben keresendő. Ez a jel a belső tapasztalatok és élmények világára vonatkozik; a dogma tehát nem más, mint ennek fogalmi-képi kifejezésére szolgáló szimbólum.

„Mivel a dogmák jelképek, nincs állandó jelentésük, s igazságuk sem attól függ, hogy mit mondanak a világról, hanem hogy mennyire hitelesen, mennyire őszintén fejezik ki azt a belső tapasztalatot, amelyből megszülettek”.¹⁹³

Eszerint a démoni hatalmak sem lennének egyebek, mint annak a mélységes belső hasadtságnak a mitologikus kifejezői, amely mintegy idegen hatalomként erőt vesz rajtunk, és nem engedi, hogy azt tegyük, amiben a belső ember szerint gyönyörködünk, hanem pontosan ennek ellenkezőjére kényszerít: annak elkövetésére, amit gyűlölünk.¹⁹⁴

G. Lindbeck egy harmadik típusú, kulturális-nyelvi vallásértelmezésében a vallásokat a nyelvekhez illetve a hozzájuk tartozó életformákhoz, kultúrákhoz hasonlítja. Ezeket szemiotikai értelemben „valóság- és értékrendeknek”¹⁹⁵ tekinti, tehát „a valóság értelmezésére és az élet megélésére szolgáló kifejezésmódoknak”¹⁹⁶, a dogmákat pedig a vallás nyelvtani szabályaiként kezeli. „Ebből a nézőpontból – írja – az egyházi dogmák legnagyobb jelentőségű feladata a működésük. Ezúttal azonban nem expresszív jelképeként vagy az igazság igényével megfogalmazott állításokként, hanem a beszéd-, magatartás- és cselekvésmódok közösségileg mértékadó szabályaiként kell működniük.”¹⁹⁷

¹⁹³ Ittész Gábor: *Bevezetés* G. Lindbeck idézett művéhez, 6.

¹⁹⁴ Már Kálvin is elutasítja ezt az egyszerű azonosítást, mégpedig a nyilvánvaló pedagógiai célzattal, hogy a „lanyhább ellenállás” veszélyét kizárja, *Inst.* I.14,19: „Amint pedig főntebb megcáfoltuk ama szent angyalokra vonatkozó téves bölcselkedést, mely azt tanítja, hogy az angyalok nem egyebek, mint jó gondolatok és indulatok, melyeket az ember elméjében Isten ébreszt, úgy e helyen meg kell cáfolnom azokat, kik azt hazudják, hogy az ördögök nem egyebek, mint bűnös szenvedélyek és háborgások, melyeket a mi testünk gerjeszt bennünk. Ezt pedig röviden megtehetem, mivel e tárgyra vonatkozólag elég sok és világos szentírási bizonyíték van (Jn 8,44; 1Jn 3,10; Mt 25,41; 2Pt 2,4)... Ezt érintenem már azért is érdemes volt, hogy az emberek a fenti tévelygésbe bebonyolódva, azt gondolván, hogy nincs ellenségük, az ellenállásban lanyhábbak s vigyázatlanabbak ne legyenek.”

¹⁹⁵ G. Lindbeck, i. m., 39.

¹⁹⁶ Uo.

¹⁹⁷ Uo.

Ökumenikus irányú hasznosíthatóságán túl („az önfeladás nélküli megbékélés lehetősége”¹⁹⁸), mit jelenthet ez az ún. szabály-elmélet kérdésünkre vonatkoztatva? Mindezekelőtt azt, hogy felismerjük: egyfelől nem a sátánra vonatkozó elképzelések szószzerinti értelmezése biztosítja számunkra a hitbeli forrásainkkal való hiteles folytonosságot (identitás-kérdés), másrészt viszont a keresztyén hit a maga hitelre méltóságát a mában nem attól fogja megnyerni, hogy minden misztikusnak-mitologikusnak tűnő szövegrészt Bultmann ollójával kimetszünk a Szentírásból (relevancia-kérdés). Nem igaz, hogy *tertium non datur*. A harmadik út első lépéseként a teológusnak is meg kell szívlelnie azt, amit Paul Ricoeur általában a filozófus feladatának tekint, nevezetesen azoknak a nyelveknek – kifejezőmódoknak és szimbólumrendszereknek – a védelmét, ápolását és fönntartását, ugyanakkor értelmezését és kibontását, melyek az élet különböző területein: a tudomány, a filozófia, a költészet, a mindennapi élet és nem utolsósorban a vallás berkeiben használatosak.¹⁹⁹ Ez utóbbira vonatkozóan különösen mítosz-értelmezése jelent eleven ösztönzést a teológia számára. A bibliai bűnesetre utalva például leszögezi, hogy nagyon is helytelen azt állítani, hogy a bukásról szóló leírás „csupán egy mítosz”. Sokkal inkább ezt kell mondani: a bűneset-történet magán viseli egy mítosz nagyságának minden jegyét, mitikus hordereje van, tehát sokkal egyetemesebb jelentőségű, mint egy krónikás által feljegyzett egyszeri emberi történet.

Lényeges itt az allegória és szimbólum közötti különbségtétel. Míg az allegória annak a szellemi értelemnek a kibontása után, amelyre utal, mintegy fölöslegessé válik, addig a szimbólum esetében az analogikus kapcsolat, ami az első (szószzerinti) jelentést a másodikkal (szellemi) összeköti, sohasem objektíválható. Ily módon a szimbólum sohasem válik fölöslegessé, a jelentése sohasem redukálható egyetlen jól csiszolt dogmatikai kijelentéssé. Két irányú mozgást sűrít magába, ettől lesz annyira élővé: egyrészt a titkot – titkozatosságot – misztériumot, másrészt pedig az általa előhívott és megkövetelt értelmi tevékenységet, azt a gondolati erőfeszítést, amellyel újból és újból kézbe vesszük, megforgatjuk, és nem megadjuk, hanem észrevesszük, felfedjük jelentését. Mert a szimbólum az, ami gondolkodóba ejt (*donne à penser*). Így például a bibliai bu-

¹⁹⁸ Uo.

¹⁹⁹ Claret, Bernd J., *i. m.*, 256.: „Grundsätzlich besteht die Arbeit des Philosophen in einem nachdenken über Sprache... Diese Reflexion über Sprache darf nicht verwechselt werden mit der Linguistik, die ja als eigene Wissenschaft fungiert, sie konzentriert sich vielmehr auf den Gebrauch der Sprache in verschiedenen Wissenschaften, im Alltagsleben, aber auch in der Politik, in der Religion und in der Dichtung. Der Philosoph hat also die Aufgabe, die Vielfältigkeit und die Fülle der unterschiedlichen Sprachen zu schützen; dies könnte man als den allgemeinen Aspekt seiner Tätigkeit bezeichnen.“

kás mítoszát a következetes etikai világrend és annak határai feszültségében értelmezi. Ez az etikai világszemlélet szabadnak tekinti az embert, következésképp olyannak, aki tökéletesen felelős tetteiért, tehát a jóról és gonoszról való döntés teljeséggel hatalmában áll. Ez esetben az ember nem csupán passzív módon a gonosz elszenvetője, annak mintegy megnyilvánulási terepe, hanem kizárólagos forrása. Általánosságban értelmezhető az emberi cselekvés ezzel a szabadság – tett – következmény ok-okozati láncszorral. Az emberi jogrendet és az ez által biztosított társadalmi együttélést fönn sem lehetne tartani e nélkül az alapállás nélkül.

De a bibliai antropológia mélyebbre hatol. A mi szabadságunk – teremtményi korlátozottságunk, biológiai adottságok, társadalmi kényszerpályák révén – véges szabadság. Ennek a szabadságnak a határait pedig a bukás történetében éppen a kígyó jelzi, amelyben a kívánság, a bűnre csábítás mintegy az emberen kívülről érkező valóságként jelenik meg,²⁰⁰ tehát az emberi szabadság határain túl eső területről származik, még akkor is, ha –a babiloni mítoszokkal ellentétben – itt a kígyó nem az a félelmetes hatalom, mely teljesen megrabolva az ember szabadságát, annak végzetét jelentené. A gonosz, minden emberi szabadságot megelőzően, ott van. Annak nem csupán cselekvő alanya az ember, de tárgya is: a gonosz, mint keselyű, lecsap rá, és hatalmába keríti őt. Az akarat nem vegytisztán szabad, hanem szolgálai akarat is egyben. A *posse peccare et non peccare*, úgy tűnik, már Ádámnál is olyan gyenge lábakon állt, hogy rá is inkább az érvényes, hogy *non posse non peccare*. Jogosan fordítja tehát Ricoeur a *servum arbitrium*-ot „a szolgálai-szabad akarat paradoxonja” körülírással. Valóban, a Róma 7 „nem azt cselekszem, amit akarok” mélységéig mutat a bibliai kígyó, anélkül hogy a páli felismerés és megfogalmazás teljesen lefedné, és így fölöslegessé tenné a bukás mítoszának egész jelentésbeli gazdagságát. Ugyanakkor a gonosz „csupán” történeti, másodlagos, a teremtéshez tartozó valóság. A történetből nyilvánvaló, hogy a létezés rendjében „bármennyire ősi is a Rossz, a Jó még sokkal ősbibb”.²⁰¹

²⁰⁰ Uo. 285: „In der Tat ist es merkwürdig, dass es dem Adamsmythos nicht gelingt, den Ursprung des Bösen allein in der Figur eines Urmenschen zu konzentrieren; er spricht auch vom Widersacher, von der Schlange, die der Teufel wird; er spricht auch von einer anderen Person, Eva, die das Gegenüber dieses Anderen, der Schlange oder des Teufels, darstellt. ...Der Jahwist die Schlange absichtlich *bewährt*.“ Valamint: Pierre Gisel, *La création*, 40: „Le serpent. Reste d’une figure chronique, de l’incarnation démoniaque des mythes babyloniens, ici partiellement démythologisé: le serpent est créature, comme tous les animaux des champs. Il entre en dialogue avec l’homme. La plupart des exégètes soulignent, a juste titre, que le narrateur s’est efforcé d’objectiver le moins possible le mal en une figure extérieure et dont l’homme serait l’innocente et tragique victime. Le serpent ne figure pas, face à Dieu, quelque souveraineté rivale et concurrente; il agit dans le cadre du créé. Et l’homme est coupable... En profondeur, le serpent incarne l’illusion qu’on jugera mieux de Dieu et de ses bienfaits en se situant sur un autre terrain que celui qu’ils désignent. Il se veut juge et maître de Dieu.”

²⁰¹ Claret, Bernd J., i. m., 263.

A csupán felvillantott szövegértelmezési módból is világos, hogy a mitologikus jellegű, vagy éppen letűnt világnézeti elemekkel „terhelt” bibliai szövegeket nem bölcs dolog sem egyszerűen kivágni, sem úgy tekinteni rájuk, mint érinthetetlen szó-bálványokra. Viszont nem is szükséges „megmenteni” ezeket a kritikus szövegrészeket valamilyen sematikus értelmezéssel (hisz épp fordítva: az Ige hivatott arra, hogy eszköze legyen a mi megmentésünknek): például démoni háttérűnek tekintett betegségek leírását minden esetben pszicho-patológiai magyarázattal szalonképesé tenni, és ezzel egyszer s mindenkorra a kérdést elintézettnak, végérvényesen megmagyarázottnak, lezártnak tekinteni. A türelmes, a szövegnek bizalmat előlegező hermeneutikai eljárás (a gyanú hermeneutikája helyett) lehet egyedül termékeny. Érvényes ez nem csupán a bibliai szakaszokra, hanem azokra a teológiai reflexiókra, dogmákra, melyeknek mindig hosszú történetük, sajátos kontextusuk van, és amelyeket Ricoeur spekulatív szimbólumoknak nevez. Ebben a megközelítésben pedig a sátán eredetéről, mint bukott angyalról szóló szimbólum is alkalmas lehet olyan hit-tapasztalatok és a kijelentésből nyert olyan bizonyosságok „megkötésére” és hordozására, melyek nélkülözhetetlen elemei a keresztén hit szerkezetének, ahogyan erre fentebb már utaltunk (a dualizmus kizárása, a teremtés elegyítetlen jósága, a létezés erkölcsi és tragikus szerkezete). Ezzel tehát egyelőre annyit mondtunk ki, hogy azoknak a szövegeknek-szimbólumoknak is, melyek nem férnek bele egy szekularizált-racionalisztikus gondolkodás szűkös keretei közé, igenis – minden szószerintiségen innen vagy túl – van jelentésük és értelmük. Érvényes ez a sátánról, démonvilágról való teológiai beszédre is. A kutakodó elme persze rögtön azt kérdezi: ezek után a szövegben ily módon jelen lévő és abból kihüvelyezett spirituális jelentésen túl az már nem is érdekes, hogy például a sátánra való utalás ténylegesen megfelel-e (az igazság korrespondencia-kritériuma értelmében) egy valóságosan létező, metafizikai lénynek? A problémafelvetés kikerülhetetlen, ezért mielőtt megkísérelnénk összefoglalni vizsgálódásunk eredményét, óhatatlan megvizsgálni még két nagyhatalmú megközelítést, egyiket a patrisztikus kor, másikat a XX. század teológiájából.

I. 4. A van – nincs valóság a *privatio boni* és a *das Nichtige* összefüggésében

A Jel 17,8 szerint a fenevad „vala és nincs, noha van”. Volt és nincs, noha lesz. Volt és nincs, de megjelenik. A fenevad az, aki volt, aki *nincs* és aki eljövendő. Kétségtelen,

hogy a győzelmes Krisztusra vonatkozó „volt, *van* és eljövendő” kifejezés, illetve az exodusbeli VAGYOK, vagyok a ki veled voltam – vagyok – leszek tudatos negatív lenyomatáról van szó.²⁰² A pusztító hatalom megtestesítőjének létéről nem lehet *ugyanazt* a *van*-t kimondani, mint az Örökkévaló létéről, akinek uralmi korlátja alá vettetett. Létmódja a „van, noha nincs – nincs, noha van” paradoxonja.²⁰³

I. 4.1. Augustinus

Augustinus (354–430) szenvedélyes gonosz-kutatásában, gyötrelmes töprengései végeredményében, ha lehet nála egyáltalán ebben a kérdésben bármilyen letisztult végeredményről beszélni – nem lehet –, szintén ez a fenti kettősség tükröződik.

Egyfelől tartja magát híres tételéhez, miszerint a gonosz nem más, mint a jó hiánya: *privatio boni*. „Nem tudtam még – írja a *Vallomásokban* –, hogy nem más a rossz, mint a jó hiánya. Ha ez nincs, akkor egyáltalán a rossz sem létezik”.²⁰⁴ Ágostonnak a rossz problémájához való viszonyában döntő körülmény, hogy keresztyén gondolkodói pályájának ebben az első szakaszában, melyben a *Vallomások* is született, azzal a gnosztikus-manicheus világlátással polemizál, mellyel megtérésekor szakított (más kérdés, hogy lappangó módon hogyan kísérte ez végig pályáján),²⁰⁵ és amelynek dualisztikus szemlélete a gonosz ontológikus valóságát, annak ellen-isteni rangját hangsúlyozta. Ágoston ezzel szemben kívánt a leghatározottabban állást foglalni. Gondolatmenete a következő:

„Világosságom derült arra is, hogy jók azok a dolgok, amelyekben romlás keletkezik. Nem történhetnék meg bennük ilyen romlás, ha legmagasabbrendű jók volnának ők, de akkor sem, ha nem volnának jók... Minden megromló a jóságát veszíti. Ha pedig minden jósága elenyészett, megszűnik létezése... ha tehát valami minden jóságát elveszíti, semmiképpen sem létezik tovább. Amíg tehát van, addig jó. Végeredményben: minden létező jó. (*Ergo quaecunque sunt, bona sunt.*) A rossz – eredetét én annyira kerestem – semmiképpen sem mondható ál-

²⁰² Kiss Sándor: *Újszövetségi görög-magyar szómagyarázat*. Jel, 17,8: „ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ παρέσταλ: Isten Jahve nevének a paródiája.”

²⁰³ Érdekes megfigyelni Pálnál is ezt az egyensúlyozást a van – nincs határán. 1Kor 8,4: „tudjuk, hogy *nincs* bálvány a világon... mert *ha vannak is* úgynevezett istenek.” A korinthusiak nem létező bálványoknak áldoznak tehát, mégis tanácsos óvakodni tőlük, hisz „amit a pogányok áldoznak, azt ördögöknek áldozzák és nem Istennek: azt pedig nem szeretném, ha ti az ördögökkel lennétek közösségben.” (10,20).

²⁰⁴ A. Augustinus: *Vallomások*, III/VIII.12.

²⁰⁵ Lásd ehhez Heidl György kiváló monográfiáját: *Szent Ágoston megtérése*, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2001, mely az egyházatya megtérését hosszú szellemi fejlődés eredményeként mutatja be.

lagnak (*substantia*). Ha állag volna, jó is volna... Az egyes dolgok jók, és azért minden együttvéve nagyon jó. Lám, a mi Istenünk igen jónak alkotott meg mindent”.²⁰⁶

Ezek után a sátán elgondolható ugyan „megromlott jóság”-ként de a *jóság* és a *szubsztanciális létezés* itt megállapított szigorúan egyenes arányú összefüggése mégis kizárni látszik annak bármiféle „lényként” való létezését, hisz mi más volna a sátán, mint az abszolút gonosz. Szubsztanciaként csak úgy létezhetne, ha szemernyi jóság mégis maradt volna még benne, ami *per definitionem* képtelenség. A következő mondatok pedig sejteni engedik, hogy az angyali bukás gondolata nem csak egykor, de a visszaemlékezés idején sem szolgáltatott kielégítő magyarázatot a hippói püspöknek, hisz a gonosz eredetét mindössze áthelyezi az emberi-immanensről egy metafizikai-transzcendens síkra.

„Majd azzal a kérdéssel bíbelődtem: ki teremtett engem? Vajon nem az én Istenem? Ő nem csupán jó, hanem maga a Jóság. Honnét van tehát, hogy akarom a rosszat, és a jót nem akarom? Talán, hogy így legyen valami, amiért jogos büntetést szenvedek? Ki bökte, vagy ki szemezte belém a keserűségnek ezt az ojtógallyát, ha teljesen az én édes Istenemtől vagyok? Ha pedig az ördög volt az ojtó, honnét van akkor maga az ördög? És ha az ördög jó angyalból lett gonosz akarattal ördöggé, honnét van benne ez az őt ördöggé alakító gonosz akarat? Hiszen az egész angyalt jóvá teremtette a végtelenül jóságos Alkotó. Ezek a gondolatok újra földre tepertek és fojtogattak engem. Ámde nem vezettek le immár sunyi módon a tévelygés ama örvényébe, ahol senki meg nem vall téged”.²⁰⁷

A manicheizmussal való viaskodására így emlékezik:

„És szólottam: ...Hol van, tehát a rossz és honnét származik? Hol tört be a teremtett világba? Mi a gyökere és hol lappang a magja? Vagy teljességgel nem is létezik? Ám miért félünk és óvakodunk tőle, ha nincsen? Vagy ha félünk, de alaptalanul, bizonyos rossz maga ez a szívünket hiábavaló módon ösztökélő és kínzó félelem, és annál gonoszabb rossz, minél kisebb okunk van félelemre, és mégis reszketünk. Tehát vagy létezik a rossz, és tőle félünk, vagy éppen ez a félelem a rossz. Honnét származik tehát a rossz, ha a jó Isten jónak teremtett min-

²⁰⁶ A. Augustinus: *I. m.*: VII/XII. 18.

²⁰⁷ *Uo.*: VII/III. 5.

dent? Igen, a nagyobb és legfelsőbb jó kisebb jókat alkotott, de mégis jó minden, teremtő és teremtés egyaránt. Honnét van a rossz? Volt talán valami rossz ősananyag? Hiszen nem volna mindenható, ha nem alkothatna valami jót, csupán e rossz ősananyag támaszával, pedig ezt ő maga sohasem teremtette. Nyomorúságos lelkem efféle gondolatokat görgetett. És ráólmosodtak a halálfélelem emésztő gondjai, de mégsem lelte meg az igazságot. Ám a katolikus egyház hite Krisztusodban, Megváltónkban, Urunkban, Istenünkben, megragadt mégis erősen a szívenben”.

Jellemző e két utóbbi idézet vége: az egyház hite úgy ragad meg egyre erőteljesebben Ágoston szívében, hogy közben racionális szinten semmit nem old meg a gonosz eredetének és mibenlétének kérdéséből, de az egzisztencia síkján *megcselekszi* azt, ami ennél fontosabb: megóvjá a tévelygés ama örvényétől, ahol hallgat a hitvallás, és feloldja a ráólmosodó halálfélelem emésztő gondjai alól.

Nos, itt jutunk el az ágostoni *másfelől*-höz. Ahhoz a tényhez ugyanis, hogy a végig fönntartott *privatio boni* gondolattal²⁰⁸ nyilvánvaló feszültségben Ágoston – a biblikus nyelvezettel teljesen azonosulva – beszél, mégpedig szent haragvó szenvedéllyel, a körmönfontról, a bestelelkűről, aki nem más, mint az ördög, az ellenség, a sátán, a világ fejedelme. Eredetét, némileg különös díszletek közé helyezve, így jeleníti meg:

„Ő ugyanis, Uram, az első és utolsó útonálló, aki elhatározta, hogy megrabolja dicsőségedet, miután fölfuvalkodottságában és fönnhéjazásában felpukkadt és arcára bukott, te pedig levetted őt szent hegyedről és a tüzesen izzó kövek köréből, amelynek közepette járdogált”.²⁰⁹

Ha tüzetesen megvizsgáljuk a sátánra való utalás szövegkörnyezetét, feltűnő, hogy Ágoston minden esetben a Krisztusban megnyert, illetve a másutt meg nem nyerhető szabadulás-szabadítás összefüggésében említi. A sátán-kérdés tehát nem a kozmológia, hanem egyértelműen a szoteriológia része.

„Ím, véget nem érő hálókat szőtt lábaink elé, és minden utunkat különféle csapdákkal rakta tele, hogy lelkeinket lépre vigye. Vajon ki fog megmenekülni?

²⁰⁸ *De civitate Dei*, XII/7. Idézi Agostino Trapé: „Szent Ágoston“, 148: „Nagy tévedés, és nagy örültség az, ha azon dolgokra, melyeket rosszul használnak a emberek, átvinnénk azt a rosszat, amit a dolgok használója követ el. A rossz ugyanis, mivelhogy hiány, nem valamiféle tárgyban létezik, hanem a cselekvés módjában van, mivel rossz természet nem létezik... Így a fősvénység sem valamely arany bűne, hanem azé az emberé, aki rendetlenül szereti az aranyat... A kéjvágy sem a szépséggel és bájjal felruházott test bűne, hanem a léleké, mely rendetlenül szereti a testi élvezeteket.”

²⁰⁹ Szent Ágoston: *A lélek Istennel való magányos beszélgetéseinek könyve*, XVII. 5.

Hurkot vetett a gazdagságban, hurkot vetett a szegénységben, töröket állított fel az ételben, italban, az élvezetben, az álomban, a virrasztásban, töröket rakott a beszédben, a munkában és minden utunkon. Te azonban, Uram, szabadíts meg minket 'a vadászok töréből és a súlyos veszélytől', hogy hálavallomás fakadjon szívünkéből, amikor mondjuk: 'áldott legyen az Úr, aki nem adott minket az ő fogaiknak martalékul. Lelkünk megmenekedett, mint a madár a vadászok törétől; a tör elrontatott és mi megszabadultunk.' (Zsolt 124,6–7).²¹⁰

Az egyházatyá kimeríthetetlen írói eszköztárral képes leleplezni a gonosz kaméleon természetét:

„Mert nagyon körmonfont ám, meg bestelelkű is, én Uram, az ellenségem, s nem is csak olyan szeri-szóra lehet az ő útjainak ága-bogát fölfedni, sem orcájának színét leleplezni, hacsak te meg nem világosítasz. Mert majd itt, majd meg ott, hol báránynak, hol meg farkasnak öltözködve kerül elibénk, hol sötétségnek, hol meg világosságnak mutatja magát, s a dolgok különleges alakulása szerint helyhez és időhöz furfangosan alkalmazkodva, más és másfajta kísértéseket okoz. Hogy a szomorúakat magával rántsa, ő maga is szomorúságot ölt magára; hogy az örvendezőket lejtőre vigye, ő maga is vidámságot színlel; hogy a lelki embereket félrevezesse, a világosság angyalává változik; mikor erőseket akar bilincsbe verni, szelídséget színlel, hogy a szelídeket bekaphassa, farkasként áll elibük. Ezt persze a különféle kísértéseknek neki megfelelő módja szerint kell végrehajtania: hogy ezeket az éjjeli rémmel, azokat a nappal repülő nyíllal rémítse, azokat a sötétben járó vésszel, másokat a déli gonosznak támadásával. S kiben van annyi fortély, hogy ravaszságait fölismerje? Kiben, hogy eszén túljárjon? Ki fogja álruháját letépni? Ki foga fehére mögött szörnyű torkát észrevenni?”²¹¹

A visszatérő kérdés mindig ugyanaz: Mit műveljen a boldogtalan ember, ki szabadíthatja meg őt:

„Ha ugyanis az ember ,belső emberi volta szerint gyönyörűségét találja Isten törvényében (Róm 7,27), mit kezdjen az értelme törvénye ellen viaskodó és a tagjaiban rejlő bűn törvényének foglyává tevő másik törvénnyel tagjaiban? Igazságos vagy Uram, mi pedig vétkeztünk, és gonoszt cselekedtünk. Istentelenségbe

²¹⁰ Uo., XVI.7.

²¹¹ Uo., XVII.8–9.

merültünk, megsúlyosbodott rajtunk kezéd, és igazságosan kerültünk a hajdani bűnözőnek, a halál fejedelmének kezébe. (Dán 3,27–32) Ő elcsavarta akaratunkat, hogy hasonlónak tegye a maga akaratához, mellyel az igazságban meg nem állott. Mit műveljen tehát a boldogtalan ember? Ki szabadítja meg e halálnak testéből, hacsak nem kegyelmed, Jézus Krisztus, a mi Urunk által, kit magadnak öröknek szültél és teremtettél útjaid elején, kiből e világ fejedelme semmi halálra méltót nem talált és megölte őt s a minket vádoló, ellenünk szóló okmány erejét veszítette”.²¹²

Következésképp: amiről *nem lehet* beszélni lételméleti-kozmológiai alapon, arról *beszélni kell* a szoteriológia okán! Ágostonnál a sátán említése mindig annak a teológiai-evangéliumi hitnek a szolgálatában áll, miszerint ki kell zárni az önmegváltás minden kísérletét-kísértését, hisz az egyedül csak Krisztusban ragadható meg. Nála pontosan tükröződik az a két alapszempon, a mely egy feloldhatatlan *antropológiai feszültségre* utal: 1. az ember teljes mértékben felelős tetteiért; 2. a gonosz nála nagyobb hatalom. A sátán említése tehát az ember *szoteriológiai tehetetlenségét* hangsúlyozza, nem pedig *erkölcsi menthetőségét*. Lélegzetelállító természetességgel helyezi Ágoston egymás mellé a látszólag egymásnak ellentmondó kijelentéseket: „Engem nem idegen vas kötött bilincsbe, hanem a *saját akaratom* vasa. Az *ördög* (kiemelések – V.S.B.) akaratomra kulcsolta karmait, láncot kovácsolt belőle és pórázra fűzött engem. Elrugaszkodott akaratomból, lám, szenvedély született. Kiszolgáltam a vágyat, szokás lett belőle. És mert a szokásnak nem szegültem ellene, végül szükségszerűséggé változott.”²¹³ A „saját akaratra kulcsolt ördögi karmok” paradoxonja az egyoldalú etikai ember- és világszemlélet határát jelzi, és Szabadítóért kiált.²¹⁴

²¹² A. Augustinus: *Vallomások*, VII/XXI.27.

²¹³ Uo., VIII/V.10.

²¹⁴ További ilyen értelmű szövegek olvashatók Ágostonnak *A Szentháromságról* c. művében, melyben a sátán minden fondorkodásában Krisztus ellenpólusa, valóságos anti-Krisztus. IV/10.13: „Abban áll az igazi béke és a teremtőnkkel való szilárd kapcsolat, hogy az élet Közvetítője által megtisztultunk, és kiengesztelődést nyertünk, mint ahogy a halál közvetítője által (mediator mortis) beszennyeződünk és eltávolodtunk. Ugyanis ahogy a kevély sátán a kevély embert a halálba vezette, úgy az alázatos Krisztus az engedelmeskedő embert visszavezette az életre. Ahogy az elbizakodva elbukott és romlásba vitte azt, aki hallgatott rá, úgy ez önmagát megalázva feltámadt, és felemelte a benne hívőt. Maga a sátán nem jutott oda, ahová elvezette az embert (a bukott angyal ugyanis a halált kárhózatában hordozta, nem testében, amije nem volt), azért az embernek úgy tűnhetett, hogy hatalmas fejedelem a démonok seregében, s ezek által gyakorolja gonosz hatalmát. Így az embert az elbizakodottság ragályos betegsége révén inkább hatalomra, mint igazságra ösztönözte, hamis tanítás által felfuvalkodottá tette, szentségtörő és varázslatos csalásokkal teli szertartások által csapdába ejtette, a kíváncsi és gögös lelket félrevezetve és illúzióba kergetve romlásba vitte, a *teletai*-nak (a misztérium vallásokba való beiktatás) nevezett szertartások által a lélek tisztulását ígérte, mert a világosság angyalának képébe öltözött (1Kor 11,14) és sokféle mesterkedés által hazug jeleket és csodákat vitt véghez.” IV.12.15: „A halál útja Ádám bűnével nyílt meg előttünk:

Világos tehát a gonosz lényként való létezésére így kimondott ágostoni *nemnek* is, és *igennek* is a teológiai hordereje és célzata. Az előbbi azoktól a kísértésektől véd, amelyek a világszemlélet síkján a dualizmus, az etikum területén pedig a fatalizmus oldaláról támadhatnak, míg az utóbbi az olyan monizmussal szemben óv, mely a gonosz forrását is Istenben keresné, illetve az etikai pelagianizmus talaján álló, és a gonosz emberi uralhatóságának mítoszát valló-gyakorló embert józanítja ki és inti nagyobb alázatra. A két pólus feszültsége Ágoston teológiájában végig megmarad, ami abban is megragadható, hogy tisztázatlan marad a gonosszal kapcsolatosan tagadott *substantiának* illetve a gonosz lelkek és az ördög létmódjával tekintett *légnemű test*²¹⁵ (*szellemi test*)²¹⁶ viszonya.

Egy ember által lépett a világba a bűn, majd a bűn folyományaként a halál, s így a halál minden embernek osztályrésze lett, mert ő benne mindnyájan bűnbe estek (Róm 5,12). Ennek az útnak a közvetítője az ördög volt, aki sugallta a bűnt, és elhozta a halált. A mi kettős halálunkat is saját egyetlen halálával készítette elő. Ő gonoszsága által lelkileg halt meg, mert teste nem volt, minket azonban a bűnbe is belerántott, és a bűn által a halál részesévé is tett. A lelki halált az ő kísértése folytán megkívántuk, a másikat az igazságos ítélet folyományaként kaptuk. Ezért van megírva: Isten nem teremtette a halált (Bölcs 1,13) és nem ő a halál oka, hanem a bűnös igazságos büntetésképpen kapja a halált. A bíró rója ki a büntetést a bűnösre, de a büntetés oka nem a bíró igazságossága, hanem a bűn megtorlása. Tehát ahová a halál közvetítője betaszította, ő maga nem jött oda, tudniillik a testi halálba... Az élet Közvetítője azonban megmutatta, hogy nem kell félni attól a haláltól, amely már együtt jár emberi mivoltunkkal, hanem inkább kell félni a gonoszságtól, melyet hittel legyőzhetünk... mivel halálunk a bűn büntetése, az ő halála lett áldozat a bűnért." IV.13.17: „A hazugság atyja, a halál közvetítője azonban csalárd módon szembehelyezkedett az étellel a tisztulás céljából megtartott, szentségtörő szertartások és áldozatok révén, amelyekkel félrevezette az elbizakodott embereket. Ő ugyanis sem halálunknak nem lehetett részese, sem feltámadásunknak. Csak egyetlen halálát állíthatta szembe a mi kettős halálunkkal, de olyan egyetlen feltámadást sem állíthattott elénk, amely újjászületésünk szentsége és az idők végén való feltámadásunk mintája lett volna. Az élet igazi közvetítője az, aki mint élő lélek saját testét újra életre keltette, s a halál közvetítőjét, aki lelkileg volt halott, a benne hívő lelkektől eltávolította, hogy ne uralkodjék bennük, hanem legföljebb kívülről támadja őket, de le ne győzze... Aki lelkileg halott, az a lelkileg élőbe nem hatolhat be. De mivel mindenképpen az emberek halálát kívánta, annak a halálnak az előidézésére adta magát, amelyre képes volt, mert hatalmat kapott, hogy az ellen támadjon, amit az élő közvetítő tőlünk, halandó emberektől magára vett. S ott szenvedte el a teljes vereséget, ahol tudott valamit ártani. Amikor megkapta a külső hatalmat, hogy az Úr testének halálát okozza, éppen akkor veszett el belső hatalma, amellyel uralkodott felettünk. Ekkor történt, hogy sok halottban sok bűnnek a bilincse megoldódott, egy embernek az egyszerű halála által, aki soha bűnt nem követett el. Az Úr azért adta ezt nekünk önként, hogy ne ártson nekünk az, aminek alá vagyunk vetve. Nem valakinek a jogából vették el az életét, hanem saját maga adta oda. Ő tudott volna nem meghalni, ha nem akart volna, tehát csak azért halt meg, mert akart... Halálát, mint egyetlen igaz áldozatot ajánlotta fel értünk, s azzal minden bűnt eltörölt, megsemmisített és eltüntetett, amelyeknek alapján a fededelemségek és hatalmasságok büntetésképpen hatalmukban tartottak bennünket. Így az ördög az ember felett, aki beleegyezett kísértésébe, mintegy szerzett jogot gyakorolt, és mivel ő maga nem volt alávetve a test és a lélek romlásának, azért a halandó, törekeny, szegény és beteg ember felett úgy uralkodott, mint a gazdag és hatalmas a rongyos és alattvaló felett. De ezt az uralmát éppen egyvalakinek a testi halála által vesztette el... Így, amikor a gonosz mintegy saját jogán fordult ellenünk, a megölt ártatlan még több joggal legyőzte őt, s a bűnből eredő szolgátságunkat megtörte. Megszabadított attól a szolgátságtól, amely jogos volt a bűn miatt, de amikor az ő ártatlan vérét igazságtalanul kiontották, akkor megváltoztatta halálós ítéletünket, és a bűnösöket a megváltással megigazultakká tette.”

²¹⁵ Uo.: IV/11.14: „A gonosz lelkek a légnemű testek által könnyen hozhatnak létre olyan jelenségeket, amelyeket még a jobb indulatú földi emberek is megcsodálnak. A földi testeket ugyanis bizonyos mesterkedésekkel és ügyességgel úgy lehet kezelni, hogy a színházi előadásokon az emberek számára csodálatos dolgoknak látszanak; akik nem láttak ilyeneket, azok elbeszélés alapján alig hiszik el. Az ördög és angyalai az anyagi dolgokat finomabb elemek segítségével még könnyebben alakítják át hihet-

I. 4.2. Barth

Karl Barth *Die Kirchliche Dogmatik* című főművében a III/3-as fejezetben bő száz oldalon keresztül tárgyalja a némiképp a sátán és a démoni világ metafizikai alapjának, lényegének tekinthető „das Nichtige” (a semmis) problémáját, mégpedig a következő beosztásban: A semmis problémája – A semmis félreismerése – A semmis megismerése – A semmis valósága. A hatalmas anyag könnyebb áttekinthetősége kedvéért, némileg más elrendezésben foglaljuk össze mondanivalóját.

A *semmis fogalmát* Barth több síkon határozza meg, legjellegzetesebbek a teremtés-, gondviselés- és váltságtani megközelítései. Az előbbi összefüggésében leszögezi, hogy Isten ennek nem teremtője (Schöpfer), de mégis szerzője (Urheber).²¹⁷ Milyen értelemben? Isten a teremtésben választ, mégpedig mindazt, amire kimondja az ő pozitív, teremtő igenjét. A választás viszont szükségképpen annak mellőzését, elvetését jelenti, amire nem terjed ki. A semmis pontosan az, amit Isten *nem* akar.²¹⁸ Innen nyeri egészen sajátos létét, hisz nem csupán Isten akarata, hanem az ő nem-akarata is hatékony. Az a valóság – és az így előállt valóság! – melyre ez az isteni elvetés irányul, maga a semmis. Mivel tehát Isten „balkézzől” is uralkodik, ezért alapja és ura ennek a semmisnek. Választása, az ő tulajdonképpeni kegyelmi aktusa, az *opus proprium*. Ennek rendjén előáll ugyan a semmis, mintegy Isten *opus alienuma* nyomán, a nélkül azonban, hogy önálló

lennek látszó jelenségekké, vagy titkos ráhatással az emberek becsapására a képzeletükben hoznak létre képeket. Így ébren vagy álomban félrevezetik, vagy örvöngővé teszik őket.”

²¹⁶ Uo.: IV/13.18: „Az ördög mentes a testi haláltól és erre büszke is, de más halál készült számára a pokol örök tüzében, amelyben nem csak a testi teremtmények, hanem a szellemi testtel rendelkezők is gyötrődnek... Az Isten Igéje megmaradt annak, ami volt, egyáltalán nem változott, de alacsonyabb rendű természetet vett föl, és így elviselhette azt, ami nálánál alacsonyabb. Viszont a tisztátalan ördög, akinek nincs földi teste, testileg nem szenvedhet. Így ha ők maguk jobbak is az ördögnél, de testben élnek, azért ki vannak téve a halálnak, míg a test nélküli ördögök nem halnak meg.”

²¹⁷ Az „abszolút logikát” követelő bírálatok figyelmen kívül hagyják azt a körülményt, hogy Barth az Istenről való beszédet csupán, mint „megtört teológiát” tartja lehetségesnek. Ezt mellőzve hangsúlyozhatja csak David Ray Griffin (*God, Power and Evil – a Process Theodicy*, 150sk.), hogy a barthi rendszerben nem lehet eltekinteni attól, hogy Isten cselekszik mindent mindenekben, így a gonosz „passzív” szerzéséért is ő a felelős. 163: „...one would have to conclude that Barth’s response to the problem of evil involves a denial of the validity of logic.” A logikai inkonzekvencia vádja akkor lenne jogos, ha Barth maga, mint tökéletes logikai rendszert ajánlaná teológiáját.

²¹⁸ Karl Barth: *KD III/3*, 406: „Das Andere, von dem sich Gott trennt, gegenüber er sich selbst behauptet und seinen positiven Willen durchsetzt, ist das Nichtige... Gott erwählt und eben damit verwirft er auch, was er nicht erwählt... Nur von da aus ist das Nichtige. Aber von da aus ist es. Indem Gott auch zur Linken Herr ist, ist er der Grund und Herr auch des Nichtigen... Es hat sich nicht selbst erschaffen. Es hat keine macht, die ihm nicht von Gott gegeben wäre. Auch es ist von Gott... Eine reale Dimension wird auch damit eröffnet, einem Wirklichen sui generis wird auch damit – auch darin, dass Gott hier ganz und gar nicht Schöpfer ist – Existenz zugesprochen und Gestalt gegeben. Das Nichtige ist das, was Gott nicht will. Nur davon lebt es, dass es das ist, was Gott nicht will. Aber eben davon lebt es: weil und indem nicht nur Gottes Wollen, sondern auch Gottes nichtwollen kräftig ist und also nicht ohne reale Entsprechung sein kann. Die reale Entsprechung des göttlichen Nichtwollens ist das Nichtige... Aber eben die Sünde des Menschen bestätigt auch die tatsächliche Existenz des Nichtigen.“

teremtényként, vagy önálló egzisztenciaként létezhetne; egy ilyen Isten által a teremtésben akart, vagy tőle függetlenül létező egzisztencia képzele elhordozhatatlan lenne a keresztyén gondolkodásmód számára.²¹⁹ A semmis mindazáltal nem semmi: pusztító potenciállal rendelkezik. Ez a nem teremtő és nem teremtmény, ez a „harmadik cselekvő”²²⁰ Isten gondviselő tekintete előtt mindig is egy idegen test marad, mely nem helyezhető egy sorba azon valóságokkal, melyekre ez a gondviselés irányul, noha az, a semmis, sohasem vonhatja ki magát ennek érvényességi köréből.²²¹ Mindezek a gondolatok viszont megmaradnának az absztrakció szintjén, ha az egész Dogmatikára jellemző krisztológiai koncentráció nem lépne itt is előtérbe. Eszerint a semmis az a „valóság”, amely okán, és amellyel szemben Isten maga teremtmény lett a teremtésben. A semmis az a sötétség, ami Jézus Krisztust a keresztre vitte, és amit ő ugyancsak a kereszten legyőzött.²²² Barth eme definíciója joggal szorítja háttérbe a nem sajátágosan teológiai kérdésfeltevéseket, vagy éppen kíváncsiskodó spekulációkat a gonosz „önmagában való létét” illetően. Teológiai összefüggésben az így feltett kérdés nyilvánvalóan nem releváns. Hisz egyáltalán arra a felismerésre, hogy a gonosz „van”, mégpedig olyan módon, hogy az Isten minden képzeletet felül haladó beavatkozását teszi szükségessé, szintén nem jőzan megfontolásból, vagy a mindennapi tapasztalatból, hanem az Ige kijelentése révén jutunk. Ezért csakis ilyen összefüggésében, mégpedig Krisztussal való

²¹⁹ Uo., 408.: „Jede solche Auffassung vom Nichtigen würde also als christlich untragbar zu bezeichnen sein, in welcher diesem eine andere Existenz als die in diesem Gegenüber zu Gottes Unwillen zugesprochen würde: eine selbständige, von ihm unabhängige Existenz also oder eine von ihm gewollte Existenz wie die seines Geschöpfes... Innerhalb jener Grenze ist es eben kein Schein, sondern Wirklichkeit... Diese Negation seiner Gnade ist das Chaos, die Welt, die Gott nicht wählte.“

²²⁰ Uo., 330.: „*das dritte Wirkende.*“

²²¹ Uo., 327.: „Es gibt unter den Gegenständen von Gottes Vorsehung einen Fremdkörper, den sie, indem sie auch ihn umfasst, indem auch er sich ihr nicht erziehen kann, jedenfalls in einer seinem besonderen Wesen entsprechenden höchst besonderen Weise umfasst: verschieden von der Art, in der sie die Kreaturen und das Kreatürliche Geschehen beherrscht – einen Fremdkörper, den man mit den anderen Gegenständen von Gottes Vorsehung niemals in einer Linie sehen und in einem Atem nennen kann, im Blick auf den uns darum die ganze Lehre von Gottes Vorsehung noch einmal neu zum Problem werden muss. Wir bezeichnen diesen Widerspruch und Widerstand, diese störrische Element, diesen Fremdkörper (unter Vorbehalt näherer Erklärung) als da Nichtige.“ 422.: „...mit einem Fremdkörper muss hier in der Tat gerechnet werden; anders denn als Fremdkörper kann das Nichtige bestimmt nicht in Frage kommen; es kann aber auch als dieser Fremdkörper nicht außerhalb, sondern nur unter der Jurisdiktion des väterlichen Waltens Gottes gesehen und verstanden werden.“

²²² Uo., 346.: „Das Nichtige ist die „Wirklichkeit“, um derentwillen (nämlich im Gegensatz zu der) Gott selbst in der Geschöpfwelt Geschöpf werden, der er sich in Jesus Christus selbst stellen und unterwerfen und sie eben so überwinden wollte... Was Jesus Christus ans kreuz gebracht und was er am Kreuz besiegt hat, das ist das wirklich Nichtige... das war offenbar nichts von ihm Gewähltes, Gewolltes und Gewirktes, nichts, zu dem er zuvor Ja gesagt hatte oder je Ja sagen könnte.“

ellenségességében és az általa történt legyőzöttségéből következtethetünk vissza annak valóságára és természetére.²²³

E pozitív meghatározás mellett lényeges az az *elkülönítés*, melyet Barth a semmis illetve a teremtés árnyoldala²²⁴ között megállapít. A kettő semmiképpen nem azonos. Ez utóbbihoz sorolja Barth az emberi világ olyan negatívumait, mint a szegénység, sikertelenség, bánkódás, öregség, betegség, sőt a meghalás biológiai szükségszerűsége. Értelmezésében felszabadító az, hogy a világ egész valóságára, melynek a felsorolt jelenségek mind részei, fönntartás nélkül igent lehet mondani. Minden félelmetességük ellenére elfogadhatók a jó teremtés elemeiként, még akkor is, ha fönnállásuk, hozzájuk való ellentmondásos emberi viszonyunk elvezet egészen a semmis határáig. Nem így viszont a tényleges semmis, melyre Isten sohasem mondott teremtő igent, mely mindig az ezerarcú bűn egyik formájaként nyilvánul meg és sohasem tagolható be olyan árnyékelemként, mely a magasabb rendű harmónia fényét hivatott még ragyogóbbá tenni. Nem tekinthető továbbá olyan lénynek sem, melyre – mint utolsó jelöltre – az *apokatastasis* okán nyert üdvösség várna. A gonosszal semmiféle alkut nem köthet az ember, mert annak lehetőségét Isten a maga részéről végérvényesen kizárta.

A semmis, Barth értelmezésében, *hatékony hatalom*,²²⁵ mellyel számolni kell, noha az sem nem Isten, sem nem teremtmény. Tehát: annak elfogadásából, hogy a semmis sem Isten, sem a teremtmény létmódjában nem létezhet, túlságosan elszietett, felületes és a gonosz tragikus súlyát könnyűszerrel ártalmatlanító eljárás lenne azt a következtetést levonni, hogy az egyáltalán „nincs”. Isten ténylegesen számol ezzel a valósággal, és a keresztyén hit szempontjából elfogadhatatlan minden olyan fölfogás vagy tanítás, mely erre a végső negativitásra vonatkozó „van”-t bármilyen módon gyengíti, könnyűszerrel elintézi, vagy éppen tagadja.²²⁶ Létezik tehát a valóságos gonosz, a valóságos halál,

²²³ Nem pedig fordítva, ahogyan azt Van de Beek gondolja, i. m., 199.: „Recognition of the evil power can only open our eyes to the power of Christ.”

²²⁴ Uo., 403.: „Auf dieser Schattenseite grenzt das Geschöpf an das Nichtige... Es ist aber diese Grenze selbst und als solche nicht das Nichtige; es hat jene Schattenseite der Schöpfung als solche mit dem Nichtigen nichts zu tun. Alle diejenigen Auffassungen und Lehren sind also christlich unerträglich, in denen das Nichtige als eine wesensnotwendige Bestimmung des Seienden und des Daseins und also des Geschöpfes oder gar als eine Wesensbestimmung des ursprünglichen, schöpferischen Seins Gottes selber gedeutet wird.“

²²⁵ Uo., 330.: „Aber das ist das Besondere, das hier zu bedenken ist, dass zwischen Schöpfer und Geschöpf, genauer gesagt: im Bereiche des Geschöpfes unter der Herrschaft des Schöpfers ein *Wirkendes* auf dem Plan ist, das weder vom Schöpfer noch vom Geschöpfes zu erklären und nun doch nicht zu übersehen oder zu leugnen, sondern in seiner ganzen Eigenart in Rechnung zu stellen ist.“

²²⁶ Uo., 402.: „Was eigentlich und wahrhaft ist, das kann ja nur Gott und sein Geschöpf sein. Das Nichtige ist aber weder Gott noch ein Geschöpf Gottes. So kann es auch nicht sein, wie Gott und wie seine Geschöpfe sind. Dass es folglich Nichts ist, d. h. nicht ist, wäre freilich eine voreilige, verharmlosende Folgerung. Gott rechnet mit ihm... es in seiner eigenen, in einer dritten Weise tatsächlich gar sehr „ist“.“

mint ahogy a valóságos bűn is létezik, nem kevésbé egy valóságos sátán minden seregével együtt – Barth szerint ez *a semmis* a maga dinamikájában – és egy valóságos pokol is létezik. Ám a „valóságos” kifejezés ebben a gondolatsorban nála nem egyenlő valamiféle szubsztanciális, szellemi lényként való-, vagy térben elhelyezhető létezéssel. Nem ezen valóságok ontológiai minősége felől spekulál – ahogyan ezt a Szentírás sem teszi egyetlen helyen sem –, hanem számára a „valóságos” negativitás azt jelenti: szembenállás a teremtés egészével, annak halálos tagadása, elnyeléssel, pusztulással való fenyegetettség.²²⁷ Látható, hogy a gonosz végső valóságára kimondott ugyanazon igennel és nemmel találkozunk itt, mint Ágoston esetében. Ez az állítás és tagadás azt a paradoxont hivatott kifejezni, mely föloldhatatlanul ott lappang minden gonosz-értelmezés mélyén, miszerint *minden, ami van, Isten teremtménye – a gonosz van, de nem Isten teremtménye* (Gollwitzer).

Keresztyén embernek csak annyiban „számít” a gonosz, amennyiben *ennek* hatalmát törte meg Jézus Krisztus győzelme. Barth számára ez a szemlélet egy lényeges módszertani következetesség eredménye: ő a gonosz misztériumát – éppen úgy, mint a Teremtő és teremtmény viszonyát – nem filozófiai eljárással, mintegy kívülről, hanem ellenkezőleg: teológiailag, azaz belülről kívánja megragadni.²²⁸ Innen érthető az a szintén nem feszültségmentes állítása, miszerint annak tudása, hogy a gonosz legyőzött fontosabb, mint annak ismerete, hogy „létezik”. Az előbbi teológiai ismeret, mely az Isten-ember viszony tengelye mentén viszonyul a gonoszhoz is, miközben azt úgy tekintti valóságosnak, hogy „lelkiekhez lelkieket szab”; az utóbbira, a „puszta” létezésre irányuló kérdésfeltevés viszont sokszor parttalan mitologizálásba és spekulációkba fullad. Ellenben egy genuin teológiai meggyőződés szerint, Isten igazsága a hazugság erőiként leplezi le a gonoszt, mely mindenüvé benyomul, ahol nincs helye Isten igazságának, ahol azt nem hirdetik, nem hiszik, és nem ragadják meg, és így ez az igazság nem beszél, nem világol és nem uralkodik.²²⁹ Ahol viszont ez az igazság érvényt szerez, ott a

Alle diejenigen Auffassungen und Lehren sind also christlich unerträglich, die diese „ist“ leugnen oder abschwächen oder leicht nehmen wollen. Das Nichtige ist nicht das Nichts. Es ist aber das Nichtige.”

²²⁷ Uo., 353.: „Es gibt ein wirkliches Übel, und einen wirklichen Tod, wie es eine wirkliche Sünde gibt... es auch einen wirklichen Teufel samt seinem Heer und eine wirkliche Hölle gibt. „Wirklich“ heißt auch hier: im Gegensatz zur Totalität der Schöpfung Gottes... Es ist nicht nur das moralisch, es ist auch das physisch, es ist das überhaupt Nichtige. Es ist die umfassende Negation des Geschöpfes und seiner Natur. Und es ist als solche eine Macht.“

²²⁸ Uo., 423.: „Wir wollten das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf nicht philosophisch und also von außen, sondern theologisch und also von innen verstehen... von ihm (von dem Fremdkörper) nur im Rückblick darauf gedacht und geredet werden darf, dass es durch die in Jesus Christus erschienene und kräftige Barmherzigkeit Gottes gerichtet, widerlegt und erledigt ist.“

²²⁹ Uo., 620.: „Die Wahrheit Gottes erledigt sie, weil und indem sie, mit ihr konfrontiert, als Lügenkräfte offenbart, demaskiert, bloßgestellt werden. Das ist die Erkenntnis, die in Sachen der Dämonen

gonosz nem gondolható el többé úgy, mint amelynek igénye, joga és hatalma lehetne Isten teremtményei fölött; aki ebben az igazságban és ez által az igazság által él, az nem tekinthet többé úgy a világra, mint a semmis prédájára, mintha a sajátosan keresztyén éppen az lenne, hogy a lehető legnagyobb tiszteletet tanúsítsuk iránta. Az aggodalmaskodó, a törvényeskedő, a tragikus, a bizonytalan, a búbanatos, a melankolikus, egyszóval: a romboló, a negatív gondolkodásmód akkor telepszik meg az ember tudatában, amikor az nem képes minderre Krisztus győzelmének a perspektívájából tekinteni.²³⁰

Összefoglalásképp elmondható, hogy Barth szemléletében a kijelentésből megismert *semis*: 1. nem semmi, de nem is teremtő vagy teremtmény, így nem saját jegye az isteni-emberi létezésnek sem: szubsztancia-nélküli, üres veszélyes látszat; 2. léte Istenellenességében van, a hazugság módozataiban; 3. Krisztusban tört meg a hatalma, és a világ jelenlegi „még nem” állapotában működő látszat-ereje mintegy Isten rendelkezési állományában van: Istent a semmis nem szolgálni akarja, hanem szolgálni kénytelen mindaddig, amíg Isten lesz minden mindenkben. 4. Ennek ismeretében a keresztyén ember az Isten szabadító tetteire épített félelemnélküliségében félheti igazán.²³¹ A kétféle veszély, a teológiai Szkhüllä és Kharübdisz, amelyet mindenáron el kell kerülnünk, ha nem akarunk elmerülni, a következő: a gonosz valóságát sem túl nagyra értékelni sem pedig alábecsülni nem szabad (a sátán-tannal kapcsolatos *in excessu* vagy *in defectu*). Egyfelől ott vannak a manicheusok, priszcilliánusok és a hozzájuk hasonlóak, akik nem átallják, hogy a *causalitas mali in Deo* vakmerő gondolatáról elmélkedjenek, és ezzel Isten szentségéhez megengedhetetlenül közel lépjenek (ami ellen leghatározottabban a kálvinisták lépnek föl). Másrészt pedig a régi-új pelagiánusok, akik a gonosz minden fajtáját kizárólag a teremtmény számlájára írják, kivonva azt Isten gondviselés-

noch wichtiger ist, als die, das sie existieren, und zwar als Kräfte und als solche immer und überall existieren. Doch noch immer und überall da, wo die Wahrheit Gottes nicht ist, nicht verkündigt, nicht geglaubt, nicht begriffen ist, und darum nicht redet, nicht leuchtet, nicht herrscht.“

²³⁰ Uo., 420: „Es ist nicht mehr erlaubt, von ihm so zu denken, als ob es immer noch Anspruch, Recht und Gewalt über Gottes Kreatur hätte, als ob es noch immer vor uns und über uns wäre, als ob, die von Gott geschaffene Welt noch immer eine ihm verfallene und von ihm beherrschte Welt wäre, als ob auch wir Christen es noch immer zu respektieren hätten: als ob vielleicht gerade das besonders christlich sei, hier möglichst großen Respekt zu empfinden und die Welt gerade in seiner Hinsicht zu möglich großem Respekt aufzurufen! Es ist nicht mehr Erlaubt, vom Nichtigen so zu denken, als ob die reale Befreiung oder Lösung von ihm erst die Sache irgend einer Zukunft, eines erste vorstehenden Ereignisses wäre. Es liegt auf der Hand, dass man faktisch immer wieder so denkt: immer wieder die ängstlichen, die gesetzlichen, die tragischen, immer wieder die unsicheren, und kümmerlichen, immer wieder die im Grunde melancholischen Gedanken, die da unvermeidlich sind, wo man aus dem christlichen Glauben zu denken nicht fähig oder nicht bereit ist.“

²³¹ Uo., 417. 424–425.

ének és uralmának a köréből, és így nyíltan vagy burkoltan, de Isten mindenhatóságát és cselekvését teszik kérdésessé.²³²

I. 5. Következtetések

(A gonosz: *van*. Milyen ontológiai minőségben kell elgondolnunk? *Adiafóra*. Lényege nem ontológiai, hanem teológiai – krisztológiai – eszkatológiai természetű. Az emberhez képest transzcendens hatalom. Krisztusban győzetett le, ebből a győzelemből naponként részesedünk annak teljességre jutásáig.) Az a szellemi tér, amit az Istenhiány létrehoz, nem semleges. Amennyiben a Szentháromság – egy – Istent kiszorítjuk emberi életünk bármely: egyéni-pszichikai, családi, közösségi-, gazdasági-, kulturális-, tudományos-, politikai síkjáról, ott nem semleges hely, nem valamilyen neutrális lét-tér keletkezik, ahová belépve mintegy abszolút nullpontról indíthatunk bármely gondolatot vagy cselekvést. Nem a tiszta *tabula rasa* szituációja teremődik így meg, ahol végre semmilyen előfeltétellel nem kell számolnunk, és ahol az abszolút szabadság mámorító levegője maradna a kivonuló – mert kiutasított – Isten mögött. A kirekesztett Isten helyén olyan lét-örvény keletkezik, melynek idegen hatalma megsemmisítő. A gonosz: örvénylő mélység, elnyeléssel fenyegető hullámmó, hínáros, büzlő mocsár, halálos, Ariadne-fonal nélküli labirintus. Mindenképpen ennek kell kifejezésre jutnia, akár mitikus eszköztárral, személyes (antropomorf-zoomorf) kategóriákkal írjuk ezt körül, mint ahogy azt általában (de nem kizárólagosan, a Szentírás egyetlen alapigazságát sem jelenít meg kizárólagos képekben vagy fogalmakban) a biblikus és hagyományos teológiai beszédmód teszi, akár a személytelen jelleget sugalló fogalmakkal igyekszünk megragadni, értsd: leleplezni azt. Valóban: az Istenhiány helyén sötét hatalmak fészkelnek. Az ember által kiszorított Isten helye: dögvészes melegágy, ahol démonok párzanak, és sötét hatalmak születnek. A gonosz tehát, mivel csakis Isten-felől határozható meg – éppúgy, mint a hitetlenség a hit felől, az elvetés a kiválasztás felől – legmélyebb lényege szerint: Istenhiány, de annak semmiképpen sem semleges, hanem pusztító jellegében. Olyan hiány, melyben már ott van az ember elutasító döntése. Az ember teremtené

²³² Karl Barth, *KD III/3*, 331: „Und man sah die Schwierigkeit eben in dem vorhin angedeuteten Dilemma: entweder in excessu oder in defectu sich zu verfehlen, entweder mit den Manichäern, Priscillianisten und ähnlichen alten Irrlehrern von einer causalitas mali in Deo zu reden und damit der Heiligkeit Gottes zu nahe zu treten (eine Möglichkeit, gegen die sich die Calvinisten besonders sorgfältig abzugrenzen hatten), oder aber das Böse mit den alten und neuen Pelagianern nur der Kreatur zuzuschreiben und also der Vorsehung und Herrschaft Gottes mehr oder weniger zu entziehen und sich damit der offenen oder verdeckten Leugnung der Allmacht und Allwirksamkeit Gottes schuldig zu machen.“

hát a gonoszt? Nem, de a kérdésnek mindenképpen fontos a barthi metafizikai megközelítés mellett ez az erkölcsi-etikai vonatkozása. Ennél azonban tovább kell lépünk.

Az ember aktivizálja ugyan ezt a hiányt, ezt a potencialitást, a gonoszt magát, de az mindig több, mint a történelmi, társadalmi, örökléstani, pszichikai, evolúciós stb. gyűrődésekben és traumákban felhalmozódott és rögzült gonosz matematikai összege.²³³ Igen, mindez, de még valami. A mindenestől az immanensben megmutatkozó hatalom az ember lehetőségeihez képest transzcendens természetű, mégpedig kétszeresen: egyrészt túl van önmaga megszabadításának a határain, másrészt pedig semmilyen biológiai, pszichikai, társadalmi, hatalmi adottságból maradéktalanul le nem vezethető, irracionális. A bűn, éppúgy, mint a gonosz eredete, negatív misztérium: talány. Ezért a bűn-gonosz – sátán bármilyen fokú „megértése” sohasem járhat együtt azzal a heuréka-élménnyel, amely pozitív értelemben, a Krisztusra való „rátalálás” esetében lehetséges és amit a Szentlélek belső bizonyosságtétele hitelesít (Jn 1,41: Εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαυ).

A Római levél egyik-másik fejezetébe elég bepillantani, hogy lássuk Pálnak azt a sziszifuszi küzdelmét azért, hogy kifejezhesse a bűnnek a maga megragadhatatlan, racionális magyarázatra sohasem redukálható titkát. Pál a Róma 7-ben a bűn hatalmáról, az értelem törvényével szembeszegülő testi törvény erejéről beszél, a nélkül azonban, hogy a sátánt, mintegy ennek a megfoghatatlan negativitásnak a magyarázó elvét említene. Kétségtelen, hogy ugyanarról a hatalomról van itt szó antropológiai fogalmakban kifejezve, amit másutt mitikus szóhasználat (sátán stb.) jelöl a Szentírás. *A bűn titka tehát azonos a sátán titkával és fordítva.* A mitikus szóhasználat erőteljesebben fejezheti ki a paradoxon mélységét, de elidegenítően is hathat, a ma embere ugyanis kevésbé érti ezt a beszédmódot; használata az igehirdetésben és a teológiai nyelvben eszközi jelentőségű, és mindenképpen körültekintő mérlegelést követel – éppúgy, mint az elvontabb, „modernebb” fogalmi megközelítések. Olvassuk a Róm 7, a Róm 9–11, stb. fejezeteit és valószínűleg halljuk Pál nyögését, vajúdsát, hogy kimondja a kimondhatatlant. *Nem azt cselekszem, amit akarok... És ha Isten dicsősége bűnöm által öregbül, miért ítéltetem el?! Vagy itt van az Izrael-paradoxon: ha van Istentől jövő ígéret, azt csak úgy semmissé teszi az emberi engedetlenség?* A szellem embere jajgat – majd a jajgatás doxológiába csap át. *Ó, Isten, mely igen kikutathatatlanok az Ő útjai.* Logika és néminemű racionális következetesség nélkül a teológia: szélhámosság. Jajgatás és doxológia nélkül viszont nagy rakás okos unalom.

Ezért beszélünk *mysterium iniquitatis*ról (2Thessz 2,7).

Ha nem tartanánk fönn a gonosznak ezt a többlet jellegét, ha túl könnyűszerrel, a korszellem hatására, nem pedig teológiai megfontolások vezérlete alatt, egyszerűen kijelentjük róla, hogy „nincs” – nevezzük bárhogyan is ezt a többletet –, ha a felsorolt tényezőkből maradéktalanul levezethetőnek tartanánk, akkor a magunk erejéből kiküzdhetőnek, megérthetőnek, így uralhatóknak is vélhetnénk. Eszerint minden rajtunk áll vagy bukik. Csakhogy az efféle etikai pelagianizmus a szoteriológia terén mindig is az önmegváltás gondolatát, mint a maga édestestvérét vonta maga után, némi ariánus ízű krisztológiával. Ez pedig megengedhetetlen. Ezen a ponton lényeges az igazságmozganata a protestáns ortodoxia egyik jeles képviselője híres mondatának, melyet a felvilágosodás tendenciáinak ellenében fogalmazott meg: *Nullus diaboli, nullus redemptor*.²³⁴ A Barth szerinti megközelítés – az Isten által kimondott nem, a nemválasztott valóság, mint a gonosz születésének a terepe – azért fontos, mert ez egyértelművé teszi, hogy Isten maga áll vele szemben: az ember összeroppanna annak súlya alatt. Ez viszont már a gonosz transzcendenciáját jelzi. Így jutunk el Paul Tillich megkezdhetetlen tételéhez: „A létezés az erkölcsi szabadságban és a tragikus sorsban gyökeresedik – egyaránt. Bármelyik oldalt vetjük el, felfoghatatlanná válik az emberi szituáció”.²³⁵ Fontos tehát kiemelnünk: a gonoszról – bűnről – sátánról, mint az embert leigázó hatalomról, melynek saját erejéből képtelen ellenállni, sohasem azért beszél az Írás – és így a teológiának sem szabad ezt tennie –, hogy fölösleges félelmet keltsen az emberben, vagy hogy ezzel bizonyos nehezen értelmezhető jelenségek plauzibilis magyarázatát nyújtsa,²³⁶ sem pedig hogy ezzel enyhítő körülményt illetve felmentést szolgáltatson az embernek, vagy hogy legalábbis visszavegyen az ember felelősségének százszázalékos erkölcsi kötelezettségéből. Az a tény, hogy fennáll ennek az áthárításnak a veszélye – *a kígyó, az asszony mondta* – még nem ok arra, hogy kétségbe vonjuk a gonosz, a bűn hatalom-jellegét. Éppen ez a hatalom-jelleg jelenti a tragikus sorsot – miközben valljuk az ember vitathatatlan erkölcsi szabadságát. A rossz az ember szabadsága révén szükségszerűen bekövetkezik (Leszek Kolakowski). A paradoxon a maga teljes feszültségében fenntartandó. Igen, Isten az embertől valóban olyat követel, amit teljesíteni nem képes: ezért van szüksége Szabadítóra. Másképpen kifejezve: mindenestől

²³³ Lásd Kálvin véleményét a 66. jegyzetnél!

²³⁴ Idézi Wolfgang Trillhaas: *Dogmatik*, 147.

²³⁵ Paul Tillich: i. m., 267.

erkölcsi lények vagyunk, a sátán nem lehet metafizikai alibi a bűnre (miközben Istennek sincs szüksége ilyen bűnbakra). A bűn mégis hatalmába ejtő sodrás: szó sem lehet semmiféle önmegváltásról. A bűn, mint realizált kísértés: pusztító, az ember örök rendeltetését tévútra csúsztató hatalom – ezt fejezi ki teológiai antropológiai és etikai síkon az eredendő bűn dogmája, mitikus-személyes formában a sátán megnevezés, tér-időn túli tér-idő kategóriát használva pedig a pokol fogalma.

Ezzel kapcsolatban le kell szögeznünk, hogy egyrészt nem tartható fenn az apokatastasis-tan, mint ahogy nem tanítható az elkárhozó lelkek teljes elpusztulása, létből való kihullása, megsemmisülésének gondolata sem; jehovista elképzelés. Ez a kisebb baj. A nagyobb az, hogy ily módon elveszhet az evangéliumi üzenet háttérmélysége és komolysága. Jogosnak tekinthetjük Emil Brunner Barth univerzalizmusára vonatkozó bírálatát. Szerinte az egyoldalú kegyelemtan mintha a következőt sugallná. A viharos tenger partján hangosan szól az intés: figyelem, senki se merészkedjen a vízbe, életveszély! miközben odasúgjuk az embereknek: valójában térdig ér, ha akarsz sem tudsz megfulladni, de ne mondd senkinek! A végleges létből való kihullás semleges, ártatlanul fejezi ki a szörnyűséget, azt, hogy ember elvételi teremtési célját. Nyitva kell hagyni mind az elkárhozás, mind a pokol lehetetlen-lehetőségét. Határ-fogalmak ezek éppúgy, ahogy a sátán is „határ-figura”. De nem ezeket a dolgokat hirdetjük, hanem ennek mintegy negatív háttér-horizontján az evangéliumot. A pokol: a menny árnyéka, éppúgy, mint a kiválasztásnak az elvetés. Ez a képzet teszi erőssé annak a kifejezését, hogy mit veszít az ember, amit pedig nem lehet eléggé erőteljesen kifejezni. Teológiai regulatív funkciója – éppúgy, mint a sátánnak – kétségtelen és feladhatatlan. Ezenkívül pedagógiai haszonnal járó, könnyen rögzülő képből fejezi ki azt a teológiai igazságot, hogy Isten szeretete igazságban fönnálló szeretet, mely az eszkatonban sem hozza közös nevezőre és nem mossa össze a hóhért és az áldozatot, az előbbi kéjelgését az utóbbi jajkiáltásával.²³⁷ Az az elképzelés, miszerint az elkárhozónak a halál előtti pillanatban felvillan szörnyű vesztesége,²³⁸ majd pedig ezzel a gyötrő képpel lelkében hull ki végérvényesen

²³⁶ Ahogy némelyek az erkölcsi készséget nélkülöző gyermekek és állatok, tehát a *par excellence* ártatlanok emberi cselekvésre vissza nem vezethető szenvedését magyarázzák (pl. Ludger Oenig-Hanhoff, 1986-ban elhunyt tübingeni filozófus, Claret Bernd J.: *i. m.*, 234.).

²³⁷ Vö. Johann Reikerstorfer: „...denn die Opfer bleiben unerreichbar. Einige Bemerkungen zur Wahrheitskrise der Christologie”, In: Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz (Hrsg.), *Christologie nach Auschwitz*, 155: „Deshalb will das Christentum mit seinem Nein zur Vorstellung einer unterschiedslosen Endversöhnung oder Allversöhnung auch in der Liebe auf der Gerechtigkeitsforderung bestehen, d.h. die Liebe als Gerechtigkeit erfragen und die Transzendenz göttlicher Gerechtigkeit, die allen gilt, als seine Liebe zu verstehen geben. Es nivelliert nicht die Unterschiede zwischen Tätern und Opfern.“

²³⁸ Vö. Varga László: *Istenismeret*, Marosvásárhely, 1992, 240: „A halál pillanatában az ember előt felvillanhat az élet, melyet ő engedetlenségével eldobott magától, a Krisztus arca, akit csak most ismer

a létből, kiszűri ugyan a pokolra vonatkozó vulgáris elképzeléseket, hátránya viszont, hogy akár semleges univerzális üdvösségként is értelmezhető. Már amennyiben ezt a gondolatot kellő távolságtartással nem a „spekulatív logika” tapogatózásának tekintenénk csupán, hanem egyenesen dogmának; ez esetben ugyanis az üdvösséggel szembeni cinizmus, közöny melegágyává lehetne. Az elképzelés jó szándéka persze világos: feloldani az Isten igazsága illetve szeretete közötti – valóban botrányos – feszültséget. De ha ezt a feszültséget nem semlegesíti maga a Szentírás sem, bizonyára jobb, ha mi, teológusok sem kísérletezünk vele. Egyébként pedig, ellenkező irányból nézve, a létből való végleges kihullás/megsemmisülés éppúgy tűnhet semleges kárhozatnak is, hisz éppolyan szörnyű gondolat lehet, mint amilyen volt egykor a szurkos fazekak víziója: a szavak és képek elégtelenek az örök dimenziójának a kifejezésére. Emellett pedig tudnunk kell, hogy az Írás elsősorban nem arról szól, hogy *mi van*, hanem hogy *ki van*, hogy *ki a VAN*, a transzcendens-immanens világban, valamint arról, hogy nekünk embereknek mihez kell tartanunk magunkat.

Másrészt, az Isten titkait túl magabiztosan ismerő gőgös, bigott és könyörtelen látók által hirdetett kettős végre, a mennyre-pokolra vonatkozó tanítás, mely nem tudja elképzelni, hogy a pokolban ne égne az emberiség nagy része (az evangéliumi sokankevesen félreértéséből) éppúgy herézis, mint a mindenek üdvözülésének tanítása a „márpedig így lesz” módján. Az evangélium arra tanít, hogy miben bízhatunk, és miben remélhetünk. Üdvösséget remélek minden embernek, amennyiben szeretem őket.²³⁹ De nem taníthatom, hogy minden ember üdvözülni is fog, vagy egyszerűen csak kihull a létből. Miért? Nem csak azért, mert túlságosan könnyen vissza is lehet élni vele – igaz, a *sola gratia* elvvel a másik oldalon ugyanúgy vissza lehet élni –, hanem mert a Szentírás sem oldja fel a fent jelzett feszültséget.

Az említett negatív határfogalmak olyan szerepet töltenek be a hitből fakadó gondolkodás – a teológia – egészében, mint például az egyházatyák *extra ecclesiam nulla*

fel, s a visszavonhatatlan ítélet kétségtelen és kétségbeejtő tudatával hullhat ki a létből. De ez már csak spekuláció, ez Isten titkai közé tartozik, nem közölte velünk, tehát nem tartozik ránk. A spekulatív logika pedig könnyen önellentmondásokba ütközik. Ha ugyanis elfogadjuk azt, hogy a halállal átlépünk az „örök pillanat” időtlenségébe, akkor a tudatos pillanat is az örök időtlenségbe torkollik. De hogy ez mit jelenthet a gyakorlatban, azt elképzelni sem tudjuk. Nem szabad tehát a kijelentett tanítás ösvényéről lelépni. Mi lesz a kárhozottak sorsa? Nesciamus et nesciabimus – nem tudjuk és nem is fogjuk megtudni, míg magunk is el nem érjük az örökkévalóságot.”

²³⁹ A hívő ember jó lélekkel el tudja gondolni azt is, hogy Isten igazsága nem csupán, mint megtorló igazság lehetséges, hisz uo. 241: „a legnyomorultabb életű hívő is többet nyer már a földön, mint a legboldogabbnak mondott hitetlen”.

salus híres-hírhedt tétele a maga összefüggésében.²⁴⁰ Nincsen sehol másutt üdvösség, mint az egyházban, ez azt jelenti, hogy nincsen senki másban üdvösség, mint Krisztusban, mi tehát boldogan valljuk, hogy benne üdvösségre leltünk. Semmi többet nem jelenthet ez a kijelentés. A kívül valókra nézve nem hordoz semmiféle közlést. *Mi közömm ahhoz, hogy róluik ítélkezzem*, kérdi Pál. Őket az Isten ítéli meg. Dogmává merevített formában viszont a fenti, mindenestől pozitív hitvallás azt jelenti: *mindenki, aki nincs az egyházban, egyenes úton száll a kárhozatba*. Ezt tanítani viszont istentelenség és abszurdítás. A Biblia a kegyelem-ítélet, üdvösség-kárhozat, kiválasztás-elvetés hirdetésében sajátos aszimmetriát mutat, mégpedig a fogalom-párok első tagja javára, tanítja Emil Brunner. Ezt pedig így kell hagyni, bármennyire is nehezebbre esik ez a mi emberi logikánknak. Valóban: iszonyú bajban van az ember! A sátán – pokol – eredendő bűn képzetében ez a kerügma. Ezért érthetünk egyet Otto Weberrel: *Mi keresztyének nem az ördögben hiszünk. Az ördög nem szerepel a Hiszekegyben*. Mindazáltal az egész hitvallás nem más, mint az ördög megtagadása, abrenuntiatio diaboli. Az a hatalom, amellyel szemben a hit hitnek bizonyul, nincs, noha van, érvénytelen, noha reális.

Milyen természetű hatalomról-hatalmakról van szó? A fentiekből kitűnik, hogy bármilyen ontológiai létmódot tulajdonítsunk is a gonosznak – a személyestől a nemlétező létezőig – mindez, Goethét parafrázálva, csupán név, mely elhomályosítja, ez esetben nem a szent csodát, hanem a szentségtelenség talányát. Nem cövekelhetjük ki felségterületét; ha ugyanis bármilyen létezési módba bezárjuk (a „van”, „nincs”,²⁴¹ „személyes”, „személytelen” kifejezések nem megfelelően árnyalt használata ezt teszi!), ezzel máris behatároljuk, és a fölötte való könnyű uralom látszatát keltve, éppen hatalom jellegét tagadjuk. Pedig nyilvánvaló, hogy a bibliai bizonyágtevők, mint ilyet tapasztalták meg.²⁴² A Szentírás így nevezi: *hazug és emberölő*. Hogy ez mit jelent, az

²⁴⁰ Részletes történetéhez és elemzéséhez lásd Visky S. Béla: *Keresztyénség és világvallások Hans Küng értelmezésében*, In: Studia. Theologia Reformata Transylvaniensis, 2001/1, 69–95.

²⁴¹ Varga László: *A sátán a Szentírásban*, kézirat, 31: „Nincs olyan sátán, transzcendens hatalom, mely közénk és Isten közé állhatna.” Ez genuin bibliai üzenet, amennyiben hangsúlyos az *olyan* határozó. Ami távolról sem lehet egyenlő azzal, hogy racionalisztikus-szekularizált megközelítésben ez a sátán könnyűszerrel nem-létezőnek nyilvánítható. Hisz ha csupán ilyen alapon tagadjuk a sátán létét, ez a tagadás szükségképpen magának Istennek a léteire is kiterjed. Csakis ilyen értelemben, nem pedig általánosan érvényes Van de Beek megállapítása, aki túlhangsúlyozza a sátán „személyességét” némiképp összemosva azt Isten igazi – személylé lett – személyességével, *i. m.*, 196: „The person who has trouble with the reality of the devil had better remember that the same worm which gnaws at belief in the devil, also gnaws at belief in the existence of a personal God. ...Concerning both of them, we can only be persuaded from without that they are not just impersonal power but persons *who speaks to us*” (kiemelés – V.S.B.).

²⁴² Otto Weber: *Grundlagen der Dogmatik*, 539: „Gewiss, wir Glauben als Christen nicht „an“ den Teufel. Der Teufel steht auch nicht im Credo. Aber wir glauben „gegen“ den Teufel. Das ganze Credo ist zugleich abrenuntiatio diaboli. Aber die Macht, gegen die Glaube Glaube ist, hat, so gewiss ihr keine Geltung zukommt, doch Realität. Wir vermögen ihr keinen Bereich beizumessen; sie könnte in einer Ontolo-

csakis a kijelentés Istene felől érthető meg, hisz innen, a vele való gyökeres szembenállásból kapja sajátos transzcendenciáját. Legprecízebb megnevezése: *Antikrisztus*. Kváziszemélyességét onnan nyeri, hogy azzal az Istennel áll szemben, aki a legsajátosabb módon személylé lett a Krisztusban, és aki: igaz és emberszerető (φιλανθρωπος, Tit 3,4). Ez a döntő meghatározás, és a hívő embernek ennyi elég.

De a gondolkodó-töprengőnek már kevésbé, aki azt kérdezi, hogy a gonosz más módon is transzcendens-e, ti. a természet síkján, és az emberi természeten túli, önálló entitással, öntudattal, akarattal rendelkező szellemi létezőként kellene-e elgondolni? Nos, ez belefér ugyan a keresztyén tanításba – a Biblia világában kétségkívül így képzelték –, de annak nem szükségképpen eleme. Illetve csak annyiban szükségszerű, amennyiben ez a „személyesség” nem más, mint „valóságosságának” (= Isten „kiszorítása” esetén számolni kell vele) a kifejezője.²⁴³ Ezen a síkon, ti. ontológiai értelemben állítani vagy tagadni, világkép és világszemlélet kérdése, nem sajátos teológiai probléma. A „van” különböző elképzelésekkel párosult állítása, mint láttuk, éppolyan veszélyes torzulásokhoz vezethet, mint a könnyűszerrel kimondott „nincs” (ez utóbbi egyszerű deklarációján még olyan marxista talajon sarjadt gondolkodók is megütözköznek, mint Ernst Bloch vagy Leszek Kolakowski).²⁴⁴ Mert a teológus végső esetben kimond-

gie nur dadurch Platz gewinnen, dass sie zugleich nivelliert und gerade als Macht gezeugnet würde. Aber als Macht haben sie die biblischen Zeugen erfahren.“

²⁴³ Claret, Bernd J. joggal veti föl azt a figyelemreméltó gondolatot, i. m., 82, miszerint a *személy* (*személyi jelenlét*) fogalmának a használata a klasszikus úrvacsora vitákban kifejezetten apologetikai funkciót töltött be, ti. az, hogy Krisztus személyesen jelen van a jelekben azt hívatott kifejezni, hogy *realiter, valóságosan* ott van, számolni kell vele. Jellemzőnek tartja, hogy Duquoc *Symbole ou réalité c.* könyvének német kiadása a *Satan – Symbol oder Person?* címmel jelent meg, ahol a személy (Person) fogalma a „valóságos” szinonimája lesz. Ez a megközelítés azt sugallja, valóságosként fogadhatunk el valamit anélkül, hogy fontos lenne a további kérdés: *miképpen* valóságos?

²⁴⁴ *Evangelischer Erwachsenen Katechismus*, 336: „Der marxistische Philosoph Ernst Bloch wirft der Aufklärung Verharmlosung des Bösen vor: ‘Das Böse soll ja nun in dem Optimismus der Aufklärung wirklich nur als schwach und klein gesehen werden, wie bloße Schönheitsfehler etwa in einer sonst vollkommenen Welt.’ Weder Wahn und Aggressionstrieb auf der subjektiven Seite noch sämtliche Unterdrückungen und soziale Inhumanitäten auf der objektiven Seite reichen aus, ‘um ein Phänomen wie Auschwitz kausal zu erklären, ja auch nur in nacherfahrende Sprache zu bringen.’” Leszek Kolakowski, *Gespräche mit dem Teufel*: „Dabei sehe ich, wie selbst diejenigen, die glauben, tief und inbrünstig glauben, voller Eifer, manchmal sogar voller Zorn glauben – dass selbst sie einen großen Bogen um den Teufel machen, dass sie aufgehört haben, über ihn zu reden, dass sie unsicher den blick abwenden, wenn man sich anspricht, dass sie schweigen und nicht mehr wissen, ob sie ihm ganz und gar abgeschworen haben. ... Es kommt mitunter vor, dass ich in Kirchen gehe und mir die Predigten anhöre, ich lausche aufmerksam und gelassen, wobei ich ein Lächeln tunlichst vermeide. Es geschieht immer seltener und seltener, dass irgendwo ein Prediger – und sei’s auch ein armer Dorfpfarrer – meiner von der Kanzel herab Erwähnung tut. Weder von der Kanzel herab noch im Beichtstuhl noch anderswo. Ob Sie’s mir glauben oder nicht – er schämt sich! Jawohl, es ist nichts weiter als simple Scham. Mann könnte ja sagen: Brett vorm Kopf, und: wie primitiv, und: glaubt noch an Märchen, und: ist nicht imstande mit dem Geist der Zeit Schritt zu halten, dem sich schließlich auch die Kirche anzuschließen hätte. Nein? Die Theologen behaupten, die Kirche folge dem Zeitgeist, manchmal sie sie ihm gar um einiges voraus, und sie habe keine Furcht vor dem Neuen – aber, so setzen sie hinzu, dies gelte nur für die Form, nur für die Sprache, nur für das äußere Gewand, keinesfalls für den mystischen Kern, nicht für den Glauben, nicht für die Ehre Got-

hatja ugyan ezt a „nincs”-et a létezők területén (*privatio boni*), de csakis úgy, ha Ágoston módjára rögtön „igen”-t is mond rá a létezők síkján.²⁴⁵ Ha ezt nem teszi világossá, akkor jogos a kérdés: ordíthat-e az oroszlán (mely szertejár, keresvén, kit elnyeljen) – ha nincs? Krisztus azért jött, hogy az ördög munkáit lerontsa. A semmi ellen viszont nincs szükség megváltóra. A semmissel szemben annál inkább.

A mitikus-tudatos-személyes lényként elgondolt sátán (és a hatalma alá rendelt démoni sereg) veszélye a keresztyénség történetében mindig is lappangó dualizmus. Ebben, mint önálló mozgásterülettel rendelkező, Krisztustól függetlenített kozmológiai tényezőben való hit a természetes, Isten szeretetből adott törvényein nyugvó világot egy kiszámíthatatlan, félelmetes helyé teszi, amibe bármikor belenyúlhat a sátán, aki ily módon mindenféle negatív csoda és szerencsétlenség végrehajtására bármikor képes. Egy teljességgel a kiszámítható-uralható természeti törvényekbe zárt, a tudomány által is túlhaladott racionalista-modernista világgéppel szemben a keresztyéneknek nem egy ezzel homlokegyenest ellenkező világlátást kell képviselniük, mely szerint a világ teljességgel nyitott, ugyanis a démoni hatalmak kényük-kedvük szerint nyitogathatják²⁴⁶ (kétlem, hogy az okkult jelenségek erre utalnának). A világ Isten szeretetét tükröző természeti törvényekkel szabályozott szerkezet-egész, melynek kulcsai szintén egyedül az Ő kezében vannak, és jó tetszése szerint bármikor szabadon megnyithatja ezt az egyébként javunkat szolgáló és az életet egyáltalán lehetővé tevő zártságot. A dualista sátán-kép okozta beteges félelem semmiképpen nem segíti elő a keresztyén hitet. Ezért nem gondolom, hogy az Isten-hit egyenesen arányos lenne a sátán-hittel,²⁴⁷ miközben való-

tes. Wie denn meine Herren Theologen? Was ist denn dann mit mir, wenn man fragen darf, obwohl mich, wie ich schon sagte, die Sache im Grunde Kalt lässt. Wo also ist der Platz des gefallenen Engels?” Idézi Claret, Bernd J.: *i. m.*, 227. Izgalmas belegondolni, hogy ha Kolakowskit, mint mondja, alapjában véve hidegen hagyja ez a dolog, miért foglalkozik vele mégis akkora szenvedéllyel?

²⁴⁵ Lehetséges, hogy Szókratészhez kanyarodnánk vissza (Platón, Apologia, XV), aki szerint van ugyan démoni, de nincs démon? Kérdés, hogy e kettő közül a melléknév vagy a főnév fejezi-e ki erőteljesebben a megismerhető-uralható elemekre nem redukálható *mysterium iniquitatis*? Eszerint kell itt dönteni szavak dolgában!

²⁴⁶ *Inst.* I.14,17: „Ami pedig a sátán és Isten közötti ellenségeskedést és harcot illeti, ezt úgy kell értenünk, hogy e közben szilárdan álljon előttünk az, hogy a sátán Isten akarata s intése ellenére nem képes semmit tenni. ... De mivel Isten az ő hatalmának zabláján teljesen megkötözve tartja, csak azt hajtja végre, mit neki Isten megenged, s így teremtőjének akarva, nem akarva engedelmeskedik, mivel kénytelen azt a szolgálatot végezni, amit Isten akar”. *Inst.* I.14,18: „Mivel pedig Isten a tisztátalan lelkeket tetszése szerint ide s tova hajtja, e kormányzását akképpen irányítja, hogy az ördögök a hívekkel állandó harcban legyenek, cselekkkel rohanják meg, ostrommal ingereljük, háborúsággal gyötörjük, gyakran el is bányászák, megzavarják, megretentsék, néha meg is sebeznek, de soha le ne győzzék, és el ne nyomják. A hitetleneket ellenben maguk alá vessék, lelkükön és testükön hatalmat gyakoroljanak, s azokkal mindenféle bünt elkövessenek úgy, mint saját rabszolgáikkal.”

²⁴⁷ Ellentétben Török Istvánnal: *Dogmatika*, 226: „...olyan korokban, mikor a sátán létét tagadják, a keresztyénség restté, tunyává és megalkuvóvá válik, annak jeléül, hogy a sátán tagadását többnyire megelőzte a Krisztus titkos vagy nyílt megtagadása.”

ban egyenesen arányos az Isten-hiány, Isten-nélküliség, istentelenség korántsem semleges, ténylegesen sátáni, értsd: antikrisztusi erejétől való szent félelemmel, üdvösséges rettegéssel. Ezért tartom, Barth-tal együtt, szerencsésebbnek a gonoszra vonatkozó semleges formula használatát (*das Böse* – szemben a *der Böse*-vel²⁴⁸), a nélkül azonban, hogy kiiktatnánk a teológiai beszédmódból a hagyományos megnevezéseket, hisz ezeknek fontos szerepük van: a gonosz megváltóért kiáltó dimenzióját jelzik, ilyen értelemben nyelvi szempontból a végső kérdéseket elevenen tartó valóságos intézményekként működnek.²⁴⁹ Eközben a keresztyén embernek nem úgy kell harcolnia a maga mindennapi hit-harcát, hogy egyik szemét reménykedve Krisztusra veti, míg a másikat félverttegve a sátánra. Nekünk mindkét szemünket, teljes figyelmünket arra a Megtartóra kell szegeznünk, aki a gonosz – bárhogyan is gondolnánk el²⁵⁰ – minden hatalmát megtörte, hogy bennünket naponként részeseivé tegyen ennek a győzelemnek. Ez viszont sohasem lehet azonos egy könnyed, korszellemből fakadó, „elavult sátán”-ról szóló álevangéliummal. Van félelem és rettegés, mellyel megtartásunkat munkáljuk, és ez annál erősebb, minél nagyobbak látjuk üdvösségünk tétjét; de ez nem azonos azzal a gonosz félelemmel, amelyet a szeretetnek ki kell üznie, és amelynek lelkét nem adta nekünk az Isten. Ha félnünk szabad valamitől, az nem a kvázi-istenségnek tekintett sátán; maga a világ fejedelme kifejezés is azt jelzi, hogy alávetett, rendelkezési állományban lévő hatalomról lehet csupán szó. Sokkal inkább félünk annak a lehetetlen-lehetőségétől, hogy az egyszer reánk találó kegyelemtől és ennek Urától, Krisztustól elszakadjunk. Ezért hangsúlyozza Kálvin, hogy az evangéliumi figyelmeztetés – attól féljetelek, aki mind a testet, mind a lelket elveszítheti a gyehennában – egyes egyedül Istenre vonatkozik. Ez a félelem viszont teljes összhangban van az ígélet reménységével. Kálvin szavai érvényesek – bárhogyan is nevezzük a gonosznak-bűnnek azt a hatalmát, melynek megtörésére saját erőforrásunk önmagában kudarca van ítélve:

„Mivel azonban a sátán fejének szétzúzásáról szóló ígélet Krisztusra és minden ő tagjaira közösen vonatkozik, ezért tagadom, hogy a sátán valaha legyőz-

²⁴⁸ Walter Grundmann: *Das Evangelium nach Matthäus*, 203: „Ob es das Böse (*to ponéron*) oder der Böse (*ho ponéros*) ist, in jedem Fall ist die böse Macht als eine Wirklichkeit gesehen, die wie ein lauernes sprungbereites Tier, das auf Beute aus ist, gedacht wird (Vgl. Gen 4, 7; 1Pt 5, 8) Dieser drohenden Gefahr entrissen zu werden, um nicht von ihr verschlungen zu werden, bitten die Beter des Unser-Vater gemeinsam.“

²⁴⁹ A kérdés, ugye, ez: „Vajon a mocsár mélyén, melyből a magam erejéből nem menekülhetek, lefelkodik-e reám még egy tengeri szörny is? Teljesen mindegy, ha egyszer a magam erejére hagyatkozva úgyis elnyeetem.”

²⁵⁰ Tavasz a „nem test és vér elleni tusakodásban” éppen a gonosz elhelyezhetetlenségét látja. *Református Keresztyén Dogmatika*, 140.

hetné, vagy csak el is nyomhatná a híveket. Gyakran zavarba hozatnak ugyan, de lélekjelenlétüket nem veszítik el úgy, hogy többé össze ne szedjék magukat; a csapások súlya alatt összeroskadnak ugyan, de aztán fölkelnek; sebet kapnak, de nem halálosat, s végül egész életük pályáján úgy győzködnek, hogy utoljára győzedelmet vesznek. Ezt azonban nem kell egyes cselekményekre is érteni.”²⁵¹

Szellemi tény vagy szellemi lény-e a sátán?²⁵² Az előbbi a hit és a teológiai tudomány számára szükségszerű és bizonyos. Az utóbbi közömbös (a hit számára ugyanis nem releváns, a tudományos-tapasztalati vizsgálódás körén pedig kívül esik). Ha a gonoszt csupán az átláthatatlan, karkai struktúrákkal illetve a freudi mélypszichológiai gyűrődésekkel azonosítjuk, félő, hogy eufemizmust használunk, és nem fejezzük ki annak az embert hatalmában tartó diabolikus erejét. Ha viszont túl hamar kiáltunk sátánt ott, ahol a társadalmi-pszichikai rosszat azonosítani és kezelni kellene, félő, hogy ezzel elhárítjuk a felelősség reánk eső részét. Ezért mondjuk: távozz tőlem sátán, ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, miközben készen állunk arra, hogy kitegyük magunkat Isten hívásának: az emberi feladatnak.

A csillagrendszerek végtelene (a makro- és mikrokozmosz fizikai valóságának állítólag csupán mintegy 3%-át ismeri ma a tudomány, a többi „sötét anyag és fekete lyuk”), a földet át- meg átszelő, az egyén számára átláthatatlan hatalmi struktúrák, a parapszichológiai jelenségek világa – olyan valóságok, melyekkel szemben klasszikus ismereteink igencsak hézagosaknak bizonyulnak, és ki a megmondhatója, hogy mindezek mélyén romboló vagy gyógyító, kaotikus vagy kozmikus erők gomolyognak, hogy

²⁵¹ *Inst.* I.14,18.

²⁵² A „személy” megjelölést a sátánra alkalmazni kiváltképpen nehéz, már csak ennek a fogalomnak a zsidó-keresztényen talajon sarjadt XX. századi perszonalizmusban elfoglalt abszolút pozitív jelentése miatt is. Ezenkívül – amennyiben a legesekélyebb mértékben is törekszünk arra, hogy megfelelően árnyalt fogalmi készletet használjunk – kérdéses, hogy *ugyanazon* „személy” kifejezéssel jelölhetők-e annyira *különböző* létezők, mint Isten, sátán és ember. Róluk merészelve szót ejteni, hasznos lehet, ha emlékeztünkbe idézzük azt a szent félelmet és rettegést, ahogyan a patrisztikus kor atyái viaskodtak az olyan kifejezések megtalálásáért, amelyek a leginkább alkalmasak arra, hogy a lehető legtöbb félreértést kizárják az isteni dolgok értelmezéséből. Tudatában voltak például annak, hogy nem jelölhetik *ugyanazzal* a kifejezéssel azt a módot, ahogyan a Fiú illetve a Szentlélek az Atyától ered, hisz ez könnyen félreérthető lett volna, azt sugallva, hogy az Atyának valamiképpen két Fia van. Ezért volt szükséges az eredetre vonatkozó *különböző* megjelölésekre (nemzi a Fiút, leheli a Lelket). És bár ezzel a tudatos elővigyázatossággal sem sikerült minden félreértést kiküszöbölni – például: ugyanaz a *persona* fogalom fejezi ki a szentháromság-tanban a személyek *hármasságát* (Deus unus in tribus personis distinctis), mint a krisztológiában a két természet *egységét* (una persona) –, a szavak és a jóták megválasztása óriási horderejének tudatában voltak. Ugyanakkor azt is látták, hogy a tét, amire a szavak utalnak, túl van a szavakon. Ágoston szerint *nem* azért beszélünk a Szentháromság Istenről, hogy *megmondjuk, kicsoda* Ő, hanem hogy ne hallgassuk el hitünket. (Szó szerint: *hogy ne hallgassunk*. De Trinitate V, 10: „*Non ut illud diceretur, sed ne taceretur*”). Jaj nekünk, ha a szavakért való harc hevét a teológia művelésének ez az alázata nem ellensúlyozza! Tehát: J. Ratzingerrel együtt valóban inkább a személyiséget leromboló, a kommuniót összetörő

pusztítást vagy megtartatást hoznak-e életünkre. Ha csak ezekkel szembesülnénk is, ki az, ki nem fél közülünk?

Mit mondjunk akkor a szellemi világról? Pál, amikor angyalokról és fejedelmekről, magasságról és mélységről, jelenvalókról és eljövendőkről, hatalmakról és egyáltalán bármilyen teremtményről beszél akkor bizonyos, hogy ezzel nem a látható és láthatatlan világ „adekvát leírását” kívánja nyújtani, hanem az evangélium szabadító erejében akar részesíteni. Eszerint bármilyen is legyen a számunkra ismeretlen anyagi és szellemi világ: *semmi sem szakíthat el minket Isten szeretetétől, mely megjelent Jézus Krisztusban, a mi Urunkban* (Róm 8,35–39).

A fentiek alapján bizonyos, hogy a sátánról való beszéd célja sem a Szentírásban, sem pedig a keresztyén egyházi tradícióban sohasem a „teodicea-kérdés megoldása” volt. Így ma is ellene kell állni annak a kísértésnek, hogy a sátánra való hivatkozással „megoldottnak” tekintsük ezt az évezredek problematikát. Sokkal célravezetőbb, ha ebben a toposzban is valóságos „lényegi kérdéseket raktározó intézményt” látunk, mely kérdések újból és újból keresésre ösztönöznek a még teljesebb igazság felé.

aperszonális valóságról, *Un-Person*ról kellene beszélni. Ricoeur szerint pedig, amennyiben a sátán „személy”, megtéréséért kellene könyörögnünk, ami nyilvánvaló abszurdum.

MÁSODIK RÉSZ:

KRISZTOLÓGIAI TEODICEA.

ISTEN SZENVEDÉSE MINT A TEODICEA-
KÉRDÉS FELOLDÁSÁNAK NAPJAINKBAN
KLASSZIKUSSÁ VÁLT MÓDJA

*“Nagypéntek az ideje Isten vigasztalásának.”
(Heinrich Böll)*

*“O certe necessarium Adae peccatum /
Quod Christi mortem deletum est!
O felix culpa, quae talem ac tantum
Meruit habere Redemptorem!”
(Húsvéti liturgia)*

*„Mindenki a szenvedésben él, s egyvalakiben élhet mindenki
szenvéde.” (Vatai László)*

Ebben a fejezetben egy olyan teodicea-modell elemzését tűztük ki célul, melyet több évtizedes forrásfolyamat után a XX. század végére szinte általánosan elfogadott a teológiai köztudat.

Isten szenvedésének a problémája a XIX–XX. század fordulóján ismét a teológiai érdeklődés homlokterébe került, különösen három fejleménynek köszönhetően: egyrészt Adolf Harnacknak a keresztyén tradíció görög örökségét, ezen belül pedig az apatikus Isten fogalmát ostromozó nagy ívű munkássága folytán; továbbá jelentősnek bizonyult a megújuló Luther-reneszánsz nyomán a reformátor műveinek az újrakiadása, kérdésünk összefüggésében pedig a *theologia crucis* gondolat felerősödése; végül pedig a teológiát furcsamód talán a legerősebben motiváló tényező az ún. tiltakozó ateizmus irodalma volt, mely az első, de különösen a második világháború után kényszerítő erővel sürgette a hagyományos istenkép újragondolását. Vizsgálódásunknak ebben a részében arra a kérdésre kerestük a választ, hogy a szenvedő Isten gondolata mennyiben szolgálhat a teodicea-csomó megoldására?

Négy kortárs szerző munkásságát elemeztük. A japán *Kitamori*, aki Hiroshima és Nagaszaki pusztulása idején írja meghatározó munkáját Isten szenvedése teológiájáról és akinek, *credoja* szerint, „Isten fájdalma az evangélium szíveként jelentetett ki”, ezt a szenvedést még teljességgel a hagyományos lutheri teológia talaján értelmezi. „*Először*: Isten fájdalma Istennek az az akarata, amely szereti azt, akit nem lehet szeretni; *másodszor*, Isten fájdalma Istennek az az akarata, hogy egyszülött Fiát a halálba bocsássa. Az elsőért történik a második.” *Moltmann* tovább megy, és azt kérdezi: Mit jelent nem csak a bűn, és nem csupán a golgotai esemény, hanem az *emberi szenvedés miatti* isteni fájdalom? Hogyan viszonyul Isten hagyományos mindenhatósága immár nem csupán a kereszt Krisztusának erőtlenségéhez, hanem ahhoz a „hallgatáshoz”, be nem avatkozás-hoz, amely az Auschwitz gyűjtőfogalma alá sorolható megannyi emberi szörnyűség közepette botránnyosan nyilvánvalóvá lett? Az apatikus istenkép lebontásában merít a zsidó hagyományból, és a páli, különösen pedig a szentháromságtani teológia talaján bontja ki a szenvedő emberrel együtt szenvedő Isten gondolatát, aki azonban hatalmát megőrizve mégis az eszkatológiai teljesség reménységének a keze maradt. Nem így *Söllénél*, aki-nél a szolidáris ember-Krisztus immár nem arra hivatott, hogy az ember, hanem hogy a teremtményt cserbenhagyó Teremtő megváltója legyen. Végül *Hans Jonas* zsidó gondolkodó „erőtlen Isten” gondolatát vázoljuk kritikailag; szerinte Istennek az emberek szemében a holocaust „megengedésével” elveszített tisztessége – jóságának hite – immár csak úgy tartható fenn, ha (a szerző itt a gnosztikus-hegeli-whiteheadi hagyomány-

ból merít) őt teljesen erőtlennek hisszük, aki maga is változik, alakul, folyamatosan „lesz”, és aki maga is ki van szolgáltatva a történelem forgószelenek. Következtetésünk szerint ez a paradigma sem tekinthető racionális válasznak a teodicea-kihívásra: miért lenne kisebb a szenvedés botránya attól, hogy az még Istent is sújtja? A hívő ember számára viszont minden bizonnyal döntő és vigasztaló a moltmanni teológiában teljesen biblikus alapokon felmutatott Isten-kép, aki sohasem vet olyan terhet az emberre, amit ő maga is szeretete szenvedésével ne hordozna. Ezzel a teológiával kapcsolatos nehézség viszont nem is annyira abban van (ahogyan azt Metz és nyomában még sokan látják), hogy elnémítaná a teodicea-kiáltást és így igazolná a mindenkori *status quot* (ezt nem teszi), hanem inkább abban, hogy egyirányú eszkatológikus hangoltságával az idők teljességében Krisztus és a Szentlélek eljövételével közöttünk lévő Isten Országá – ennek a *még nem* feszültségében is érvényes *már igen* jellege – némileg háttérbe szorul.

Lássuk tehát a részletesebb vizsgálatot!

II. 1. Isten fájdalma mint az evangélium szíve: Kazoh Kitamori

A második világháború szörnyűségeinek közepette Hirosima országában egy olyan munka születik, amely címében is jelzi azt a gyökeres szemléletváltást, mely majd a század utolsó harmadában teljesebbé válik az európai teológiai gondolkodásban. Kazoh Kitamori *Isten szenvedésének teológiája* című, 1946-ban japánul megjelent könyve²⁵³ nyilvánvalóan az egyik első olyan háború utáni reflexió, mely (a világpolitikai helyzet vagy az átélt borzalmak közvetlen említése nélkül) úgy gondolja át Isten – ember – történelem – szenvedés végképp összekuszálódottnak mutatkozó viszonyát, hogy abban egyértelmű lesz az addig uralkodó apatikus Isten-képzet tarthatatlansága, a nélkül azonban, hogy ezzel eltérne a hagyományos reformátori emberszemlélettől. Az új teológiai megközelítésnek ugyanakkor van egy fontos hozadéka, mégpedig annak misszió-lelkigondozói ereje, mely egyszerűen *hat*, anélkül, hogy ezzel a mű eltávolodna a rendszeres teológiai vonalvezetéstől.²⁵⁴

²⁵³ Jelen munkánkhoz a német fordítást használtuk: Kazoh Kitamori: *Theologie des Schmerzes Gottes*. Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1972.

²⁵⁴ 1994-ben, Frankfurtban találkoztam személyesen olyan japán lelképástorral, akinek a háborút követően az egyéni – nemzeti megaláztatás és kétségbeesés közepette ez a könyv jelentett fogódzót és új reménységet: ennek hatására lett keresztyén.

II. 1.1. Az „Isten szenvedése” fogalom elemei

A szerzőt nem úgy rendíti meg a teremtmény leírhatatlan szenvedése, hogy ez a szenvedés elháríthatná, vagy akár csak enyhíthetné az embernek Isten előtti, illetve a felebarát iránti felelősségét. A minden korábbi mértéken túlcsapó szenvedés pillanatig sem enyhít a hagyományos teológiai antropológia axiómáján: *az ember bűnös*. Ez rögtön szembetűnik már az *Isten szenvedése fogalmának* az ismételten visszatérő meghatározásánál. Eszerint „Isten szenvedése Istennek az az akarata, hogy szeresse haragjának tárgyát”²⁵⁵, ti. a bűnös embert. A szerző Theodosius Harnackot idézi, aki szerint a keresztén két dologból, Isten haragjából és Isten szeretetéből egy harmadik született: ez a tertium éppen Isten szenvedése. Elhatárolódik a korai barthi teológia egészen más Istenképétől is, de még határozottabban attól a Ritschl, Schleiermacher és Harnack nevével fémjelzett liberális felfogástól, mely az előbbivel ellentétben azt a közvetlen, mediátor nélküli isteni szeretet hangoztatta, melyben nem lehetett szó többé Isten haragjáról.²⁵⁶ Ugyanígy elveti a japán-buddhizmus *bosatsu*-gondolatát, azt az „őrült szeretetet”, mely képes arra, hogy mint az „irgalmasság betegsége” magára vegye az ember betegségét, hogy így gyógyítsa meg azt. Noha mindez nagyon közel áll a keresztyén helyettesítő szenvedés fogalmához, azért elfogadhatatlan, mert a buddhizmus nem ismeri az első parancsolat Istenét. Csak az Isten haragja miatt lesz az Isten szeretete Isten szenvedésévé.

„Isten szenvedése azt jelenti, hogy ebben a valóságos, *történelmi* világban, melynek Isten haragját kell hordoznia, Isten szeretete legyőzte ezt a haragot”²⁵⁷.

Isten szenvedése tehát maga a bűnök bocsánata.

A görög szellemnek a teológiatörténet első korszakára gyakorolt hatása, noha sok tekintetben rendkívül ösztönzőleg hatott és precíz fogalmi készletet nyújtott főleg az apologetikai megfontolásokhoz, eközben viszont a bibliai Isten-kép az egyház tanításában olyan torzulásokat szenvedett, melyet máig sem volt képes kiheverni. Az Isten lényét jelölő *ὁυσία* fogalma például semmit sem ad vissza Istennek abból a szenvedésé-

²⁵⁵ Kitamori: i. m., 17.: „Der Wille Gottes, den Gegenstand seines Zornes zu lieben – das ist Schmerz Gottes.”

²⁵⁶ Uo., 20.: „Der zureichende Begriff von Gott in dem Begriff der Liebe ausgedrückt ist.” (Albert Ritschl: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn, 1888) – „Der Zustand, von seinen (des Universums) unmittelbaren Einflüssen sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen zu lassen” oder der „Zustand, in welchem ein Gemüt zuerst vom Universum begrüßt und umarmt worden ist”, kurz die „Vermählung des Unendlichen mit dem Endlichen”, das ist Schleiermachers „Liebe Gottes” (Schleiermacher: *Reden über die Religion*, 1926).

²⁵⁷ Uo., 31.

ből, melybe egy olyan ember, mint Jeremiás olyan mélyen belelátott (Jer 31, 20). Noha a görög szellem a tragédia-irodalomban éppúgy felmutatta erejét, mint a filozófiai gondolkodásban, az egyház szerencsétlensége, hogy e hatás révén nem igazán tudta a korai időkben úgy érteni, és fogalmilag kifejezni az evangéliumot, mint Isten tragédiáját.²⁵⁸ Pedig „Isten szeretete Krisztus keresztyében több mint Isten szeretete a maga lényege, *ὁυσία* -ja szerint.”²⁵⁹

Luther is hasonlóképpen értelmezi Krisztus halálát a *Römerbrief* kommentárjában: ez azért lehetett *dolor contra dolorem* és *mors contra mortem* mert Isten, akinek igazsága alapján át kell adnia a bűnöst a halálnak, szemben áll azzal az Istennel, aki ezt a bűnöst szereti. És „mert Isten átöleli azt, akit nem szabad átölelni, ezért ő maga törik össze, kap sebeket, hordozza a fájdalmat.”²⁶⁰

Mindezt viszont csak akkor állíthatjuk, ha a keresztye botrányos történetét Istennek a cselekvéseként értelmezzük, azaz ha az Isten névvel nem egy ember alkotta ideát jelölünk, hanem a kijelentés Szentháromság-Istenét. Amennyiben a keresztye története nem egy álmodozó prófétának a római illetve főpapi erőviszonyok közepette szükségszerűen bekövetkező kudarca, hanem az élő Isten megváltó tette, akkor kikerülhetetlenül eljutunk a szenvedő Isten gondolatáig:

„Teljesen objektíve és az Isten szeretete nélkül szemlélve, Jézus születése nem más, mint egy vallásalapítóé. Jézus keresztye sem több mint egy idealista szerencsétlen vége, és a Jézus feltámadása sem több mint a vallásos lelkesedés illúziója... Csak annyiban lesz mindez az evangélium valósága, amennyiben Jézus Krisztus születését és halálát, mint ‘Isten szenvedését’, a feltámadást pedig, mint ‘Isten szeretetét’ ismerjük fel... Csak az ismeri fel a valóságot, aki hisz”.²⁶¹

Kitamori számára „kijelentett”, hogy az evangélium szíve éppen Istennek ez a szenvedése,²⁶² mégpedig annak konkrét testté lett valóságában: Jézus Krisztus nem más, mint Isten szenvedő szeretetének personája, létmódja. Ebben a gondolatmenetben a Jn 1,14 leghűségesebb magyarázatos fordításának így kell hangzania: Az Ige – Istennek a bűnök miatti haragját meggyőző szeretete, azaz szenvedése – testté lett. Isten szenvedésének ez az első, leggyakrabban visszatérő meghatározása.

²⁵⁸ Uo., 136.

²⁵⁹ Uo., 92.

²⁶⁰ Uo., 18.

²⁶¹ Uo., 30.

Isten szenvedésének a másik eleme abból az evangéliumi alapigazságból adódik, hogy a keresztdozat nem értelmezhető másként, mint az örökkévaló Atya és a testté lett Fiú kapcsolatában történő döntő esemény. Kitamori e ponton is bírálja a klasszikus szentháromság-tant, amelyben az Atya cselekvésének legfőbb kifejezése a *generatio*: nemzi a Fiút. Jeremiás, Pál és az evangéliumok Istene viszont sokkal inkább az az Atya, akinek fájdalmas szeretetében „bensője remeg”, és aki Fiát halálba adja.²⁶³

Isten fájdalma tehát Istennek az a döntése, hogy egyszülött Fiát a halálba adja. Kitamori elhatárolódik ugyan a patripaszianizmustól²⁶⁴, de azt, hogy Isten, mint szerető Atya szenved a Fiú odaadásától, és hogy éppen ennek a végtelen szenvedésnek a mértéke mutatja az odaadó szeretet hitelét, nos ezt – ki nem mondott pszichológiai analógia alapján – olyan nyilvánvalónak tartja, hogy mellőz minden további érvelést. Nem részletezi azt a kérdést sem, amely a későbbi vitákban központi szerepet kap, hogy a szenvedés, a halál és egyáltalán mindenféle negativitás hatalmát hogyan veheti Isten teljes mértékig magára, úgy azonban, hogy mindez ne borítsa el őt, és ne tegye a történelmi esetlegességek játékszerévé. A dilemma ugyanis ez: Ha Isten nincs kitéve valósággal a halálnak, annak, hogy a mélység vizei éppen úgy fölötte is összezárul*hassanak*, ahogyan fölöttünk, teremtmények fölött, akkor Isten bizonyos értelemben fedezékben marad; így azonban nem teljes a szenvedőkkel való azonosulása, ő tehát mégiscsak apatikus Isten. Ha ellenben Jézus halálával (és ezzel minden emberi nyomorúsággal) úgy azonosul az Atya, hogy ennél fogva – mintegy a szó szoros értelmében – Isten haláláról is beszélhetünk, akkor hol marad Krisztus feltámadásának a kezese, a világot teremtő, fenntartó és azt a maga eszkatológikus teljességéig vivő Istennek a hatalma? A logika eme gordiuszi csomóját lehetetlen kiszálazni; egyedül átvágni lehet, mégpedig a hitnek a bibliai kijelentésből vett axiómájával. Kitamori is ezt teszi, amikor kijelenti:

„Isten akkor rejtezik el a legmélyebben, amikor az egyszülött Fiú személyében *átmegy a halálon*; de ő sohasem lesz *semmivé*. A ‘vagyok, aki vagyok’ Iste-ne még a kereszt eseményében is változhatatlan. Hogyan lehetséges ez? Úgy, hogy Isten a Fiú személyében meghal, de az Atya személyében mindörökké él.”²⁶⁵

²⁶² Uo., 15: „Mir wurde der Schmerz Gottes als das Herz des Evangeliums geoffenbart.”

²⁶³ Uo., 43.

²⁶⁴ Uo., 114.

²⁶⁵ Uo., 113.

Ekként koncentrálódhat és fejeződik ki a Fiú személyében a teljes Szentháromság-Isten szolidaritása és együtt-szenvedő szeretete a világ iránt, miközben az Atya személye annak a biztosítéka, hogy Isten, a világgal való teljes sorsközösség mellett is transzcendens és szuverén Úr marad.

Moltmann teológiájának egyik legfontosabb kérdése, hogy mennyire érinti Istent az embernek az a szenvedése, mely a teremtményi léte az egyéni élet törekénységében, a történelem irgalmatlanságában és a kozmosz szenvtelenségében reá nehezülő gyötrellem, és mint ilyen, nem köthető közvetlenül az ember bűnéhez. Ez Kitamori gondolkodásában szinte semmilyen szerepet nem kap. Könyvében erre csupán egyetlen mondat tal utal: „Amennyiben Isten nekünk embereknek Atyánk, Isten maga, mint Atya szenvedni fog, ha minket, embereket szenvedés ér. Nem csupán az ő Fia Jézus Krisztus, hanem mi emberek is fájdalma tárgyát képezzük.”²⁶⁶ Isten szenvedésének harmadik elemeként felbukkan tehát az emberi szenvedés miatti isteni fájdalom motívuma, anélkül azonban hogy ezt a szerző a legcsekélyebb mértékben is teológiailag tematizálná. Isten szenvedése fogalmának a definíciójában szerzőnk megmarad az előbbi két elemnél.²⁶⁷

II. 1.2. Az *analogia doloris*

Az emberi szenvedés iránti érzékenység mindazáltal kitüntetett szerepet kap ebben a teológiában, mégpedig a középkor óta eleven *analogia* kérdésnek ebből az irányából történő megközelítésével. A reformátori teológia elutasította az Isten és ember közötti lényegi azonosság gondolatát, mivel az nem veszi kellő súllyal számításba az ember bukás miatti teljes romlottságát. Noha Aquinói Tamás *analogia entis* tana sem valamilyen közvetlen kontinuitásról beszél Isten és ember lényegét illetően, hanem sokkal inkább egy dialektikus, a különbözőségben is fennálló hasonlóságról, illetve a hasonlóságban is fennmaradó másságról, a református hagyomány gyanakvással kezelt minden olyan gondolatot, mely a természet szerinti kapcsolatban látná az Isten-ember viszony lehetőségét. A korai barthi dialektika-teológia pedig a kapcsolópontokra kimondott kategorikus NEM-mel még határozottabban elutasította ezt, az *analogia entis*-t egyenesen az Antikrisztus találmányának tartva. Kitamori világosan látja mindkét hagyomány erősségét és gyengéjét: katolikus oldalon fontos az a pozitív irányultság, mely *együtt* kívánja

²⁶⁶ Uo., 54.

²⁶⁷ Uo., 90.: „*Erstens*: der Schmerz Gottes ist der Wille Gottes, der den, der nicht geliebt werden kann, dennoch liebt; *zweitens*, der Schmerz Gottes ist der Wille Gottes, der seinen einzigen geliebten Sohn in den Tod gehen lässt. Um den ersten willen ereignete sich das zweite.“

látni Isten és ember történetét, ennek ára viszont egy idealisztikus ember-kép, míg a protestáns antropológiai realizmus igen törekennyé teheti az egészen más Istennel való kapcsolatot, az általa hangoztatott *analogia fidei* pedig nem jelent *tényleges analógiát*.²⁶⁸

Az analogia-kérdésnek a szenvedés irányából történő újragondolására tesz tehát javaslatot. Tétele szerint Isten és ember lényében éppen a szenvedés vitathatatlan valósága jelenti a közös nevezőt, azt az egyetlen lehetséges terepet, ahol Teremtő és teremtmény azonos nyelvet beszélnek és minden áthidalhatatlanság ellenére értik egymást.

„Amióta Krisztus minden szenvedést elhordozott, amit mi érdemeltünk volna, a szenvedés: egy darab hasonlóság, egy darab egység Isten és ember között. Mégpedig az egyetlen ebben az életben.”²⁶⁹

Bibliai hivatkozásként „A gazdag és Lázár” példázatát idézi. Ez utóbbit az emberi szegénység, betegség, megvetettség képviselőjének tekinti, amikor kijelenti: „Lázárnak csupán szenvedés-teli élete alapján volt kapcsolata Istennel, míg a gazdag csak azért szakadt el Istentől, mert élete szerencsés és minden szenvedéstől mentes volt.”²⁷⁰ Ebben a példázatban ugyanis – az igen elterjedt beleolvasási szokásoktól eltérően – nem morális kérdéstről van szó, azaz nem a jó áll szemben a rosszal, mint ahogy a hit és hitetlenség egymásnak feszüléséről sem olvashatunk a két szereplő részéről. Nem, egyszerűen a szenvedés illetve a gondtalan, szerencsés élet kettősségéről van itt szó, és arról, hogy mit jelent ez az Istenhez fűződő viszonyra nézve. Mert „az ember egyedül a szenvedés által kapcsolódik Istenhez (nem a hit vagy az erkölcsi jó által). Az Istenhez való viszony krízise pedig az által mélyül el, ha az élet szenvedés nélkül marad (nem pedig a hitetlenség vagy az erkölcsi rossz miatt).”²⁷¹

Az analógia-vita ily módon átkerül a hagyományos ontológiai szintérről arra a dinamikus-egzisztenciális pályára, ahol az *entis* és *fidei* ellentéte meghaladhatónak tűnik

²⁶⁸ Uo., 52.

²⁶⁹ Kitamori itt E. Boutroux: *Pascal* c. könyvéből idéz egyetértően, 78: „Es ist notwendig, dass ich leide; und es ist notwendig, dass mein Leiden den Kanal ist, durch den die Gnade in mich eintritt, um mich zu verändern. Oder seit Christus, der alle die Leiden gelitten hat, die wir verdient haben, ist das Leiden *ein Stück Ähnlichkeit, ein Stück Einheit zwischen Mensch und Gott*. Das ist übrigens das Einzige im gegenwärtigen Leben. Dank dem Leiden kann Gott die menschliche Seele besuchen. Er leidet, damit er in seiner Liebe die Leiden des Sünders mit dem Leiden des Versöhhners vereinigt.” (kiemelés tőlem – V. S. B.)

²⁷⁰ Kitamori: i. m., 60.

²⁷¹ Uo.

az *analogia doloris* isteni és emberi tapasztalatában.²⁷² Kitamori két fenti, zárójelbe utalt megállapítása igen könnyen félreérthető, és a szerző nem is igyekszik elhárítani ezt a veszélyt. Ha ugyanis a szenvedés ténye elegendő az Istennel való kapcsolat létrehozására, sőt ha ez a viszony kiemelten ebben realizálódik, nem pedig a hitben, akkor mire is szolgál az evangélium és az a hit, amely nélkül lehetetlen Istennek tetszeni? Mert végső soron ugyan ki az a „gazdag”, aki maga is valamilyen szinten ne szenvedne? Ha a jócselekedetek nem számíthatnak be Isten előtt megigazolást hozó érdemként, lehetséges, hogy e helyett szenvedésünk mégis csak beszámít? A bibliai bizonyágtétel szerint aligha. Jézus a harmincnégy éve nyomorgó, annyiszor megalázott és csalódott bethesdai beteget meggyógyítja, de irgalmas szeretete nem akadályozza annak, hogy bűneire emlékeztesse: „Íme meggyógyultál, *többé ne vétkezz*, hogy valami rosszabb ne történjék veled.”²⁷³ Jézus valóban számtalan esetben kifejezetten a sírókhoz és szegényekhez, az üldözöttekhez és a háborúságot szenvedőkhöz fordul, „mégsem egyszerűen csak azokat hívta bűnbánatra, akik bűnösnek kiáltották ki az ártatlant és vétkeztek áldozataikkal szemben, hanem *magukat az elnyomás áldozatait is*.”²⁷⁴

Kitamorit azonban mégsem szabad oly módon félreérteni, mintha nála az ember szenvedése helyettesíthetné annak hitét. A Lázár kapcsán tett kijelentéseihez némiképp következetlen marad, amikor a továbbiakban sohasem csak az ember általános értelemben vett nyomorúságáról beszél, mint amely önmagában alkalmas volna arra, hogy betöltse az *analogia doloris* funkcióját, hanem mindig a hit perspektívájába helyezett szenvedésről, tehát kifejezetten a hívő ember szenvedéséről. Így érvényes az, hogy „az ember szenvedése az *analogia doloris*-ban Isten szenvedésének szolgál. A magának szolgálni engedő *a neki szolgáló* szolgálatát átveszi, amennyiben annak engedetlenségét teljesen legyőzi.”²⁷⁵ Istennek tehát a szenvedő ember életébe is be kell avatkoznia, hogy annak engedetlenségét legyőzze. A szenvedés az *analogia doloris* gondolatában azáltal, hogy az Isten-ember kapcsolat látható, megragadható elemévé lesz, mintegy sákramentális rangot kap ebben a megközelítésben, jóllehet ez a sákramentum sem teremtheti meg a jelölt kapcsolatot az *ex opere operato* módján.

²⁷² Uo., 54.: Isten szenvedése és az ember szenvedése a Fiú halálában találkozik. Az Atya fájdalma, aki halálba adja Fiát, metszi a Máriaét, akinek a kereszt alatt Simeon jövendölésének megfelelően átjárja szívét az éles tör. Így lesz a Mater Dolorosa mintegy az *analogia doloris* konkrétója.

²⁷³ Jn 5,14.

²⁷⁴ Miroslav Volf: *Ölelés és kirekesztés*, 128.

²⁷⁵ Kitamori: i. m., 53. Kiemelés tőlem – V. S. B.

II. 1.3. Az értelmet nyert szenvedés

A Szentírás egész szemléletével összhangban Kitamori számára nem az a legsürgebb, hogy választ találjunk a szenvedés eredetére nézve. Nem a „hol és mikor tört be a világba a gonosz?” típusú kérdések elméleti megválaszolására van leginkább szüksége az embernek; a jeruzsálemi út félholtján sem segített volna, ha a samáriai szépen elmagyarázza neki, hogy hogyan jutott ebbe a helyzetbe, majd pedig, mint aki jól végezte dolgát, tovább áll. Az embernek mindenekelőtt a szenvedés okozta sebek gyógyítására van szüksége. A gyógyulás folyamata pedig ott kezdődik, ahol az ember a maga szenvedésével elkezd Istennek szolgálni.

„Ha szenvedésünkkel Isten szenvedését szolgáljuk, akkor szentelődik meg ez a szenvedés... akkor a szenvedés sötétje világossággá lesz, értelmet nyer, és gyümölcsöt hoz”.²⁷⁶

De hogyan történik ez a szolgálat? Pál azt írja a kolossébelieknek, hogy örül az *érettük* elviselt szenvedéseinek.²⁷⁷ Az emberek felé irányuló, számukra hasznos, nekik szolgáló szenvedés, amelyből a címzettek újabb buzdítást nyernek az élő reménység gyakorlásához, immár nem céltalan. *A szenvedés mérge annak abszurditása*, az, hogy természete szerint sehová sem mutat, senki felé nem irányul, felőrli az egyént, megmérgezi annak másokhoz és a világhoz fűződő minden kapcsolatát, és miközben a szenvedőt „vak dióként” (Babits) önmagába zárja, képtelenné teszi a szeretet legkisebb mocanására is. Az embernek tehát a szenvedés mérgezettségéből kell elsősorban kigyógyulnia. Ez úgy történik, hogy tudomásul veszi: Isten (szenvedésének) szolgálata mindig és kizárólagosan az ember (szenvedésének) szolgálatában valósul meg.

„Isten nem hagyja azt, hogy mi őt, mint Istent szeressük, hanem elrejtőzik a világ valóságában. Azt akarja, hogy olymódon szeressük őt, hogy szeretjük a valós világot. Isten mintegy *immanens* a világ valóságában. Ez pedig nem más, mint a szenvedés valósága, a fájdalmas valóság: éhezés és szomjúság, jövevénylét és mezítelenség, betegség és börtön. Isten éppen ebben a fájdalmas világvalóságban *immanens*, hisz ő azt mondta: éheztem és ennem adtatok, mezítelen voltam és felruháztatok, fogoly voltam és eljöttetek hozzám... *Isten fájdalma tehát immanens a világ-valóság fájdalmában*. Éppen ezért kizárt dolog Isten szen-

²⁷⁶ Uo., 48. 50.

²⁷⁷ Kol 1,24.

vedésének közvetlen módon szolgálni: ez egyedül csak a világ-valóság szenvedésének történő szolgálatban lehetséges”.²⁷⁸

A transzcendens, amennyiben az ő *personája* Immánuel maga, egyszersmind immanens is. „A reformátori keresztyénség lényege, hogy a *sola* az *et*-t is magában foglalja”.²⁷⁹

A világ iránti eme Bonhoeffer-i tónusú elköteleződés azonban sohasem téved Kitamorinál valamilyen egyoldalú politikai teológia útvesztőjébe. Mégpedig azért nem, mert „a világ szenvedésében teljességgel immanens Úr egyedül az, aki a világ szenvedésével szemben teljességgel transzcendens Úr is.”²⁸⁰ Igen szemléletes és tanulságos ennek a gondolatnak az evangéliumi megalapozása. Eszerint a Mt 25-ben előrevetített végítélet nagy tablójának Jézusa, aki az éhezőkkel, jövevényekkel és foglyokkal azonosítja magát, ugyanaz, mint aki, a következő fejezet tanúsága szerint, a betániai megkenetésekor engedi, hogy egy asszony, a szegények gondjáról és szükségéről is megfedkezve, kizárólag reá – szorongatóan közeli halálára és temetésére – figyeljen, és az ő megkenetésére pazarolja a háromszáz dénárnyi nárdus olajt. Isten Egyszülöttje szenvedésének és halálának botrányával szemben elhomályosul a világ-valóság valamennyi szenvedése. „Csak aki teljesen Isten szenvedésére koncentrálna, úgy hogy a világ minden szenvedését elfelejti, csak az látta meg valójában Isten szenvedését.”²⁸¹

Isten szenvedésétől, még inkább: Isten szenvedéséből kiindulva eljutni az ember szenvedéséig, még inkább: szenvedésébe – ez minden keresztyén etika útja.

„Csak ha annyira Isten fájdalmára koncentrálnunk, hogy emellett a mi fájdalmunk elcsitul, fájdalmunk csak ekkor szabadíttatik ki a bűn szorításából.”²⁸²

A világ- és a saját fájdalmunk miatti haragtól-büntől ily módon megtisztulva szolgálhatunk a világ fájdalmának, vehetjük magunkra azt – annak gyógyulása érdekében. Állíthatjuk tehát, hogy a keresztyén ember a maga kizárólagos Isten-perspektívájával platonistább Platónnál, de e perspektíva hasznáival eltökélten az embernek és társadalomnak szolgáló készségével marxistább Marxnál.

²⁷⁸ Kitamori: i. m., 98.

²⁷⁹ Uo., 101.

²⁸⁰ Uo., 101.

²⁸¹ Uo., 100.

²⁸² Uo., 51.

Az emberi szenvedés abban nyeri el végső értelmét, ha az Isten szenvedésének a szimbólumává lesz e földön. Milyen értelemben lehetséges ez? Kitamori *egyrészt* a szenvedésnek egy általános, a hittől vagy hitetlenségtől függetlenül is valós szimbólum értéket tulajdonít, mégpedig oly módon, hogy ő mindenfajta szenvedést Isten haragja valóságaként, az Isten-ember viszonyban bekövetkezett törés következményeként értelmez, jórészt Jeremiás ítéletes kijelentései nyomán (Jer 4,19.20.26; 13,21.22)²⁸³. Számára „az összetört teremtési rend Isten haragjának valósága... A szenvedés lényege, mely valóban sebeket üt rajtunk, nem más, mint Isten haragja.”²⁸⁴

Így lesz a szenvedés a maga negatív módján is Istenre mutató immanens valóság, amennyiben ezzel az Istennel való megtört viszony szimptomájaként jelentkeznek. De éppen ez a törött viszony Isten szenvedésének az okozója, amennyiben szeretete átfogja és legyőzi az emberi elszakadás miatti haragját. A kör ily módon bezárul: minden szenvedés Isten szenvedésének szimbóluma, a maga semleges, hittől függetlenített tényszerűségében is, noha a hitetlen nem ismeri fel a maga szenvedésében Isten szenvedésének a szimbólumát. Azért nem, mert a szenvedéssel átszőtt valóság mindig kettős karakterű: a hívő útján kapcsolatot teremtő híd Isten felé, míg a hitetlennek ugyanezen az úton áthághatatlan akadály: botránkyó. *Másrészt* viszont csupán a hívő ember szenvedése lehet a kifejezés tulajdonképpeni értelmében Isten szenvedésének szimbólumává. Hisz ő az, aki miközben felveszi és hordozza a maga keresztyét, némán is Mesteréről beszél; szintén ő az, akiben megszületik Isten fájdalma akkor, amikor haragját legyőzve ellenségét, üldözőjét, árulóját is szereti; és ugyancsak neki kell magára vennie mások terhét, szenvedését is.

De hogyan történhet meg a tőlünk idegen fájdalom magunkra vétele, az a pszichológiai képtelenség, hogy együtt sírjunk a sírókkal, mégpedig nem csak valamilyen passzív együtt szenvedés értelmében,²⁸⁵ hanem az aktív gyógyítás lehetőségeként?

„Semmilyen immanens etika nem képes a szenvedés etikájának a megvalósítására. Ez csak Isten szenvedésén keresztül lehetséges. Csak amennyiben belehelyezkedünk Istennek a másikat szerető szenvedő szeretetébe, lehet a mi szeretete-

²⁸³ Uo., 58.: „Nun ist aber der menschliche Schmerz die Wirklichkeit des göttlichen Zornes gegen die Sünde und das Ergebnis des Bruches zwischen Gott und Mensch.”

²⁸⁴ Uo., 82.: „Die zerstörte Schöpfungsordnung als Realität des Zornes Gottes. ... Das Wesen des Leidens, das uns wirklich Wunden schlägt, ist der Zorn Gottes.”

²⁸⁵ Uo. A hamis együttérzés veszélyét sem szabad elfelejtenünk, mely Kierkegaard szerint sok esetben csak annak a nemtelen kíváncsiságnak a leplezője, hogy szenvedésükön keresztül bepillantsunk mások életébe. „Ha van halálos bűn, akkor ez az.”

tünk is valóságos. Itt vehetjük magunkra a másik szenvedését úgy, mintha az a mienk volna”.²⁸⁶

Ezért a hívő ember részéről a nem-hívő felé az egyetlen viszonyulási mód kizárólag csak *a szeretet szolidaritása* lehet.²⁸⁷ „Amennyiben a hívő a hitetlent valósággal szereti, testében mintegy beviszi őt az Isten szenvedésébe. Így a hívő szeretete által ő is a sötétségből a világosságba kerül.”²⁸⁸

A szenvedés ilyen értelmű szimbolikus dimenziójának tudatos vállalása mindig bizonyágtevés a közbelépő kegyelem csodájáról,²⁸⁹ mely a szenvedés mérgét a szenvedés felismert céljának éltető erejével helyettesíti. Ily módon „Isten szenvedése meggyógyítja az Isten haragja által okozott sebeket.”²⁹⁰

II. 1.4. Következtetések

Tartható-e még a teológiában az a gondolat, hogy e földön *minden* szenvedés Isten haragjának a valósága? A prófétai irodalom ilyen irányú történelem-értelmezései – főleg Jeruzsálem pusztulása kapcsán – kiterjeszhető-e valamiféle egyetemes szenvedés-magyarazattá? Aligha. Ez esetben is, úgy tűnik, a rendszeralkotás szenvedélye felülke-rekedett a biblikus azon készségén és kötelezettségén, hogy a Szentírás valamennyi fontos szempontját és kijelentését figyelembe vegye tárgya elemzésénél. Jelzésértékű, hogy ebben az Isten fájdalma teológiában semmilyen szerep nem jut Jób könyvének, mely a fogságból való visszatérés után nem sokkal már olyan gyökeresen megkérdőjelezi a bűn-büntetés, cselekmény-következmény modellnek nem is a létjogosultságát, csak *kizárólagos, mindeneket magyarázó* érvényét. A szerző Pál apostol szenvedéseit is a *Deus absconditus* horizontján értelmezi.²⁹¹ A Róm 5,3 – „dicsekszünk a háborúságokban is” – kapcsán kérdezi: miért beszélhetett Pál ekképp? Hisz „Isten, aki őt (Pált) háborgatta és

²⁸⁶ Uo., 85.

²⁸⁷ Uo., 59.

²⁸⁸ Uo., 89.

²⁸⁹ Uo., 150.: „Insofern er *Mensch* ist, wir sein Geist und sein Leib notwendigerweise Zerbrochen in den Augenblick, in dem er mit dem Schmerz erkennenden Augen sich tatsächlich in die Wirklichkeit des Schmerzes hineinbegibt. – Nur wenn die transzendente Gnade diesen Menschen in diesem Augenblick hält, wird durch ihn die Wissenschaft des Schmerzes ermöglicht. ‚Wenn ich sprach: mein Fuß ist gestrauchelt, so hielt mich, Herr, *deine Gnade*’ (Ps. 94, 18). Gerade diese Gnade ist nichts anders als die im Schmerz begründete Liebe Gottes.”

²⁹⁰ Uo., 61.

²⁹¹ Luther szerint értelmezi tehát Pált, nem pedig Pál szerint Luthert; sok esetben bizony éppen a protestáns gondolkodásnak nehéz visszamennie „*egyedül az Íráshoz*”, hogy saját hagyomány-teremtőinek egésze csiszolt rendszerét az Ige termékenyítő szórtságában és sokszínűségében lássa!

verte, számára szükségképpen a harag Isteneként *kell*t, hogy megjelenjen”.²⁹² Nem is annyira a válasz érdekes – miután Pál átment Isten haragján meglátta mögötte Isten szeretetét – mint amennyire ez a *kell* gyanús. Mintha a lutheri értelmezés kötelezettségének a *kell*-jéről lenne szó!

De szerzőnk Luthernél is tovább megy, amennyiben különbséget tesz a reformátor *Deus absconditus*ának illetve a szenvedő Istennek haragja között. Míg ugyanis az előbbi a haragot Isten szeretetének eszközéül tekinti, addig Kitamorinak túl enyhének tűnik a haragnak ez az eszközi jellege, mintha ez visszavenne valamit annak komolyságából. A szenvedő Isten haragja valódi harag, nem pedig csupán a szeretet által előre kiválasztott eszköz: szenvedése is éppen ezért valódi szenvedés. Csakhogy Pál apostol az őt ért csapásokat sohasem értelmezi úgy, hogy azokban Isten ellene forduló haragját látná! Pál tud Isten haragjáról, de ez „az emberek minden hitetlensége és hamissága ellen van, kik az igazságot hamissággal feltartóztatják”.²⁹³ A nyomorúságokat (θλίψεις) viszont – emberi okaikon túl – egyszerűen adottságoknak tekinti, olyan gyengeségeknek, melyeknek Istenhez annyiban van közük, hogy ezekben, mint valami edényekben, mint a létezés negatív lenyomataiban megjelenhet az Ő túlcsonduló ereje és dicsősége. A fenti szenvedés-interpretációnak megfelelően Kitamori Krisztus kereszthalála értelmezésében is kizárólag az anselmusi elgondolás vonalán mozog: a keresztt számára Isten ítéletvégrehajtása, miközben elvész annak sokrétű bibliai (és a teológia történetében is kibontott) jelentés-gazdagsága. Egyszerű (és némileg romantikus) képe szerint: egy vándort, szörnyű viharban, dörgés és villámlás rettent. De egy óvó kéz, ím, fölé hajol: emberünk védelmet nyert, ám a kezet átluggatják a villámok.²⁹⁴ Krisztus halálának ilyenszerű értelmezése – ebbe az irányba mutató tekintélyes protestáns hagyománya ellenére is – exegetikailag aligha tartható. Zsid 2,9: Isten kegyelméből mindannyiunkért megízlelte a halált. Kegyeleméből – nem haragjából. Érettünk – nem önmaga megsértett igazságának kiegyenlítéseképpen. A hagyományos beszédmód még inkább aláhúzza Kitamori tételét: Isten számára nem a velünk-szenvedő Atya, mint Moltmannál, hanem a miattunk és értünk szenvedő Szentséges Úr.

A szerzőknél már jelentkezik az a később Moltmannál kifejtett gondolat, mely valószínűleg a bírálókat céltáblájává lesz, nevezetesen a Fiú örök és szükségszerű odaadása, áldozata, illetve az a gondolat, hogy Isten örökkévaló lényege maga a szenvedés. A Zsid

²⁹² Kitamori, i. m., 109: „Warum konnte Paulus diese Aussage machen? Der Gott, der ihn betäubte und schlug, *musste* ihm als ein Gott des Zornes erscheinen.“ (kiemelés tőlem – V. S. B.)

²⁹³ Róm 1,18.

²⁹⁴ Kitamori: i. m., 125.

2,10-ből²⁹⁵ az ὡς ἐπρεπεὺς γὰρ αὐτῷ kifejezést (illett hozzá: Istenhez) kiemelve Isten és a szenvedés egymásnak való megfeleléséről, kongruenciájáról beszél. *Illett* Istenhez a szenvedés, ez azt jelenti, hogy lényege szerint szükségszerű.²⁹⁶

„Ez a kicsi szócska – illet – számomra úgy hangzott, mint az egész univerzum remegése. Ez a szócska segít minket behatolni Isten titkába. Az a világ, amelybe mi e szócskán keresztül bepillantunk immár nem az emberek vagy a történelem világa, hanem egyenesen *Isten belső világa*, tehát egy klasszikus egyházi kifejezéssel, Isten lényegének (wesen – οὐσία) a világa. Ami pedig minket illet, *illendő*, hogy e titok előtt tiszteletteljes félelem fogjon el bennünket.”²⁹⁷

Kitamori az örökkévaló Istenre vonatkoztatja a Jel 1,17–18-at: „Én vagyok az első és az utolsó és az élő: *halott voltam*, de íme, élek örökkön-örökké.”²⁹⁸ A Jel 13,8-at pedig – melyet grammatikailag kétféleképpen fordíthatunk – így adja vissza: a Bárány megöletett a világ alapítása óta (Károli; és nem a másik változatot: Akinek neve nincs beírva a megöletett Bárány életkönyvébe a világ kezdete óta – új ford.). Következtetését Forsyth szavaival foglalja össze: „A kereszt egy Istenben végbemenő esemény tükröződése, pontosabban: annak történelmi pólusa.” Ezt nyomatékosítja, amikor egyetértően idézi Th. Harnack Luther interpretációját: „Luther azt állítja, hogy a megváltás tanácsvégzése a Fiú odaadásának egy abszolút, *Istenen belül megalapozott szükségszerűségét* feltételezi. Mert a világ megváltásában nem egyszerűen csak Istenről és a világról, vagy Istenről és a sátánról van szó, hanem Istenről és Istenről, a maga világhoz való viszonyában”. Luther: „Isten Fiának emberré *kell* lennie és magára *kell* vennie a bűnt, Isten haragját és a halált.”²⁹⁹ Bizonyára a protestáns ortodoxia supralapsarius elvét vetíti előre ez a lutheri álláspont. Amíg azonban a XVII. század elején Isten szuverenitása és szabadsága védjegyének tekintették ezt a tant, miszerint a megváltás nem valamilyen utólagos válasz Isten részéről az emberi bukásra, Isten tehát elsősorban nem *felel*, hanem *kijelent*, addig a XX. századi Isten szenvedése teológiában némiképp funkciót cserél a lutheri gondolat: immár arra hivatott, hogy Isten örök lényegét éppen a szenvedésben rögzítse. A fenti hangsúlyozott *kell*, és a *szükségszerűség* említése ebben az össze-

²⁹⁵ Mert az volt méltó Istenhez, akiért van a mindenség, és aki által van a mindenség, hogy őt, aki számtalan fiát vezet dicsségre, üdvösségük fejedelmét szenvedések által tegye tökéletessé.

²⁹⁶ Kitamori: i. m., 42: wesensnotwendig.

²⁹⁷ Uo.

²⁹⁸ Kitamori kiemelése.

²⁹⁹ Uo., 43.

függésben vajon nem éppen Istennek azt a szabadságát teszik kérdéssé, melyet a reformációt követő időkben éppen védeni voltak hivatottak? Természetesen félreérthető a szerző ilyen irányban is, de ő itt nem Isten szabadságáról beszél, hanem lényéről; arról, hogy Istennél nem lehet szó semmiféle dichotómiáról az *opera ad extra* illetve az *opera ad intra* között.³⁰⁰

Viszont szabad-e valóban a szenvedést megtenni Isten örökkévaló lényegének? A Szentírás első lapjairól sokkal inkább egy, a teremtésében gyönyörködő, világával és önmagával (!) összhangban lévő alkotóról, Pál pedig egyenesen a „boldog Istenről” (1Tim 1,11) beszél. Ha a világ végső alapja, Isten, már a világ állapotától függetlenül is szenvedés, nem emeltük-e azt, ami mindenestől kontingens, transzcendens magasságokba? Ha örökkévalóvá tesszük a szenvedést, azt, ami idői, nem veszítünk-e el akkor minden alapot, hogy harcoljunk ellene? Ez a gondolatmenet is félreérthető ily módon, ám Kitamori szándéka ismét más: mindezzel csupán azt kívánja megerősíteni, hogy „a kereszt nem egy Istentől idegen esemény, hanem Istennek legsajátosabb tette”,³⁰¹ és hogy „egyedül az ‘Isten szenvedése’ fogalma biztosíthatja a történeti Jézus tulajdonképeni jelentőségét... E nélkül a háttér nélkül a Jézusról szóló valamennyi tanítás elsekélyesedik, elveszíti mélységét”.³⁰² Egyébként Isten lényege számára is a szeretet: éppen ezért szenved! De miután átmegy a harag és szeretet ütközése miatti szenvedésen, visszatér ismét a spontán szeretethez: mintegy „elfelejti” a szenvedést. Ahogyan az embernek is el kell felejtene azt is, hogy elfelejtette a bántást. Így marad mégis Isten lényege az *ἀγάπη*. De a haragot és szeretetet követő *ἀγάπη* immár a *harmadik rend*, a visszanyert spontaneitás szeretete.³⁰³ Kitamori tudatában van mindenféle teológiai beszédmód szimbolikus-metaforikus jellegének. Ennek egészére érvényes, amit Kálvin Isten és a szenvedés viszonyáról a Jer 31,20 kapcsán mond: *proprie in Deum non competit*, Istenhez nem illő a szenvedés, nem sajátja; ugyanakkor Isten nem fejezheti ki másként szeretetét: *non potest aliter exprimare*. Ezért rokonszenves a csomó átvágása a 14. jegyzetben említett megoldás módján.

³⁰⁰ Vö. Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott*, 226kk. Már a kappadókiai atyák is, Barth is megkülönböztette az immanens Szentháromságot az üdvökonómiai Szentháromságtól. Karl Rahner *De trinitate IV* c. művében elveti ezt a megkülönböztetést, amikor tételesen kijelenti: 1. A Szentháromság maga Isten lényege, és Isten lényege a Szentháromság. 2. Az üdvökonómiai Szentháromság azonos az immanens Szentháromsággal, és az immanens Szentháromság maga az üdvökonómiai Szentháromság. Uo.: „Gott verhält sich zu uns dreifältig, und eben dieses dreifältige (freie und ungeschuldete) Verhalten zu uns ist nicht nur Abbild oder eine Analogie zur inneren Trinität, sondern ist diese selbst, wenn auch als frei und gnadenhaft mitgeteilte.”

³⁰¹ Uo., 42.

³⁰² Uo., 32.

³⁰³ Uo., 120.

Gondolkodónk az *analogia doloris* tétele szerint a szenvedésben látja az Isten-ember kapcsolat 'matériáját', mely önmagában semleges, kétélű lehetőség. A hit áldást gyúr belőle, a hitetlenség átkot. Ha viszont Istennek be kell avatkoznia, ha le kell győznie a szenvedés tisztátalanságát is, amint azt állítja, akkor mennyiben beszélhetünk tényleges analógiáról? Nem ugyanez a helyzet az *entis* esetében is, ahol, amennyiben a kegyelem az azt fogadó hit csatornáján keresztül közbelép, ennek ereje megteremti az analógiát? Mégiscsak Barth-hoz jutunk vissza, hogy nincs más kapcsolópont, csak amit a Szentlélek megteremt, hasonlóan a folyópart mellett heverő gerendarakáshoz: az anyag megvan, adott, de ezzel még nem adott a híd. Az anyaghalmazt csak Istennek, mint bölcs építőmesternek a munkája építheti híddá.

Az a Lázár kapcsán említett zárójeles kijelentés csírájában akár a felszabadítás teológiák alap gondolatának is tekinthető, miszerint „a szegények a keresztény igazság és gyakorlat megértésének autentikus teológiai forrásai.”(Sobrino) és „Isten világosan és egyértelműen a szegények oldalán áll” (Bonino).³⁰⁴ Kitamori teológiája viszont a motívum ilyen irányú kifejtésétől megóvja azon meggyőződése, hogy a bűn nagyobb baj, mint a szenvedés. Tudatában van annak, hogy ha a szegények szegénysége le is győztek, ezzel még nem oldódik meg fájdalunk. Az emberi szenvedés mélyebben rejlik, mint a világvalóságban megjelenő szenvedés, tudniillik a bűnben, az Isten-távolságban, és az abból fakadó értelmetlenség, szóródottság, félelem és gyűlölet pusztító erőiben. Ezért a bűn problémájának megoldását abban kell keresni, ami a szegénységet felszámoló alamizsna-adást is, mint immanens szeretet-tettet transzcendentálja, ti. Isten szenvedésében, mint bűnbocsánatban. Amennyiben a világ a benne megjelenő szenvedésen túl annak megoldását is keresi, ami a szenvedés a maga lényege szerint, akkor az immanens szereteten túl a bűnök bocsánatát fogja keresni, mint transzcendens szeretetet.³⁰⁵

Kitamori pozitívuma, hogy nála egyértelműen megmarad tehát a teocentrikus perspektíva. Innen bontja ki az ember szenvedése iránt elkötelezett etikáját, ami, látásunk szerint, Isten szenvedése és a *szenvedés-analógia* gondolatának legfőbb ereje és teológiai hozadéka. Szintén fontos érdeme ennek a megközelítésnek, hogy képes az elméleti szinten oly sokszor holtpontra jutott teodicea-kérdést a gyakorlati megoldás irányába kimozdítani, noha a szerző számára Isten szuverenitása és jósága olyan kétségbevonha-

³⁰⁴ Idézi Alister E. McGrath: *Bevezetés a keresztény teológiába*, 110.

³⁰⁵ Kitamori: i. m., 102.

tatlan bibliai axiómák, és egységüket olymódon eleve adottnak tekinti, hogy a teodicea-probléma annak klasszikus formájában fel sem merül.

Végül figyelemre méltó, hogy szerzőnk a zsidóság tragédiája még nem készíti arra, hogy felmérje annak teológiai horderejét. Ebed Jahve lelkületéről beszélve, arról, hogy ennek a keresztyén egyház mennyire hordozója, a közelmúltban történtek súlya alatt sem riad vissza kijelenteni: „Az egyháznak jobban kell tennie azt, amit (a történelmi) Izrael csak nagyon hiányosan tett meg.”³⁰⁶ Továbbá: „A zsidóság nagy tévedése abban áll, hogy önmagát azonosítja Ebed Jahvéval, ahelyett hogy Ebed Jahvét tekintené Isten szenvedése szimbólumának, azaz Krisztusnak. A zsidóság ma ezért – kijelentései súlya ellenére – *sem túl sikeres* és semmilyen módon nem meggyőző a világ számára”.³⁰⁷ Igaz ugyan, hogy ez a munka a háború éveiben született, amikor a szerzőnek Japánban még nem lehetett tudomása az európai koncentrációs táborokról, de egy 1946-ban megjelenő könyvben mégis különösen csengő mondat! Mindazáltal a szerző a lehető legtöbbre értékeli Izrael szenvedés-örökségét, de úgy hogy a korabeli Izrael passióját meg sem említi (igaz, Hirosimára sem utal konkrétan):

„A helyettesítő szenvedés igazsága a legmagasabb és legszentebb valóság. Nincs ennél nagyobb igazság. Az embernek a szenvedéshez való hozzáállása meghatározza annak előmenetelét. Ha minden birodalom nyomtalanul eltűnne, Izrael múlhatatlan jelentősége megmarad, mert ő ismerte fel legvilágosabban a szenvedés igazságát.”³⁰⁸

II. 2. Behegednek-e valaha is a Feltámadott sebei? A szenvedés örökkévalóvá tételének kísértése: Jürgen Moltmann

II. 2.1. Józan szolidaritás

Jürgen Moltmann gondolatvilága erős gyökerekkel kötődik a dialektika-teológiához, mindazáltal Európa és a világ történelmének, nem utolsósorban pedig szellemtörténetének egy olyan sorsfordulatot hozó korszakában sarjad, melyben az emberhez képest *egészen más* Isten túlságosan távolinak bizonyult ahhoz, hogy választ adhasson népek és egyének egzisztenciális tragédiáiból fakadó kérdéseire és kiáltásaira.

³⁰⁶ Uo., 65.

³⁰⁷ Uo., 66. „nicht sehr erfolgreich”. Kiemelés tőlem – V. S. B.

³⁰⁸ Uo., 67.

Moltmann teológiájában az egyén törekenysége és kiszolgáltatottsága, őrlődése a nagyhatalmi mechanizmusok óriáskerekei között, aki számára az így szétmorzsolódott energiáiból semmi másra nem futja már, mint cinikus rezignáltságra, az apátia páncéljának a felöltésére, vagy a létbe vetettség abszurditásának groteszk konstatálására – nos mindez ebben a hatvanas évek végétől kibontakozó szemléletben nem egyszerűen a kortárs egzisztencialista irodalom és filozófia visszhangja, hanem annál sokkal mélyebb: *megélt, személyes tapasztalatokra utaló nyomok együttese*. Fél évszázad távlatából immár az összegzésre, a betakarításra készülődő professzor így emlékezik a kezdetekre:

„Menekültek voltunk, akik megmenekültünk a világháború tömeghalálából. Mindnyájunkra, akik életben maradtunk, holtak százai jutnak. Mi végre vagyunk mi túlélők, s nem holtak, mint a többiek? 1943. júliusában a légierő egyik ütegénél szolgáltam Hamburg belvárosában, s éppen hogy túléltem azt a tűzpárbajt, amit az Angol Királyi Légierő ‘Gomorra-akció’ néven Hamburg keleti részében robbantott ki. Barátomat, aki mellettem a parancsnoki állásban volt, széttepte az a bomba, amelyik engem elkerült. Ezen az éjszakán kiáltottam először így Istenhez: Én Istenem, hol vagy? S az óta is kísért engem ez a kérdés: Miért nem vagyok én is halott? Miért élsz hát? Mi ad értelmet az életednek? Jó dolog élni, de micsoda nehéz túlélőként élni! Viselni kell a bánat terhét! *Teológiám valószínűleg ezen az éjszakán fogant*, hiszen olyan világi családból származom, ahol nem ismerhettem meg a hitet.”³⁰⁹

E teológia fogantatásának jól rögzíthető éjszakai pillanatában, a bomba, mely széttepi a bajtársat, miközben az elbeszélőt elkerüli, a hagyományos vallásos tudat terein bizonyára (az első világháború után ismételt) sok mindent romba döntött még: azt az elképzelést, amely ellen már Jób is oly keservesen tiltakozott, miszerint az egyes emberi sorsokból visszakövetkeztethető lenne valamiféle közös isteni mérték, amely alapján a cselekedetek morális értéke szerint igazság szolgáltatik már itt a földön; azt a hitet, hogy a természeti és a történelmi jelenségek, valamint a vallásos pszichikum gondos megfigyelése és kiértékelése révén lehetséges szert tenni egy olyan közvetlen isten-tapasztalatra, mely aztán gondtalan és derűs bizalommal ajándékozza meg az embert; azt a polgári-vallásos gyakorlatot, mely Isten magasztalását arra használta, hogy hangos zsolozsmáival és hozsannáival elnyomja a mellette szenvedő segélykérő kiáltását – aki

³⁰⁹ Jürgen Moltmann: *Die Quelle des Lebens: Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*, Magyarul: *Az élet forrása. A Szentlélek és az élet teológiája*. 11. Kiemelés tőlem – V. S. B.

ez esetben nem felebarát, hanem csupán a világharmóniát zavaró tényező. Végül mindazokban, akik az átélt borzalmak ellenére sem rándultak nyílt vagy burkolt istentagadásba, összeomlott annak az apatikus, szenttelen Isten-bálványnak a képe, aki évezredek rögzültségei szerint úgy trónol a mindenség fölött, hogy a siralomvölgy fel-felcsapó drámái nem érintik – mert nem is érinthetik – többnyire Arisztotelész és Buddha, nem pedig a töviskoronás Krisztus nyomán elképzelt homlokát.

Még kifejezőbb e teológiai forrásvidék következő, hasonló életrajzi helyzetet tükröző feltárása:

„Kicsoda számomra Krisztus? Nem akarom ezt a személyes kérdést általános gondolatokkal megkerülni, ezért egy személyes emlékemmel kezdem: 1945-ben egy nyomorúságos fogolytáborban tengődtem Belgiumban. A Német Birodalom összeomlott, a német kultúrát porig alázta Auschwitz, szülővárosom, Hamburg, romokban hevert, és én magam, legbensőmben, ugyanúgy. Istentől és emberektől elhagyatottnak éreztem magam, és szertefoszlott ifjúságom minden reménye. Semmiféle jövőt nem láttam magam előtt. Ebben a helyzetben voltam, amikor egy amerikai tábori lelkésztől kaptam egy Bibliát. Elkezdtem olvasni, legelőször az Ószövetség panaszszoltárait: „*Elnémultam... de fájdalommal felzaklatódott... jövevény vagyok tenálad, zsellér, mint minden ősom.*” (Zsolt 39.) Aztán a passiótörténetet vettem elő, és amikor Jézus halálkiáltásához jutottam, tudtam: Ő az egyetlen, aki megért és veled van, amikor mindenki más elhagy. „*Én Istenem, miért hagytál el engemet?*” – ez volt az én Isten utáni kiáltásom is. Lassan kezdtem megérteni a szenvedő, a megkísértett Jézust, akit Isten is elhagyott, miközben úgy éreztem, hogy Ő is megért engem. Akkor megvilágosodott: ez a Jézus szükségünkben az isteni Testvér. Reménységet hoz a foglyoknak és az elhagyatottnak. Ő vált meg a bűn hatalmából, amely legyűr és elrabolja jövőnket. Valamilyen nagy reménység kerített hatalmába akkor, ott, ahol emberileg alig lehetett bármit is remélni. Életbátorságot nyertem ott, ahol az emberek már az életről is könnyű szívvel lemondtak volna. Azóta is kísér ez a korai közösség Jézussal, aki Testvér a szenvedésben, és aki megszabadít a bűn hatalmából. Jézus, a Megfeszített – Ő az én Krisztusom.”³¹⁰

Cseppben a tenger: Moltmann teológiájának módszertani és tartalmi alapelemeit véljük fölmutathatónak ebben a szövegrészben.

³¹⁰ Wer ist Christus für uns heute?, 7.

Az ember nyomorúsága (1), elesettsége a történelmi és individuális pusztító erők démoni összefonódottságának az eredménye – ennek testközeli tapasztalatában pedig az ember nyilvánvalóan, mint hóhér és áldozat, mint romokban heverő és romba döntő mutatkozik meg; olyanként tehát, mint akinek a sorsa semmiképp sem lehet közömbös annak számára, aki Krisztussal *az emberért* való együttszenvetésben határozza meg a maga életét.

A Szentírásban adott kijelentés (2) alkalmas arra, hogy a jövevény és zsellér számára más jövevényekkel és zsellérekkel egybekapcsoló szavakat hozzon segítségül az elnémító rettenet kimondására, tehát feloldására némiképp; ezen túlmenően pedig elvezet az „Én Istenem, miért hagytál el engemet?” kiáltó Krisztushoz. „Minden keresztyén teológia és minden keresztyén egzisztencia lényegében feleletadás a haldokló Krisztusnak erre a kérdésére.”³¹¹ Ő az a Krisztus, aki testvérül születik a nyomorúságban, és aki a bűntől, megannyi nyomorúság forrásától megváltó Szabadítóként van jelen; úgy Testvér és úgy Szabadító tehát egyszerre, hogy megváltó munkájának e két irányát sem felcserélni, sem egymással szemben kijátszani nem szabad.

A vallásos tapasztalat (3) ebben a kontextusban (éreztem, megért... valamilyen nagy reménység kerített hatalmába) immár nem az a Schleiermacher-féle mélyréteg, melyben inkább a saját arcunk, nem pedig az Isten arcának körvonalai sejlenek föl. Ellenkezőleg: a teológia számára ily módon visszahódított, autentikus keresztyén vallásos tapasztalat tere nyílik itt meg, mindenestől lutheri értelemben: *Sola experientia facit theologum*.

Végül pedig *a teológia* (4), az Igéről – azon belül is a Krisztus keresztyéről – való olyan reflexióként jelenik meg e sorokban (és kibontva az életműben) melyben benne foglaltatik a megszabadítottságnak ez a primér, semmi másból, egyedül Isten kegyelmes tetteiből levezethető sajátos egzisztenciális tapasztalata is.

Ilyen előzmények után érthető e teológia Bonhoeffer-ihlette³¹² szolidaritás axiómája azzal a szenvedő emberrel, akinek sajátos méltósága van, és akit ettől a méltóságtól sem emberek, sem istenek meg nem foszthatnak.³¹³

³¹¹ *Der Gekreuzigte Gott*, 10.

³¹² Uo., 21: *Dasein für andere* – a másikért való (jelen)lét; Bonhoeffer kifejezése.

³¹³ *Der Leidende hat „seine eigene Ehre, die ihm weder Menschen noch Götter rauben können”*. Moltmann *Trinität und Reich Gottes* c. művéből (63) idézi Gerd Neuhaus: *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*, 255.

„A keresztyén teológia a Krisztus Országára néző átgondolt és gyakorolt reménységben találja meg a maga relevanciáját, amennyiben képes arra, hogy ‘a jelen szenvedéseit’ hordozza, és hogy a megkínzott kreatúrának Isten és a szabadság utáni kiáltását a saját kiáltásává tegye.”³¹⁴

Így lesz a kereszt Isten és a világ iránti szeretet *egységének* jelévé, nem feledve az evangélium magvát, azt, hogy *Isten úgy szerette a világot*, hogy egyszülött Fiát adta érte. Éppen ezért:

„Nincsen alternatíva a hit és imádság úgynevezett vertikális, valamint a testvérszeretet és a politikai változás horizontális dimenziója között.”

„A Lélek belső megtapasztalása a hit szabadságában, bizonyosságban és imádságban éppúgy Krisztus jövendőjének és a megszabadított teremtés valóságának az anticipációi, mint egy gettó kapujának a megnyílása, egy beteg gyógyulása, vagy egy új törvény, mely elősegíti a társadalmi igazságosságot... Krisztusban eggyé lett Isten és a felebarát, és amit Isten egybeszerkesztett, ember azt el ne válassza, még kevésbé a teológia.”³¹⁵

Isten és az ember szeretetére vonatkozóan is irányadó a patrisztikus krisztológia egyensúlykeresése, amely Krisztus isteni és emberi természetének *egységét* az összeelégítés módozatait kizárva, *különbözőségét* pedig a kettő elszakításának a kísértésével szemben igyekezett fenntartani. Mutatis mutandis: ha teológiai gondolkodása és még inkább a maga elnyárspolgárisult berendezkedésében és gyakorlatában az egyház valóban okot adott arra a marxista bírálatra, hogy ez a berendezkedés és teológia sok esetben a *status quo* fenntartását legitimálta a megalázottak és megszorítottak ellenében, ha ez a bírálat tehát joggal kérte számon azt, amit már Jakab apostol is a szegények mellőzéseként nehezményezett az aranygyűrűs, fényes ruhás méltóságokkal szemben,³¹⁶ akkor ennek a súlyos és bünbánatra hívó örökségnek az ellenszere a mai teológiában nem lehet egy olyan szemlélet kidolgozása és ápolása, mely teljesen az ellenkező oldalra sodródik. Ha tehát az „istendicsőítés” hatalmi legitimációs eszközként az embert – és legtöbbször esetében a megalázott embert – még inkább porba sújtotta, akkor fatális tévedés lenne most olyan anti-teológiát művelni, melyben az ember iránti humán-elköteleződés

³¹⁴ Uo., 29. Vö. Róm 8,18: τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ

³¹⁵ Uo., 25.28.

³¹⁶ Vö. Jak 2,1–9.

végül magát Istent is kiszorítja.³¹⁷ Vagy a vallásfilozófia nyelvén szólva: ahol az etikum felszippantja, és magába nyeli az ontológiát.³¹⁸

Való igaz, hogy Moltmann teológiája a polgári természeti teológia vallásosságának ortodoxiájából az egyéni, társadalmi és szociális ortopraxisnak a hitbeli meggyőződéseket ellenőrző módozataiba kíván átvezetni,³¹⁹ mégpedig éppen annak a meggyőződésének az alapján, hogy Krisztusban eggyé lett Isten és a felebarát. Mindazáltal nála hangsúlyos: ez nem jelenti azt, hogy a teológiában járható lenne egyfajta vulgárritschliánizmusnak, vagy kanti eticizmusnak az útja, hisz Isten nem maga a felebarát, a felebarát pedig nem Isten. Nem megengedett, hogy a teológia elcsússzon a Feuerbach-i program irányába, miszerint magának a politikának kell annak az új vallásnak lennie, mely a régi helyébe lép,³²⁰ mivel:

„A felebarát szeretete, anélkül, hogy a felebarátnak és a felebaráttal együtt Istenben örvidenénk, igencsak gyenge dolog.”³²¹

A felebarát javáért a végsőig, a krisztusi önfeláldozásig elmenő szeretet egyszerre örült és józan. Örült, mivel nincsen senkiben nagyobb szeretet – és nagyobb örültség – annál, mintha valaki életét adja barátaiért (Jn 15,13); ugyanakkor kivételesen józan, mert azt is tudva tudja, hogy az ember egyetlen esélye – a szenvedőé, sőt az ártatlanul szenvedőé is – az, ha Istennel szemben nincs igazsága.³²² Hogy tehát hosszú távon korántsem hasznos számára, ha „maga ül be, mint Isten az Isten templomába, Isten gyanánt mutogatván magát” (2Thessz 2,4). Az ember végső reménye nem lehet más, mint az, hogy az Isten helyét maga az övéi közé jött, jelenlévő és érkező Isten foglalja el. Az „istenhomály” (Martin Buber: *Gottesfinsternis*) idején pedig, „a lélek sötét éjszakájában”

³¹⁷ Dorothea Sölle teológiájában utalni fogunk erre a tendenciára.

³¹⁸ Vö. Miklos Vető: *La théodicée du samedi saint*, In. Uő: *Le mal. Essais et Études*, 339: „Pour que l'ouverture ne soit pas une fuite de soi débouchant dans un envahissement de l'autre, il faut que la plénitude du sujet puisse se ressaisir dans l'épiphanie de joie et de bonheur. Se dépasser soi-même dans la direction de l'autre exige des assises solides dans son propre être ou en général dans l'être, c'est pour cela qu'il faut exiger 'une préséance de l'ontologie sur l'éthique'.”

³¹⁹ *Der gekreuzigte Gott*, 16.

³²⁰ Uo., 22: L. Feuerbach: *Die Notwendigkeit einer Reform der Philosophie*, 1842: „Denn religiös müssen wir wieder werden – die Politik muss unsere Religion werden.”

³²¹ Uo., 28., 17. jegyzet.

³²² Vö. Soren Kierkegaard: *Az épületes, mely abban a gondolatban van, hogy Istennel szemben soha nincs igazunk*. In. Uő: *Vagy-vagy*. 607–619. Itt 614–615: „Ha most olyasvalaki, aki szereteted tárgya lenne, igazságtalanságot követne el veled szemben, ugye fájna neked, mindent gondosan megvizsgálnál, de bizonyára ezt mondanád: tudom magamban, hogy igazam van, ez a gondolat megnyugtat? ...kívánnád, hogy ne legyen igazad. ...Így van ez az Istennel való viszonyodban is. Szeretted Istent, s ezért lelked csak abban talált nyugalmat és örömet, hogy soha nem lehet igazad. Nem a gondolat nyomasztó súlya készítette e felismerésre, nem voltál kényszerítve, mert ha szeretetben vagy, akkor szabadságban vagy. ...Tehát nem megfontolás következtében lettél bizonyos abban, hogy soha nincs igazad, hanem abban volt a bizonyosság, hogy épültél rajta.”

(Keresztes Szent János) az üresnek érzékelt Isten-hely üresen tartása a feladat: kár lenne, ha jó szándékú teológusok valamely buzgó szolidaritás nevében a szenvedő embert ültetnék oda. Ez a józanság, melynek perspektívájába kerül a másik ember (a hóhér éppúgy, mint az áldozat), sohasem jelenthet tehát visszavételt az iránta való radikális elkötelezettségből – a józan szolidaritás nem távolságtartó szolidaritás –, hanem éppen ellenkezőleg, ez biztosítja annak lehetőségét.

Ennek az evangéliumból szervesen következő vállalt, meghirdetett és teológiaiilag artikulált szolidaritásnak elsőrendű értelme természetesen annak az egyéni, családi, gyülekezeti, társadalmi és politikai élet-szeletekben megvalósult megannyi gesztusa és tette. Nem mellékes viszont ennek az ember mellett, s ha kell, az ember ellenében is az ember javára elkötelezett szemléletnek a teológiai vonzata (sőt éppen ez lesz az ortopraxis alapja!), mert:

„Minél komolyabban vesszük a valóság keresztjét, annál erőteljesebben lesz a Megfeszített a teológia kritériumává. Nem elvont módon a kereszt vagy a szenvedés teológiájáról van szó, hanem a Megfeszített teológiájáról... A negativitás miatti szenvedés komolyan vétele nélkül nem lehet realiztikus a keresztén reménység, és nem beszélhetünk annak szabadító erejéről.”³²³

Joggal egészíthetjük ki e gondolatsort az első mondat fordított párjával, hisz Krisztus keresztje és a valóság keresztje (Hegeltől kölcsönzött kifejezés) korrelációban állnak egymással. Minél inkább egyértelmű az, hogy a teológia nem akar másról tudni, mint Jézus Krisztusról, mégpedig mint Megfeszítetttről, annál bizonyosabb lesz, hogy az az egyház, mely ezen az alapon él és prédikál, nem hunyhatja be egykönnyen a szemét a valóság keresztje előtt, nem dughatja be fülét a teremtmény nyögése hallatán és, hogy reménysége nem a rózsaszín szemüvegesek táborának csalóka optimizmusa.

II. 2.2. Teizmus – ateizmus – természeti teológia – kereszt-teológia.

Ha az első világháború okozta szellemi kataklizma után a dialektika teológia felismerte, hogy többé soha nem lehet a közvetlen gondtalansággal Istenről beszélni, mint korábban évszázadokon át, és éppen ezért élesen szembefordult a természeti teológiának még olyan mértékű pozitív megítélésével is, ahogyan az Augustinusnál a *vestigia trinitatis*, vagy Kálvinnál a *semen religionis* gondolatában föllelhető, akkor ezt a felismerést csak radikalizálta a második világégés, illetve az embernek, mint értelmes és

³²³ *Der gekreuzigte Gott*, 10.

morális lénynek olyan fokú kérdéssé válása és összeomlása, melyet emblematikusan Auschwitz névvel jelöl a túlélő kultúra. Miért veszélyes és könnyen félrevezető vállalkozás az, ha valaki Isten megismerésének útjaként a világból, mint adottságból kívánja kitapogatni Isten arcát, ahogyan a festményen mutatkozó sajátos ecsetkezelésből a „művészre” következtetünk? Mert a kiolvasott jelek értelme sohasem valamilyen objektív tudás: ez az értelem az olvasóban dől el. Éppen ezért nem mellékes, hogy

„A metafizikai ateizmus is az istenség tükréként tekinti a világot. De a győzedelmes gonosz meg az értelmetlen és vég nélküli szenvedés abszurd és igazságtalan világának összetört tükrében nem egy isten arcát ismeri föl, hanem az abszurditásnak és a semminek a torz fitorát. Az ateizmus is a véges világ létéből és ilyen-létéből következtet annak okára és céljára. Ezen a helyen azonban nem bukkan semmiféle jó és igazságos istenre, legfeljebb valami szeszélyes démonra, vaksorsra, átkozott vastörvényre vagy a megsemmisítő Semmire.”³²⁴

Könnyen meglehet tehát, hogy az olvasóban a jelek úgy állnak össze, hogy azok – számára – rossz hírt közölnek a mindenségről: azt mondják el, hogy a világ mint olyan valójában jókora koncentrációs tábor, *univers concentrationnaire*, amit pedig otthonnak, háznak remélt láthatni, az csinos kis hullaház, benne a mennyországnak vélt másik ember meg maga a pokol (Sartre).

Az újkori ateizmus három fő forrásból táplálkozik: a természettudomány és hit mesteréges szembeállításából (pl. az ideológiai célokra felhasznált vulgár-darwinizmus), az egyház történelmi-társadalmi szerepének megítéléséből, valamint a *tiltakozó ateizmus* (protest atheism) különböző megnyilvánulásaiból, melyek a világban lévő tengernyi szenvedés okán vonják kétségbe egy jóságos és mindenható Isten létének a lehetőségét. Moltmann számára ez utóbbi jelenti a legsúlyosabb és legkomolyabb ellenvetést, melylyel a teológiai gondolkodásnak és a keresztyén életgyakorlatnak szembe kell néznie, ha nem akar evangélium-idegen és kor-idegen, anakronisztikus létmódokba fulladni, egyszerre jutva mind identitásának mind pedig relevanciájának krízisbe.

Szerzőnk láthatóan elfogadja Dosztojevszkij hőségének, *Iván Karamazov*nak emlékezetes logikáját és következtetését, hisz ő maga is kijelenti:

³²⁴ Uo., 205.

„Egyetlen ártatlan gyermek szenvedése vitathatatlan cáfolata a mennyben trónoló mindenható és jóságos Istenről alkotott elképzelésnek... A szenvedés szikláján pozdorjává törik a mindenható és jóságos Isten *teizmusa*.”³²⁵

Nem a Biblia Istenének, nem Ábrahám, Izsák és Jákob Urának, hanem a teizmusnak, mint vallásos ideológiának a kétségbevonásáról van itt szó. Annak a felismeréséről, hogy a különböző (főleg görög) filozófiai fogalmakból, monarchikus hatalmi struktúrákból, deista órásmesterből, no meg freudi, istenné magasztosított apa-képből³²⁶ összegyúrt *fáraó*-isten bálványképének le kell omlania ahhoz, hogy romjain keresztül ismét eljuthassunk az önmagát Krisztusban kijelentő, ugyanakkor elrejtőzködő, tehát minden közvetlenség számára megközelíthetetlen, csak *sub contrario* – önmaga ellentétének leple alatt: a szenvedésben és a keresztben –, azaz sajátosan *kegyelmi* aktusban föltáruló Istenhez.

Az ókori görög istenkép metafizikai sarokköve Platón és Arisztotelész nyomán Isten szenvedésmentessége: θεός ἀπαθής. A napjainkig lényeges módosulásokon átment ἀπαθεία fogalom hármas szintű jelentést hordozott.

Fizikai értelemben azt a változhatatlanságot jelentette, amelynek során egy tárgy szükségképpen megtartotta jellemzőit, amennyiben nem hatott rá olyan külső erő, mely ezen jellemzők módosulását idézhette volna elő. Platón ezt analogikusan istenre is alkalmazza: dialógusaiban az isteni tökéletesség képzele ellentétben áll mindenféle változás szükségével és lehetőségével, hisz ő a lehető legsajátosabb módon az, aki önmagában és önmagának elégséges; erkölcsi változhatatlansága pedig azt jelenti, hogy ő nem olyan, aki önmagáról hamis képet nyújtva becsaphatná az embert:

„Vajon hihető-e, hogy az isten olyan, mint a bűvész, aki, hogy rászedjen bennünket, más-más formában jelenik meg előttünk: hol úgy, hogy ő maga változtatja át az alakját különféle idomokba, hol meg úgy, hogy megtéveszt, amennyiben ilyen látomásokat támaszt bennünk maga felől? ... De másnak a hatása alatt nem az változik, s nem az mozdul-e legkevésbé, ami a legjobb állapot-

³²⁵ *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, 63–64. Kiemelés tőlem – V.S.B. Uo. 256: „Wo das vielfältige Leiden der Lebendigen im Schmerz ins Bewusstsein dringt, da geht das kindliche Ur- und Gottvertrauen verloren.” A szenvedés, mint az „*ateizmus sziklája*” kifejezés (*Fels des Atheismus*) Georg Büchner, *Danton halála* c. drámájában fordul elő. Moltmann mellett sok más teológus is idézi ebben az összefüggésben (Janssen, Sölle, stb.).

³²⁶ Kertész Imre: *Kaddis a meg nem született gyermekért*, 182–183: „...igen, az apa és Auschwitz szavak bennem egyforma visszhangot vernek, mondtam a feleségemnek. És ha igaz az az állítás, hogy Isten felmagasztalt apa, akkor Isten nekem Auschwitz képében nyilatkozott meg.” Vö: Vári György: *Kertész Imre: Buchenwald fölött az ég*. 106sk.

ban van? ... Márpedig az isten és az isten dolgai minden tekintetben a legjobb állapotban vannak. ... Az isten tehát egészen egyszerű és igaz, tetteiben éppúgy, mint beszédében, és sem maga nem változik mássá, sem pedig másokat nem csal meg, sem látomásokkal, sem szavakkal, sem jelek küldésével, sem ébren sem álomban”.³²⁷

Ebben a görög statikus szemléletében a tökéletesség nem reagálhat külső hatásra, mert az már változást jelentene tökéletességében: kibillentené a tökéletlenség felé.

Az olyan magyar kifejezések, mint „szenvető szerkezet”, vagy „változást szenvedni” szemléletesen jelzik a változás és szenvedés összefüggését. Az idézett változhatatlanság *pszichikai értelemben* egyfajta pozitív értelmű érzéketlenséget, szenvedésmentességet jelentett – nyilván a mitologikus panteon isteneit és hőszait elragadó nagyon is emberi szenvedélyek ellentétéképpen. Ezért állíthatja Arisztotelész a *Magna Moraliában*:

„Barátságáról ott lehet szó, ahol viszonzszeretet van. Az Istennel való kapcsolat esetén viszont nincs helye viszonzszeretnek, sem semmiféle szeretetnek. Abszurd dolog volna, ha valaki azt állítaná, hogy ő Zeust szereteti.”³²⁸

Ennél abszurdabb elgondolás görög észnek pedig csak az lehet, hogy istenük is ténylegesen szeret, hisz akkor némiképp foglya lenne szeretete tárgyának. Nem csoda hát, ha a Szentírás féltőn szerető, szeretetében haragvó, az ember teremtését megbánó, majd annak új életutat nyitó, népével a pusztában vándorló és a fogságba is együtt menő Istene, akinek a Lelkét meg lehet szomorítani, és aki a Názáretiben a halálnak is kiteszi magát, és aki *éppen ezért* maga a szeretet – botránkozás és bolondság. A keresztyén teológiában hosszú századokon keresztül úgy vélték, hogy ezt a túlságosan antropomorfnak tűnő, filozófiailag pedig a különböző félreértésektől nem eléggé védett istenképet a görög gondolkodás fogalmi eszköztárával pontosítani szükséges. Ilyen háttérből érthető a skolasztikus szemléletet jól jellemző – és gyakorlatilag a XX. századig kánonnak számító – Canterbury Anselmus (1033–1109) *Proslogionjában* olvasható fejtegetés:

„Könyörületes vagy a mi tapasztalataink szerint, de nem a magad lényét illetően. ... Mert amikor ránk tekintesz nyomorult állapotunkban, mi érezzük kö-

³²⁷ *Az állam*, II. 380 d.e, 383 a. In *Platón összes művei*, 138–147.

³²⁸ II.1208 b. *Der gekreuzigte Gott*, 256.

nyörületesség hatását, de te nem érzed ezt az érzést. Vagyis könyörületes vagy, mivel megmented a nyomorultat, és megkíméled az ellened vétkezőt, és mégsem vagy könyörületes, mivel *nem érint meg a nyomorulttal való együtt szenvedés.*”³²⁹

Hasonlóan vélekedik Aquinói Tamás (1225–1274), aki a kegyelmet Istennek olyan szenttelen tetteként értelmezi, amelynek a rászoruló ember számára egyedül a ténye, a haszna a fontos, függetlenül a felé nyújtott kezet vezérlő érzéstől: „A kegyelmet speciálisan Istennek tulajdonítják, feltételezve, hogy a kegyelem hatás, *nem pedig szenvedő érzület. Istenhez nem tartozik hozzá a mások nyomorúsága fölötti sajnálkozás.*”³³⁰

Végül az ἀπαθεια kifejezés *etikai vonatkozású* jelentése a szubjektum külső befolyásoktól mentes *szabadságát* hivatott fogalmi úton rögzíteni és fenntartani; bármilyen meglepőek a fenti kijelentések egy mai keresztyén számára, ez Istenre vonatkoztatva nem kívánt mást jelenteni, mint szuverenitásának és szabadságának a proklamálását. Paradox módon Isten szenvedésmentességének, „érzéketlenségének” a fenntartásával vélték biztosítani az isteni ἀγάπη-t lehetővé tevő rendíthetetlen alapot, melyet nem torzíthat semmilyen külső hatás, és nem ragadhat el semmilyen belső szenvedély: a múlandóságnak és változandóságnak kitett ember számára éppen ezért lehet Ő a menedék és a kőszikla. Ennek a szemléletnek pedig nem csupán görög filozófiai gyökérzete, hanem szolid bibliai alapja is volt, hisz csak attól lehet igazán kérni, hogy „szárnyaid árnyékába rejts el engemet” akinél „nincs változás vagy változásnak árnyéka”.³³¹ Az apatikus Isten tehát a szabad Isten, az, aki maga a σάρξ, a hústest kötöttsége nélküli, *sine ira et studio* szeretet. A keresztyén gondolkodás ezért az antik filozófia *apatikus teológiáját* a saját, Isten és emberszeretet fókuszaira néző szentháromság-teológiájába beépítette.³³²

Csakhogy ezt a lényegében helyes, eredeti teológiai intenciót rég belepte a felvilágosodás deizmusának, később pedig a XX. század pszichologizmusának a lerakódása! Isten, mint távoli, semmitől-senkitől nem függő hatalmasság, aki úgy teremt, hogy alkotmánya évmilliókig eljár tengelyén, majd még sebtében a tilalomfákat is elhelyezi, de azután rögvest megpihen. Nem is pihen, ennél rosszabb, rezzenéstelenül figyel minden

³²⁹ Idézi Alister E. McGrath: *Bevezetés a keresztyén teológiába*, 203. Kiemelés tőlem – V. S. B.

³³⁰ Uo. Kiemelés tőlem – V. S. B.

³³¹ Zsolt 17,8; Jak 1,17– Károli. Természetesen az Újszövetség tekintélyes része is hellenizált zsidó kulturális közegben született.

³³² *Der gekreuzigte Gott*, 258.

alant becúsuló hibára, hogy tekintetével, mint tökéletes távirányítóval azonnal működésbe léptesse végtelen bölcsességében az éppen megfelelőnek tartott büntető mechanizmust. És akit a siralomvölgy legtöbbször tragikus, máskor komikus, de mindenképpen drámai játéka: egyének és népek, nyomorultak és hatalmasok, hóhérok és áldozatok tündöklése vagy bukása meg sem érint – nos, ez az Isten immár nem bizonyult megszólíthatónak sem a Gulágon, sem a Don-kanyarban, sem Jilaván, sem Boszniában, mint ahogy Auschwitzban sem, legfeljebb a Jóbné tanácsa szerinti átkozódás formája szerint. Megszólítható, emberi hangon, a szeretet és reménykedés hangján immár nem volt – annál serényebben vették igénybe viszont a legperverzebb hatalmi igények legitimálójaként. Mindennek számbavételénél Moltmann elemzése méltán forrósodik át prófétai beszéddé:

„A mindenható’, ‘a történelem Ura’, aki mindig a legerősebb hadosztály oldalára áll és győz a győztesekkel. ‘A mindenható’ – ez a bármely erény nélküli abszolút potencia. (...) ‘A mindenható’ – ez a mindent meghatározó apatikus istenség, aki viszont senkitől sem függ; aki mindent ural, de semmit el nem szenved; (...) A történelem minden abszolutisztikus uralkodója, Dzsingisz kántól Hitlerig, ezen istenkép mintája szerint lépett színre. Az istenkép Auschwitz utáni teológiai revíziója joggal kezdődött tehát Isten mindenhatóságának az újragondolásával.”³³³

Istennek ilyenszerű elgondolásával a háttérben az ember szenvedés-problémájára és egyáltalán a teodicea-kérdésre adott legkézenfekvőbb válasz a „nincs Isten” heurisztikus kijelentése, mely visszhangzik a zsolttáros emlegette balgától³³⁴ kezdve Voltaire-en keresztül a mai ateistákig. Ugyanez, Stendhal rafináltabb megfogalmazásában, amiért Nietzsche nem győzte őt irigyelni, így hangzik: „Isten egyetlen mentsége, hogy nem létezik.”³³⁵

Moltmann nem riad vissza az említett bálvány elleni ateista támadástól, sőt látja, hogy a „kijelentés Istene” éppúgy szembe fordul a „polgári vallásosság” istenével, mint

³³³J. Moltmann: „Die Grube – Wo war Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz”, in: Ders.: *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur Öffentlichen Relevanz der Theologie*, 155–173, hier: 166. Idézi Friedrich Hermann: *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, 244.

³³⁴Zsolt 14,1.

³³⁵*Der Gekreuzigte Gott*, 212. Ez esetben azonban értelmét veszti az egész teodicea-probléma, ahogyan tárgyaltáná válik Bernhard Gesang *Angeklagt: Gott* c. könyve, aki az emberi szenvedés érveivel tagadhatónak véli Isten létét; érveket és ellenérveket szembesítő munkája, maga a per, így fejeződik be: „Az Isten elleni vád valósággal tárgyaltan: minden jel arra utal, hogy a vádlottak padja ez alatt az egész per alatt – üres volt.” *I. m.*, 180.

maga az ateizmus. Ilyen értelemben állítja, a dialektika teológia példás híveként, hogy csak a keresztyén lehet jó ateista, és az ateista hű keresztyén. Szerinte az elfedett bibliikus istenkép helyreállítását szükségképpen megelőző bálvány-ikonoklasmus szolgálatát végzik el az olyan ateisták, mint például Ernst Bloch, aki „szétzúz minden olyan képet, hagyományt és vallásos érzést, melyek az embert illuzórikus módon azzal kecsegtetik, hogy képesek őt Istennel összekötni – és történik ez éppen az egészen más Isten ki-mondhatatlan, eleven élete szolgálatában. Az ő ateizmusa negatív teológia.”³³⁶

Az ateizmus viszont, ha ily módon, a hamis biztosítékok elvetőjeként, szolgálhat is útkészítőként, semmiképpen sem lehet maga az út, még kevésbé az úton érkező. Az ateizmus, mint merő tagadás sohasem vezethet el semmiféle pozitív élet-forrás feltáráshoz. Ezt már nagyon sok marxista háttérű gondolkodó is rég felismerte. Moltmann a Frankfurter Iskola képviselőjét, Max Horkheimert idézi, aki feladhatatlannak tekinti az igazságra és a jóságra való *vágyakozást*: minél égetőbb ennek a váagnak az ereje, annál elviselhetlenebb a fájdalom, amit éppen ennek az igazságnak és jóságnak a hiánya, a bárhol és bárki ellen elkövetett megsértése okoz. Nem elég tehát kijelenteni, hogy a szenvedés lehetetlenné teszi a teista Istenben való hitet: föl kell ismerni, hogy ha nem ragaszkodunk szenvedélyesen azon értékekhez, melyeknek – ha csak vallás-fenomenológiailag is nézzük a dolgot – Isten neve mindenképp foglalata, akkor lehetetlen lesz a *status quo* kritikája. Hangsúlyozni kell viszont, hogy több ez az észrevétel annál, mint amikor valaki végső kétségbeesésében lejárt szavatosságú, „Isten” címkéjű ragasztóval még mindig összeilleszteni próbálja az emberi értékek széttört tükörcserepeit, hisz Horkheimer pontosan „az egészen más utáni vágyról”³³⁷ beszél, miközben jól tudja, hogy a *ganz andere* az újreformátori terminológiában magának Istennek a legsajátosabb jelzője. Ennek a váagnak pedig szerves része az is, hogy a gyilkos ne győzedelmeskedjék mindörökre az áldozata felett.³³⁸ Ez a gondolat az eszkatológiára nyit, és azt mondja ki, hogy a végső igazságnyújtás és az új teremtés távlata nélkül, melyben az irgalmasság dicsekszik az ítélet felett, a nélkül azonban, hogy azt kioltaná – egyszóval mindennek a keresztyén távlata nélkül el kell fogadnunk, bele kell törődnünk abba,

³³⁶ J. Moltmann, *Einleitung zu E. Bloch, Religion im Erbe*, 1970–2, 7–187. Vö. Gerd Neuhaus: *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*, 255–275, jelen idézet: 258. Pilinszky János a modern művészetről állítja szintén, hogy az negatív teológia: Veronika kendő. Hasonló értelemben Norbert Bolz: *Leidenerfahrung als Wahrheitsbedingung*. In Willi Oelmüller: *Leiden*, 19: „So besetzt das moderne Kunstwerk die vakante Stelle Christi: Adornos Philosophie der Kunst ist eine Lehre vom ästhetischen Kreuz. In ihr erfüllt sich wortwörtlich, was Rosenzweig noch ironisch von einer Kunst vermutete, die das Leiden überwindet, indem sie es gestaltet: ‘Sie scheint wirklich aufs vollkommenste das Kreuz zu ersetzen.’”

³³⁷ Sehnsucht nach dem ganz Anderen, vö. F. Hermanni: i.m., 243.

hogy a hóhér mindörökre hóhér, az áldozat mindörökre áldozat marad. A végidőkre néző keresztyén reménység éppen ez ellen tiltakozik.

A teizmus–ateizmus vitájában elengedhetetlen tehát mind az említett *eszkatológiai*, mind pedig az *etikai* szempont felmutatása. Ez utóbbi azt jelenti, hogy a kinyilatkoztatás Istenében megismert Igazság és Jóság fényében lepleződik le csak igazán minden igazságtalanság és gonoszság. Ezen a kösziklán megvetve sarkunkat harcolhatunk szabad lelkiismerettel a *radikális* gonosz ellen – éppen, mert tudjuk, hogy az sohasem *abszolút* hatalom. Különbösen az érték- és mértékvesztés idején immár nem felháborító a rossz színváltásának egyetlen neme sem! Éppen ezért „ahogyan a gonosz vitathatatlan ténye a teisztikus Istent, úgy a gonosz legyőzésének feladhatatlan követelménye az ateista istentagadást teszi kérdésessé.”³³⁹ Ezt a paradoxont érzékeli Albert Camus *A lázadó emberben*, ahol arról beszél, hogy abban a pillanatban, amikor az ember Istent a saját morális értékítéletének veti alá, akkor gyakorlatilag megöli őt önmagában. De mi lesz akkor az erkölcs alapja? Tagadjuk Istent az igazságosság nevében, de megérthető-e egyáltalán az igazság fogalma Isten fogalma nélkül?³⁴⁰ Hát a többi erényeké? Megrázó Camus kérdése *A pestisben*: „Lehet-e valaki szent Isten nélkül? Ez ma számomra az egyetlen kérdés, ami létezik.”³⁴¹

Moltmann az érzéketlen, teisztikus istenkép lebontását mind a zsidó mind a keresztyén-reformátori hagyomány alapján nem csak lehetségesnek, de szükségszerűnek tartja.

Rabbi Abraham Heschelre hivatkozik, aki a *Die Propheten* című könyvében (1936) a zsidó vallásfilozófiai hagyomány Jehuda Halevis, Maimonidész és Spinoza („Isten sem nem gyűlöl, sem nem szeret.”) nevével fémjelzett apatikus istenének teológiájával a próféták hitét szegzi szembe, melyet patetikus teológiának nevez.

„A pátoszban Isten, a Mindenható, kilép magából és választott népéhez lép. Léte érdeklődésbe megy át (*esse-interesse*) és az egész érdeklődés népével való szövetségére irányul. Ezért őt érinti az, amit Izrael tapasztal, cselekszik és szenved. Az ő pátoszában nincs semmi köze mitikus istenek hangulatához. Ez az ő

³³⁸ *Der gekreuzigte Gott*, 209. Max Horkheimer: „Die Sehnsucht, dass der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge.”

³³⁹ F. Hermann: i. m., 243. E furcsa paradoxon első fele a mai közgondolkodásban, fájdalom, sokkal elterjedtebb, mint az annál is fontosabb második!

³⁴⁰ *Der gekreuzigte Gott*, 211. Vö. a dilemma ősfelműjét Platón Euthüphrón-dialógusában. Azért jó e valami, mert Isten cselekszi, vagy pedig Isten éppen azért Isten, mert mindenkor a jót választja és cselekszi?

szabad kapcsolata a teremtéssel, a néppel és a történelemmel. Isten odáig elmenően komolyan veszi az embert, hogy az ember akciói miatt szenved és általuk megsebezhető lesz. A próféták Isten pátoszát nem lényegével azonosították, hanem a pátoszban a világgal való kapcsolatának, gondjának és részvételének a formáját szemlélték. A prófécia ezért nem a jövő előre bejelentése, ahogy az a sorsban vagy Isten üdvtervében előre kirajzolódik, hanem belátás Isten jelenlegi pátoszába, Izrael engedetlensége miatti szenvedésébe. ... Isten szomorúsága Izrael miatt azt mutatja, hogy Isten maga szenved a szenvedő Izraellel. Sekhinájában (jelenlétében) e nép között szenved a néppel, vele megy a fogságba, és a mártírokkal együtt érzi a fájdalmat.”³⁴²

A megfeszített Isten után negyedszázaddal rövid összefoglaló krisztológiájában Moltmann ugyanezen a nyomvonalon halad. Elie Wiesel *Der mitleidende Gott* (Az együtt szenvedő Isten) című művéből idéz:

„Amikor a Szent, áldott legyen, eljövend, hogy Izrael fiait megszabadítsa a száműzetésből, azok így szólnak hozzá: Világ Ura, magad szórtál szét bennünket a világ népei közé, amikor kiűztél otthonainkból, és most ismét te vezetnél oda vissza minket? Akkor így szól a Szent, áldott legyen, Izrael maradékaihoz: Amikor láttam, hogy elhagyjátok hajlékomat, akkor én is elhagytam azt, hogy majd veletek együtt térhessek vissza.”³⁴³

Kettős értelmű bipolaritásról is szó van ebben a teológiában, mégpedig az Isten–világ illetve Isten–ember viszony szintjén. Isten személyének vonatkozásában fontos, hogy ő úgy halad együtt szövetséges népével, úgy „reagál” annak minden életmegnyilvánulására, hogy közben önmagában teljességgel szabad marad. Másfelől pedig egy apatikus isten közelében az ember is *homo apatheticusszá* lesz. Az Isten pátoszában, cselekvő életének a vonzaskörében viszont az ember *homo sympatheticusként* nyitott marad mind a másik ember, mind pedig Isten jelenlétére, miközben velük nem egy történetetlen *unio mysticában*, hanem egy nagyon is konkrét és történeti *unio sympatheticában* válik részestársá.

Ebben az összefüggésben a Biblia Istenének haragja nem egyszerűen az emberi, agresszív ösztönök rávetítését jelenti valamely kezdetleges, antropomorf teológia beideg-

³⁴¹ Teizmus – ateizmus vitájához lásd Helmut Gollwitzer: *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, 343–380, itt: 372.

³⁴² J. Moltmann: *Das Experiment Hoffnung*. In uő: *A reménység fényei*, 125.

³⁴³ J. Moltmann: *Wer ist Christus für uns heute?*, 36.

zódése szerint: ez a *harag* semmi más, mint *megsebzett szeretet* (éppen úgy, mint Kitamorinál, aki egyébként nem hivatkozik Heschelre). Pontosan Isten szenvedélyes szeretete, mint a népe iránti közömbösség ellentéte teszi lehetővé ezt a haragot, amelyről e féltőn őrző gondoskodás híján nem is beszélhetnénk.³⁴⁴

Moltmann Isten önmegalázásának a gondolatát a rabbinikus hagyományon belül a *theologia crucis* egyik autentikus kifejezési módjának tekinti. A középkori zsidó misztika tud a *zimzum*, az isteni összehúzóadás fogalmáról, melynek értelmében Istennek, mint a lét teljességének, ahhoz, hogy tőle különböző világot teremthessen, előbb annak mintegy helyet kellett készítenie. Ez a világnak való „helykészítés” pedig csak önmaga „összevonása” által volt lehetséges. „Isten már a kezdeti teremtésben lemond a maga dicsőségéről.”³⁴⁵ Ily módon *a világ teremtése nem más, mint Isten önmegalázkodásából fakadó mérhetetlen teremtő energiák materializációjának aktusa*. Ez a teremtésnél kezdődő isteni önmegalázkodás pedig folytatódik az ősatyák elhívásában és végighúzódik Izrael egész történetében, az exoduson és a fogságon keresztül a templom lerombolásáig és a további szétszórás-összegyűjtés drámai fejleményeiben. Ennek szellemében fordítják a Zsolt 18,36-ot: „Nagynak bizonyítod meg előttem önmagad megalázkodását.”³⁴⁶

Istennek választott népével a történelem kétértelmű³⁴⁷ útjain való együtt járásának és együtt szenvedésének legnagyobb mélysége a XX. század emblematikus, belső szörnyűségeiben és külső dimenzióiban fokozhatatlan tragédiája: *Auschwitz*, a holocaust.

Amíg az ember Istent „önmagában” próbálja elgondolni, miközben a világot is „önmagában” szemléli, addig nem kell attól tartania, hogy különösebb hitbeli konfliktusai támadnak. De abban a pillanatban, ahogy e kettőt együtt kívánja látni azon egyszerű

³⁴⁴ *Der gekreuzigte Gott*, 260: „Was das Alte Testament den *Zorn Gottes* nennt, gehört nicht in die Kategorie der anthropomorphen Übertragungen niedriger menschlicher Affekte auf Gott, sondern in die Kategorie der göttlichen Pathos. Sein Zorn ist verletzte Liebe und also eine Weise seiner Reaktion auf den Menschen. Die Liebe ist die Quelle und der Möglichkeitsgrund für den Zorn Gottes. Das Gegenteil von Liebe ist nicht Zorn, sondern Gleichgültigkeit. Indifferenz gegenüber Recht und Unrecht wäre ein Rückzug Gottes aus dem Bund.“

³⁴⁵ Uo., 261.

³⁴⁶ Új fordítás: *Jobbod támogat engem, sokszor lehajoltál hozzám*. Károli: *A te jobbod megszilárdított engem, és a te jó voltod felmagasztalt engem*. NIV: *Your right hand sustains me; you stoop down to make me great*. Luther: *Wenn du mich demütigst, machst du mich groß*. TOB: *Ta droite me soutient, ta sollicitude me grandit*. Az עֲנִיּוּתִי kifejezés bizonytalanságából adódnak a fordításbeli eltérések. Jelentése: a te alázatod, a te alászállásod, a te helyreigazításod (amit velem szemben gyakorolsz), a te kedveséged (Jeromos). 2Sám 22,36-ban ugyanaz a kifejezés Károli szerint: *kegyelmed*.

³⁴⁷ P. Tillich kifejezése; az *esszenciából az egzisztenciába* való átmenet, jelen esetben: Isten *sekhinában* való történetiesülése mindig „kétértelmű” eseményeket, az ítélet és kegyelem, a megtartás és elvesztés módozatait vonja maga után.

hitvallási oknál fogva, miszerint *Isten a világ Ura*, mindenható *Atya*, mennynek és földnek teremtője és gondviselője, vállalnia kell az összezavarodás kockázatát. Azt, hogy a gonoszság tobzódása, az állati fájdalom és a letaglózó reménytelenség óráiban valaki, kívül vagy belül, vagy mindkét irányból, egyszer csak megszólal: *Hol van ő? Ő, az Isten, hol van most?*

„Az SS-legények két zsidó férfit és egy fiút akasztottak az összeterelt lágerlakók előtt. A férfiak hamar meghaltak, a fiú haláltusája fél órát is eltartott. ‘Hol van az Isten, hol van?’ kérdezte valaki mögöttem. Amikor jó idő múlva a fiú még mindig a kötélén vergődött, ismét hallottam a férfit: ‘Most hol van az Isten?’ Hallottam, amint egy hang azt feleli bennem: ‘Hogy hol? Hát itt... itt lóg ezen a bitón...’”³⁴⁸

A keresztyén teológiai megfontolásokat tekintve, Moltmann a távoli és narcisztikus, önhatalmába zárt isten-képmás teológiai lebontásának útján Luthernek a *Heidelbergi Disputációban*³⁴⁹ kifejtett tételei nyomán indul el. E tételek lényege a *theologia gloriae* és a *theologia crucis* éles szembeállítás, miközben nyilvánvaló lesz, hogy az egyház csakis ez utóbbi fundamentumán maradhat meg annak, amivé rendeltetett. A 19. és 20. tételben Luther azt kérdezi, hogy ki az igazi teológus? Válasza egyértelmű:

„19. Nem az nevezhető méltán teológusnak, aki Isten láthatatlan lényegét az ő teremtett művein keresztül felfogva szemléli (*Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conscipit*). Jól látszik ez azok esetéből, akik ilyen ‘teológusok’ voltak, az apostol mégis bolondoknak nevezi őket (Róm 1,22). Isten láthatatlan lényege az ő ereje, istensége, bölcsessége, igazságossága, jósága és hasonlók. Mindezeknek a megismerése senkit sem tesz bölccsé vagy méltóvá.

20. Hanem az nevezhető méltán teológusnak, aki Istennek látható és a világ felé forduló lényegét – ‘hátát’ – a szenvedésekben és a keresztsben szemlélve fogja fel (*sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspiciat intelligit*). ...Isten azt akarta, hogy akik őt nem tisztelték, mint olyat, aki művei-

³⁴⁸ *Der gekreuzigte Gott*, 262. Moltmann itt Elie Wiesel híres önéletrajzi könyvéből idéz. A szakirodalomnak szinte nincs olyan darabja, mely ne hivatkozna erre az esetre. Magyarul: *Az éjszaka*, 74–75. Az idézet a Moltmann könyvében szereplő szöveg fordítása, nem azonos ezzel a változattal. A történet teológiai elemzéséhez lásd Dorothee Sölle: *Leiden*, 182sk. A szerzőnő szenvedélyesen kérdezi: Hogyan lehet cinizmus nélkül kimondani, hogy ez a fiú most már Istennél van, feltámadt, a mennyben van?

³⁴⁹ Luther ezt az értekezést 1518. április 26-án, az Ágoston-rendi szerzetesek rendfőnökeinek tanácskozásán tartotta.

ben láthatóvá lesz, tiszteljék úgy, mint aki elrejtőzött a szenvedésben (1Kor 1,21). Ily módon senkinek sem hasznos vagy elégséges, hogy Istent az ő dicsőségében és méltóságában megismerje, ha Őt ugyanakkor kicsinységében és keresztjének gyalázatában meg nem ismeri. ... Tehát Krisztusban, mint megfeszítettben van az igazi teológia és Isten megismerése.”³⁵⁰

Így jutottunk vissza ennek az alfejezetnek az elején említett természeti teológiához és annak a kérdésségéhez. Az alulról felfelé irányuló teológia mindenkor a természet csodálatos törvényeiben és rendjében, a történelem hullámveréseiben is körvonalazódnivaló teleologikus mozgásban és dialektikus kibontakozásban valamint az emberi személyiség intuitív bizonyosságaiban kívánta megragadni Isten nyomait, hogy ezek ablakain keresztül őt magát szemlélhesse. Ez a *theologia gloriae* útja, amit az egyházatyákhoz hasonlóan Luther sem vet el teljességgel, ahogyan majd Kálvin sem. Ennek az útnak járhatónak *kellene* lennie az apostol szerint: mégis – az isteni élettől való eltávolodás miatt – az ember számára ez zsákutcának bizonyul.

Érdemes figyelni az idézett tételek ellentétpárjára, melyben élesen elkülönül a dicsőség- illetve a kereszt teológiájának az útja.³⁵¹ Láthatatlan lényegi jegyei, *invisibiliái* miatt tartjuk Istent Istennek. Nem arról van szó, hogy ezek nem lennének valóban Isten attribútumai – de mindezekhez szigorúan egyirányú utcán keresztül juthatunk csak el: a *visibiliák* immár nem a teremtésben – történelemben – lelkiismeretben közvetlenül látható dolgokat jelölik, nem ezek képezik Isten hátát (*posteriora*), hanem Isten cselekvése Krisztus keresztjében és a szenvedésben, az „emberség, gyengeség, balgaság” módozataiban. Luther itt még tovább megy, és egyenesen a *szenvedés ismeretelméleti relevanciájáról* beszél, amikor kijelenti: ha az ember a *maga* keresztjét felveszi és hordozza, akkor azon az úton van, ahol megértheti – és egyedül itt értheti meg – Krisztus keresztje titkát. Isten és ember között létre jön az *analogia doloris* (Kitamori) állapota. A kétféle megismerési mód különbözőségét jól jelzi Luther megfontolt szóhasználata is. A természeti teológiában „megértve szemlélésről” (*intellectus conscipit*), olyan megismerésről van tehát szó, melyben az első lépés a racionális megértésé (noha Luther eleinte a hit megismerő funkcióját is *intellectus*nak nevezte), amit aztán az így megértett dolgok szemlélése követ. A kereszt általi megismerésben viszont Isten maga adja, ha rejtetten is, a szemlélet tárgyát: ezt szemlélve a hit érteni fog (*conspecta intelligit*), az anselmusi *credo ut intelligam* algoritmus szerint.

³⁵⁰ Uo.: 193.196 (Weimari kiadás I. 354, 17kk.).

Az alapkérdés tehát az, hogy *milyen természetű utak* vezethetnek el Istenhez. A fenti megfontolások az ismeretelmélet vonalán mozognak. A morális megközelítés szintjén viszont ugyanilyen közvetítő szerepet szánnak sokan (protestánsok közül is!) a „jó cselekedeteknek”, mégpedig mint saját produktumnak. Amennyiben ez így van, mindkettő egyformán használhatatlan médium az Isten felé történő közvetítésben, hisz az alulról építkező episztemológia és morál, mint magukat ajánló üdv-utak helyett a teológiai gondolkodásnak egy radikális fordulattal ismét vissza kell térnie ahhoz, aki önmagáról mondta: *Én vagyok az út... senki sem mehet az Atyához, csakis én általam* (Jn 14,6). Luther „a *theologia gloriae* elleni harcával a moralizmus és racionalizmus közös gyökerét tárta fel. Althaus joggal mondja, hogy ez a fölfedezés Luther teológiájának legnagyobb mélységei közé tartozik. Vallási spekuláció és cselekedetbeli szentség az ember ugyanazon vágyódásának csupán két különböző kihatása az Istennel való töretlen, egyenes kapcsolattartás utáni vágynak.”³⁵²

Ilyen teológiai háttérből érthető Moltmann tétele: a teizmus is éppúgy, mint az ateizmus a természeti teológia talaján áll; a különbség csak az, hogy míg az egyik Isten jóságát – bölcsességét – hatalmát olvassa ki a természetből, történelemből és az emberi szubjektum intuitív igazságaiból, addig a másikra ugyanebből a háromkötetes világ-enciklopédiából az abszurditás torzképe mered. Megdöbentő Luther kérelmelhetlen józansága, aki szerint a kegyelem nyújtotta *látás* nélkül, csupán a természeti *belátásokra* építve ez utóbbi következtetés sokkal kézenfekvőbb, mint optimista ellenpárja: „Íme, Isten ezt a testi világot a külső dolgokban úgy kormányozza, hogy ha az emberi értelem ítéletére hallgatunk, kénytelenek vagyunk azt mondani: vagy nincs Isten, vagy az Isten igazságtalan.”³⁵³

A keresztyén hit a teizmus-ateizmus alternatívájához képest *tertium genus*; nem marad más hátra, mint annak újbóli felismerése, hogy „Isten istenségét a Fiú szenvedéséből és halálából kell megérteni.”³⁵⁴ A kereszttel szemben viszont a csupaszig hitre vagyunk utalva: ezt jelenti a maga teljes mélységében és képtelenségében a *sola fide*. Itt semmi sem marad Istennek abból a munkájából, mely a Teremtőre és az örök Bölcsességre mutatna. Itt összetörik a teremtéshit, melyből minden pogányság táplálkozott. Ezen a he-

³⁵¹ Vö. Walter von Loewenich: *Theologia crucis. A kereszt teológiája Luthernél*, 16–22.

³⁵² Uo., 18.

³⁵³ G. Ebeling Luther-könyvére hivatkozva idézi Vályi Nagy Ervin: *Isten mindenhatósága és erőtlensége*. In *Minden idők peremén*, 68.

³⁵⁴ *Der gekreuzigte Gott*, 201: „Mit der christlichen Gottesbotschaft vom Kreuz Christi ist in die metaphysische Welt etwas Fremdes und Neues eingedrungen. Denn dieser Glaube muss Gottes Gottheit aus

lyen Isten: nem-Isten. Itt a jogrend megcsúfolása, a gyalázkodók, az ellenség, a halál – a sátán győzedelmeskedik Istennel szemben. Hitünknek ott kell megszületnie, ahol kihull a kezünkől minden adottság. Ennek a hitnek a Semmi talaján kell kisarjadnia, de nem a Semmi, hanem az Ige romolhatatlan magvából (1Pt 1,23!), és a Krisztus keresztje alatt – amennyiben itt azt nyeli el a halál, aki egy az Atyával – ez a hit is úgy kell, hogy nyelje és eméssze a Semmi keserűségét, hogy ahhoz képest a nihilista filozófiák Semmije ártatlan gondolati játéknak bizonyul csupán.³⁵⁵ Számolni kell tehát azzal, hogy:

„Istent megismerni annyi, mint Istent elszenvedni. Istent a Megfeszített keresztjében felismerni – ez egy megfeszítő felismerés: mindent széttör, amihez tarthatná magát az ember, vagy amire építhetne, a cselekedeteket éppúgy, mint a valóság ismeretét, miközben ezáltal tesz szabaddá. Az ‘istenismeret mennybe-menetele’ a magunk ‘pokolra szállásában’, mindkettő pedig a Krisztus ismeretében megy végbe.”³⁵⁶

Ha a természeti adottságokban a hit észre is veszi Isten *kezeit*, a kereszten viszont *Ő a szívét* mutatja meg.³⁵⁷ De mit jelent a kereszt eseménye Isten *személyére* nézve?

II. 2.3. Isten a keresztben – Krisztus keresztje Istenben – Az ember és a történelem keresztje Istenben

Ahhoz, hogy ez a kérdés megválaszolható legyen, nem elég általánosságban azt kérdeznünk, hogy „kicsoda Isten“, hisz ez a fajta kérdésfelvetés azt sugallja, hogy létezik egy olyan Isten, aki felé a természetes megismerés ösvényén egy ideig mindenképpen haladhatunk. Róla szólnak a hagyományos dogmatikák a *De Deo uno* címszó alatt. Amikor azonban kimerülnek az emberi megismerés erőforrásai, akkor nem csupán a megismerés eszköze vált – egyszerűen szólva – az értelemről a hitbe, hanem mintegy új célt lát maga előtt: ő immár az az Isten, akiről a *De Deo triuno* című fejezetek a Szentírásban adott kijelentés alapján szólnak. Moltmann elveti ezt a megkülönböztetést,³⁵⁸ éppúgy, mint a kijelentés körén belül azt a másik gyakorlatot is, mely a kappadókiai atyáktól kezdve egészen Karl Barthig – az ortodox tanítás részeként – elkülöníthetőnek vélte az *immanens Szentháromságot* (Isten „an sich“, „önmagában“, azaz a magánvaló

dem Ereignis des Leidens und des Todes des Gottessohnes verstehen und damit die Seinsordnungen des metaphysischen Denkens und die Werttafeln des religiösen Fühlens fundamental verändern.“

³⁵⁵ I. m., 38; H. J. Iwand: *Christologievorlesung*.

³⁵⁶ I. m., 197.

³⁵⁷ Uo.

³⁵⁸ I. m., 226.

módján) az *üdvökonómiai Szentháromságtól* (Isten a világ felé fordulás létmódjában). Ezek a megkülönböztetések egyfelől alkalmasak arra, hogy Isten szuverenitását hangsúlyozzák, és az Ő világtól való függetlenségének létmódjában is birtokolt önelégséges tökéletességét (*aseitását*) teológiailag biztosítsák – annak a fönntartását tehát, hogy Isten nem függvénye a világnak.

Másfelől viszont gyengítették a keresztyén teológián belül annak a határozottságát és eltökéltségét, hogy ez a teológia első vonásától az utolsóig nem akar másról tudni, mint Jézus Krisztusról, a megfeszítetttről, akit az Atya „érettünk“ adott és támasztott fel a Szentlélek erejében – arról az Istenről tehát, aki a teremtésben és megváltásban *kizárólag, mint a világ felé forduló valóság* (tökéletesség, szeretet) szemlélhető. A megkülönböztetés elvileg, közvetlenül, azonnali, deklaratív módon kívánja hangsúlyozni Isten és a reá néző hit abszolút és univerzális jellegét, míg annak elutasítása magának a partikulárisnak vállalja és hiszi az egyetemességét. Szerzőnk Karl Rahner³⁵⁹ sommás axiómáihoz tartja magát, melyek értelmében: 1. A Szentháromság maga Isten lényege, és Isten lényege a Szentháromság. 2. Az ökonómiai Szentháromság azonos az immanens Szentháromsággal, és az immanens Szentháromság maga az ökonómiai Szentháromság. Ha tehát a keresztyén teológiában Istenről semmilyen más módon nem beszélhetünk, csak is, mint Szentháromságról, csatlakozva az erre vonatkozó tanbeli hagyományhoz a patrisztika korától³⁶⁰ napjainkig, akkor óhatatlanul szembesülnünk kell a kérdéssel: *Hogyan kell Istent megérteni a Krisztus keresztségének eseményében?* Annak abszolút feltételeként, hogy megérthessük az ‘emberarcú’ Istent, a megfeszített Istent, az mutatkozik, hogy róla úgy gondolkozzunk, hogy – Augustinus szavai szerint – maga *a Háromság az egy Isten*.

Ennek azonban felmérhetetlen következménye van – mely a teológiában Moltmann munkásságáig alig nyert polgárjogot – Isten és a világ, Isten és a teremtmény szenvedése közötti viszony elgondolására nézve. Mert a végeérhetetlen emberi szenvedéstörténekek nevében tiltakozó ateizmus céltáblája tulajdonképpen nem ez az Isten, hanem sokkal inkább egy általános vallásos monoteizmus fáraó-istene. Miért kell ezt hangsúlyozni és

³⁵⁹ I. m., 227. K Rahner: *De trinitate IV*. Uo.: „Gott verhält sich zu uns dreifältig, und eben dieses dreifältige (freie und ungeschuldete) Verhalten zu uns ist nicht nur Abbild oder eine Analogie zur inneren Trinität, sondern ist diese selbst, wenn auch als frei und gnadenhaft mitgeteilte.“

³⁶⁰ Aurelius Augustinus: *A Szentháromságról*, 488: „A Szentháromságban, aki összehasonlíthatatlanul minden teremtmény fölött áll, olyan nagy az elválaszthatatlanság, hogy míg három embert nem mondhatunk egy embernek, addig őt mindenképpen egy Istennek kell mondani, és az is. Igazában nem is egy Istenben van a Háromság, hanem *a Háromság az egy Isten*. Azután az ember, mint képmás, akiben megtalálható a hármasság, egy személy, a Szentháromság ellenben három személy: a Fiúnak az Atyja, az Atyának a Fia, és az Atya és Fiú Lelke.” Kiemelés tőlem – V.S.B.

miért szükséges ezt az egész problematikát a Szentháromság összefüggésébe helyezni? És egy olyan rég bevett ortodox dogmatikumot, mint a Szentháromságról szóló tanítás, miért szükséges ismételt hangsúlyozni? Nem nyitott ajtókat dönget itt a teológus? Moltmann szerint nem, mégpedig azért, mert – különösen a racionalisztikusabb protestáns teológiai beszédmódban – a Szentháromságról szóló tanítás kissé mindig az emberi spekulációnak teret nyitó konstrukciónak hatott. Ennek elhárításaként értették sokszor Melanchthon híres tételét, aki szerint Krisztust megismerni annyi, mint jótéteményeit, azaz azt a „lelki profitot”, hasznot megismerni, amit Ő a hívő ember számára jelent (*Christum cognoscere beneficia eius cognoscere*). Tételét retorikus kérdéssel folytatja a reformátor: „Vajon Pál a Római levélben, melyben a keresztyén hit összefoglalását adja, filozófál-e a Szentháromság titkáról, a testet öltés módjáról, vagy az aktív és passzív teremtés kérdéseiről? Az apostol a törvényt, a bűnt és a kegyelmet helyezi a középpontba.”³⁶¹

A reformátorok még a hit haszna után kérdezve és a kijelentésre figyelés józanságával óvtak a különböző hittételek spekulatív túlmagyarázásától, a felvilágosodás gondolkodói számára viszont a hittétel immár nem az, amit hinni kell, hanem az olyan gyakorlati-morális értelemben hasznos és célszerű cselekvésmódok magunkévá tétele, amelyek egyébként a racionális megközelítés számára bizonyíthatatlanok – csak ilyen értelemben elhinni valók tehát. Immanuel Kant ezt a megközelítést a Szentháromság dogmájára alkalmazva, kimondja az ítéletet: „A Szentháromság-tanból, szigorúan véve, semmilyen gyakorlati dolog nem következik, még akkor sem, ha valaki megérteni véli azt; mennyivel kevésbé, ha világossá válik, hogy az túlhaladja minden elképzelésünket.”³⁶²

Schleiermacher pedig a Szentháromság-dogmára vonatkozóan leszögezi: „Mivel ez a hit senkit sem tesz sem jobb, sem bölcsőbb emberré, nem lehet a vallás része.”³⁶³

³⁶¹ *Der gekreuzigte Gott*, 224. Melanchton: *Loci Communes*. 1521, 7: „Die Geheimnisse der Gottheit beten wir an. Das ist richtiger, als dass wir sie erforschen. ...Der allgütige Gott hat seinen Sohn in das Gewand unseres Fleisches gehüllt, um uns vor der Anschauung seiner göttlichen Majestät zur Betrachtung der Natur unseres Fleisches und gerade unserer Gebrechlichkeit hinzuleiten. ...demnach besteht kein Grund dafür, viele Mühe zu verwenden auf das Verständnis der allertiefsten Fragen, wie Gott, die Einheit seines Wesens, die Dreifaltigkeit, das Geheimnis der Schöpfung, die Art der Menschwerdung. ...Christus erkennen heißt ja, seine Wohltaten erkennen, nicht, wie man sonst lehre, seine Naturen, die Arten seine Menschwerdung anschauen. ...Philosophierte Paulus etwa in dem Brief an die Römer, in welchem er eine Zusammenfassung der christlichen Lehre gibt, über die Geheimnisse der Dreifaltigkeit, über die Art der Menschwerdung, über die aktive und passive Schöpfung? Der Apostel stellt Gesetz, Sünde und Gnade in den Mittelpunkt.”

³⁶² I. m., 225. I. Kant: *Streit der Fakultäten*.

³⁶³ Uo.

Moltmann viszont a spekulációnak a veszélyét sokkal inkább abban látja, ha a hagyományos Isten-attribútumoktól kiindulva valamilyen általános értelemben elmélkedünk az „isten természetről és lényegről”, ahelyett hogy felismernénk a kereszt egyértelmű teológiai tanítását: *Isten lényege azonos Krisztus emberi történetével*. A Szentháromság-tan pedig éppen itt gyökerezik, nem is annyira az Újszövetségben a későbbi kifejtések csíráiként felbukkanó trinitás-formulákban, hanem abban a meggyőződésben, hogy a kereszt-eseményben az Atya adja oda a Fiút a Szentlélek által. Éppen ezért:

„A keresztény teológia nem értelmezheti Jézus halálát egy metafizikai vagy morális istenfogalom keretei között. Amennyiben így járna el, egyáltalán nem lehetne teológiailag értelmezni a Jézus halálát. A hitnek sokkal inkább fordítva, ‘Isten istenségét kell ennek a halálnak az eseményéből megértenie.’ Éppen ezért a kereszténységet nem értelmezhetjük többé úgy, mint ‘monoteisztikus hitformát’. A keresztény hit nem ‘radikális monoteizmus’. A keresztény teológia, mint keresztteológia a filozófiai és politikai monoteizmustól való megszabadulást és azok kritikáját jelenti. Isten nem szenvedhet, Isten nem halhat meg, mondja a teizmus, hogy benne menedéket találjon a szenvedő és a halandó. A keresztény hit viszont azt állítja, hogy Isten szenvedett Jézus szenvedésében, Isten meghalt Krisztus keresztyén, azért hogy éljünk, és jövőjében feltámadjunk.”³⁶⁴

Isten nem tekinthető többé úgy, mint aki a maga monoteisztikus zártságában megköveteli és elfogadja egy tőle különböző személy áldozatát, miközben őt magát nem érinti ez az esemény. Ha ez így lenne, jogos volna Istent érzéketlen despotának tekinteni és fellázadni ellene. A Szentháromság-Istenben hinni viszont ebben az összefüggésben éppen azt jelenti, hogy Isten, amikor „egyszülött Fiának nem kedvezett, hanem őt mindannyiunkért odaadta” (Róm 8,31.32), akkor önmagát éppúgy nem kímélte: Isten cselekvőként (*Isten Krisztus keresztyénben*) és szenvedőként (*Krisztus keresztyén Istenben*) egyaránt részese a nagypénteki eseménynek. Anélkül, hogy patripassziánus vagy theopaszkhitista értelemben beszélhetnénk Isten haláláról,³⁶⁵ fönn kell tartani a hagyományos tanítás azon kijelentését, miszerint az Atya és Fiú között a keresztyén nem csu-

³⁶⁴ I. m., 201.

³⁶⁵ Ezt a patrisztikus korban a személyek összemosása miatt megfontoltan utasították el, hisz így többé nem lehetett volna Istenről, mint szeretet-viszonyról beszélni; továbbá a gnosztikus gondolatától

pán akarat-egységről, hanem lényegi egységről, valóságos *homoousiáról* kell beszélni. Ennek következtében:

„Az ‘Én Istenem, miért hagytál el engem?’ kiáltásban nem csupán Jézus személyes egzisztenciája forog kockán, hanem még hangsúlyosabban teológiai értelemben vett egzisztenciája, Isten országának egész hirdetése. Ezért elhagyatottságában Istennek az az istensége és az Atyának az az atyasága is kérdésessé válik, amit Jézus az emberekhez közel hozott. Ha ezt így tekintjük, akkor *a kereszten nem csupán Jézus agonizál, hanem az Atya is*, akinek ő élt, és akiről beszélt. ... Némiképp sarkítva, így is fogalmazhatnánk: Jézusnak a 22. zsoltár szavai szerinti kiáltásában nem csupán arról van szó, hogy ‘Én Istenem, miért hagytál el engem?’, hanem ugyanakkor ez is benne van: ‘Én Istenem, miért hagytál el *magadat?*’ ...A Fiú elhagyatottságában az Atya is elhagyja önmagát. A Fiú odaadásában az Atya is odaadja önmagát, noha másképpen. Mert Jézus elhagyatottságában elszenvedti a meghalást, de nem magát a halált, mert a halált már nem lehet elszenvedni, hisz az elszenvedés még életet feltételez. Az Atya azonban, aki őt elhagyja és odaadja, elszenvedti Fia halálát a szeretet végtelen fájdalmában. ... A Fiú, éppen, mert szeret, az Atyától való elhagyatottságát szenvedti meghalásában. Az Atya, éppen, mert szeret, a Fiú halálának a fájdalmát szenvedti el. Ami az Atya és Fiú közötti történésből kicsap, azt az Atya és Fiú önodaadásának a Lelkeként kell megértenünk, mint azt a Lelket, aki az elhagyott embert szeretetébe vonja, és mint azt a Lelket, aki megeleveníti a holtakat.”³⁶⁶

De hogyan juthat oda a keresztyén teológia, hogy „Isten agonizálásáról” beszéljen, ha egyszer elfogadjuk az isteni változhatatlanság tételét? (Semmi köze ennek az „agóniának” a hatvanas évek divatos Isten-halott teológiájához³⁶⁷, mely kevésbé teológiaként,

való elhatárolódás végett: Isten folyamatosan „lesz”, önmagát konstituálva teremődik a világ történelmi folyamatában; végül szotériológiai megfontolásból: a halandó a halhatatlanból részesül.

³⁶⁶ I. m., 144, 230, 232. Kiemelés tőlem – V. S. B.

³⁶⁷ I. m., 186. K. Rahner: *Sacramentum Mundi II*, 1968, 951: „Nicht um eine oberflächlich-modischen ‚Gott-ist-tot-Theologie‘ Vorschub zu leisten, sondern von der Sache her ist in einer Christologie von heute der Tod Jesu nicht nur in seiner Heilswirkung (Erlösung), sondern in sich selbst genauer zu denken ... Wenn man sagt, der fleischgewordene Logos sei ‚bloß‘ in seiner menschlichen Wirklichkeit gestorben, und dies stillschweigend dahin versteht, dass dieser Tod also Gott nicht berühre, dann hat man nur die halbe Wahrheit gesagt und die eigentlich christliche Wahrheit ausgelassen. Der ‚unwandelbare Gott‘ hat zwar ‚an sich selbst‘ kein Schicksal und so keinen Tod, aber er selbst (und nicht nur das andere) hat am anderen durch die Inkarnation ein Schicksal ... So sagt eben dieser Tod (wie die Menschheit Christi) Gott aus, wie er ist und uns gegenüber sein wollte in einem freien Entschluss, ewig gültig bleibt. Dieser Tod Gottes in seinem Sein und Werden am anderen der Welt muss dann offenbar zum Gesetz der

sokkal inkább kor- és kórtünetként, szekularizációs-kulturális védjegyként funkcionált.) Ehhez a tételhez való kora keresztyén ragaszkodás Krisztus két természetéről szóló tanításban mutatkozott meg a legpregnánsabban. A hagyományos krisztológiának ez a toposza a kezdetektől fogva Kálvin teológiáján keresztül a XX. század teológiai gondolkodásáig némileg a doketizmus közelében maradt. A patrisztikus korban nem merték felvállalni azt a tanítást, mely Krisztusnak a kereszten felhangzó elhagyatottság-kiáltását az ő egész istenemberi személyére alkalmazta volna. Ezen a ponton dominált a két természet nem csupán megkülönböztetésének, hanem elválasztásának az elve: valóságosan csak Krisztus emberi természete szenvedett. Az ógyházi krisztológia állította ugyan, hogy „a Szentháromság egyik személye szenvedett a testben”, de ezt, noha nem nyilvánították eretnekségnek, mint a patripaszianizmust, mégis mint theopaszkhitista formulát elvetették. Alexandriai Kürillosz³⁶⁸, aki a két természet különbözőségét hangsúlyozókkal szemben leginkább ragaszkodott Krisztus személyi egységének az állításához, maga sem tudta az itt jelentkező szakadékot áthidalni. Tanítása értelmében, aki az állítja, hogy Krisztust itt legyőzte a félelem és a gyengeség, az megtagadja tőle a hitvallást, hogy ő Isten. Szerinte sokkal inkább úgy kell érteni, hogy Krisztus elhagyatottság-kiáltása a kereszten nem a maga-, hanem az általános emberi természet nevében hangzott el, hisz őbenne ez vettetett alá a romlásnak, nem pedig az ő teljes személye. Az Atyát itt nem önmagáért hívja, hanem érettünk.

Ennek a gondolatmenetnek és a hasonló megfontolásoknak, mely Isten, illetve az isteni természet szenvedésmentességének a fönntartásához ragaszkodik, nyilvánvalóan szoteriológiai értelmű alapja van: a megváltás Athanasius szerint azt jelenti, hogy Isten emberré lett, hogy mi istenivé legyünk, hogy belőle magából és az Ő életéből részesüljünk. A bűnös részesül a szentből, a múlandó a múlhatatlanból, a változásnak alávetett a változhatatlanból, a szenvedő abból, aki semmilyen külső kényszer miatt nem szenvedhet, a halandó pedig a Halhatatlan halhatatlanságából. Ez a megváltás-koncepció lehetetlenné tette az isteni szenvedésmentesség gondolatának a feladását. Ugyanakkor a két természet megkülönböztetése arra is szolgált, hogy fogalmilag rögzített gátat jelentsen a monofizita krisztológia szoteriológiai kísértésével szemben, ami az emberi természetnek

Geschichte des neuen und ewigen Bundes gehören, den wir zu leben haben. Wir haben das Schicksal Gottes an der Welt zu teilen. Nicht indem wir in modischer Gottlosigkeit erklären, Gott sei nicht oder wir hätten mit ihm nichts zu tun, sondern indem unser 'Haben' Gottes immer wieder durch die Gottverlassenheit (Mt 27, 47; Mk 15,34) des Todes, in dem Gott allein radikal uns entgegentritt, darum hindurchgeht, weil Gott sich selbst in Liebe und als die Liebe preisgegeben hat und dies in seinem Tod real wird und zur Erscheinung kommt. Der Tod Jesu gehört zur Selbstaussage Gottes.”

³⁶⁸ 411-444 között Alexandria pátriárkája. Vö. Henry Chadwick: *A korai egyház*, 182–187.

az istenivel való eggyé olvadásának, megistenülésének – θεϊόσις – gondolatához vezetett. Emellett pedig a fent jelzett, gnosztikus értelemben vett, *kényszerűségből szenvedő* istentől is el kellett határolódnia, aki alábukott *Sophiaként* úgy keveredik bele a történelem menetébe, és győzi le mindegyre az őt fogva tartó negativitást-sötétséget, hogy közben – egyre inkább kitöltve saját létének hiányát – folyamatosan alakul és „teremtődik”.³⁶⁹ Az ilyen értelmű változásnak alávetett Isten, valóban nem Isten.

De vajon kizárólag csak az Athanasius-féle fogalmak szerint gondolható el a megváltás? Az anselmusi, nyugatot átható jogi modell például egészen más értelmezési keretben mozog. És vajon Isten *minden más értelemben* is változhatatlan, olyan tehát, akit nem érint a világ és benne az emberi élet zajlása? Moltmann erre a kérdésre – Isten és a világ túlságos elkülönítésének, vagy pedig túl szoros összekapcsolásának szellemtörténeti lüktetésében az egyensúlyt keresve: mindkettő végzetes következményekkel jár, lásd a deizmust, vagy Hegel abszolút szellemét – határozott *nemmel* felel. A változás – mondja – csupán összehasonlító kifejezés (*Vergleichsaussage*). Isten *olymódon* valóban nem változik, mint az ember. Isten valóban nem szenved el semmilyen külső kényszerítést a nem-isteni részéről. De ez nem jelenti azt, hogy teljes szabadságában nem *reagálna* a világ dolgaira, hogy csak kizárólag *okozná* azokat. Isten abszolút szuverén módon szabad arra, hogy magát változni engedje, hogy az ember iránti szabad szeretetében, annak megváltása és üdvössége érdekében kitegye magát saját teremtett világa törvényeinek, a szenvedésnek és halálnak. Az *Ő* szenvedése nem passzív, kényszerű szenvedés, hanem

„aktív szenvedés, a szeretet szenvedése, melyben önkéntesen feltárulkozik a hozzá képest *másnak* az irányából érkező hatások előtt. ... Aki képes a szeretetre az a szenvedésre is képes, mert megnyílik az előtt a szenvedés előtt, melyet a szeretet okoz, és amelynek – szeretete révén – mégis fölötte marad. Isten azon szenvedésének a jogos tagadása, mely szenvedés a Lét hiányából származna, nem vezethet azon szenvedésre való képességének az elutasításához, mely éppen a Lét teljességéből fakad.”³⁷⁰

³⁶⁹ Vö. Peter Koslowski: *Der leidende Gott*. In Willi Oelmüller: *Leiden*, 51–57. Uő: *Theodizee als spekulative Onto-Theologie. Die tragische Theodizee des Gnostizismus*. In Willi Oelmüller: *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, 263–308, 266: „Der Gedanke, dass Gott im werden ist, führt zu einem tragischen Weltbild, wie umgekehrt das tragische Weltbild die Idee des Werdenden Gottes oder werdender Absoluten erfordert. Wenn Gott ein werdender Gott ist, ist das Werden das höchste Prinzip der Welt, da auch Gott dem Werden unterworfen ist. Gott ist Herr und zugleich nicht Herr des Prozesses.”

³⁷⁰ *Der gekreuzigte Gott*, 217.

Miközben a reformáció helvét ága – noha vallotta a *communicatio idiomatum* elvét – inkább ragaszkodott a két természet megkülönböztetéséhez (Zwingli szerint az inkarnáció érintetlenül hagyja az isteni természetet), magára vonva annak gyanúját, hogy ez esetben tulajdonképpen csak *communicatio idiomatum verbalis*ról van szó, addig a lutheri vonal sokkal inkább hangsúlyozta Krisztus személyi egységét, így a Szentháromság teljes második személyének – Krisztus perszonális központjának számító isteni természetet beleértve – szenvedését és halálát is. Ebben az esetben ezért beszéltek inkább *communicatio idiomatum realis*ról. Luther ezzel a tannal kívánta lebontani a két természet megkülönböztetéséből adódó akadályokat, melyek megnehezítették, hogy Isten jelenléte Krisztus halálában elgondolható legyen, mígnem a Fiú valóságára nézve eljut a paradox végkövetkeztetésig, mely szerint Ő az az ember, aki a világot teremtette és az az Isten, aki szenvedett, meghalt és eltemetett:

„*Vere dicitur: Iste homo creavit mundum et deus iste est passus, mortuus, sepultus etc.* ... Isten a maga természete szerint nem halhat meg. Amennyiben viszont Isten és ember együtt van egy személyben, joggal beszélhetünk istenhalálról (Gottestod), amikor az az ember hal meg, akivel Isten egy test (ein Ding) és egy személy”.³⁷¹

Mindazáltal Luther krisztológiája megmarad a klasszikus két természet tanának a határain belül, és noha a *communicatio idiomatum* gondolatában döntő lépést tett annak radikális újragondolása felé, teológiájában még nem jelenik meg annak a gondolatnak a rendszeres kifejtése, mely szerint a kereszt nem csupán az istenemberi természet, hanem a teljes Szentháromság eseménye.

Moltmann ezen a ponton lép túl reformátor mesterén a következő gondolatokban tükröződő szemlélettel:

„A Szentháromság tartalmi princípiuma Krisztus keresztje. A kereszt ismeretének formális princípiuma pedig a Szentháromság.” „*A kereszt Isten hármasegy lényének közepette áll*, elválasztja és összekapcsolja a személyeket, ugyanakkor konkrét módon mutatja fel őket. ... Aki Szentháromságot mond, az Krisztus keresztjéről beszél, nem pedig mennyei talányokról spekulál. ... Tanácsos lenne elhagyni az ‘Isten’ fogalmat, hogy az a valóság, mely méltán nevezhető Istennek, a Fiú, az Atya és a Lélek kapcsolatát jelentse.” „A hit az elhagyó Atya és az elhagyott Fiú történelmi eseményét a keresztben, a szerető Atya és a szeretett

Fiú között az életteremtő szeretet Lelkében megvalósuló eszkatológikus eseményként érti.”³⁷²

Isten tehát cselekvőként (Egyszülöttének nem kedvezett, adta, bűnné tette érettünk), egyszersmind szabad, aktív szenvedőként van jelen Krisztus keresztjében, mely „lényének közepette áll” és mint akinek ereje – éppen úgy, mint Pálban, 2Kor 12,9 – erőtlenség által ér célhoz.

„A szabadság Istene, a valóságos Isten nem a világban és a világtörténelemben tükröződő hatalmában és dicsőségében ismerhető fel, hanem erőtlensége és halála által, a Krisztus keresztjének szégyenfáján. A szabadság Istenét, az emberarcú Istent nem képviselheti többé semmiféle istenképű politikai uralkodó. Ha a Megfeszített az Isten Fia, akkor többé nem lehet az semmilyen fáraó vagy cézár.” „Isten feltétel nélküli szeretet, mert az ember vele szembeni ellenállásának a fájdalmát magára veszi ahelyett, hogy ezt az ellenállást haragjában megsemmisítené. Isten hagyja, hogy elnyomják. Isten szenved, Isten hagyja magát megfeszíteni, és meg is feszítik, betöltve így feltétel nélküli, reménykedő szeretetét. ... Szenvédeése éppen így mutatkozik erősebbnek a gyűlöletnél. Az ő ereje ebben az erőtlenségben hatalmas.”³⁷³

A hatalom minden emberi elgondolásával ellentétes, Krisztus keresztjének erőtlenségében csúcsosodó isteni erő megmutatása már az inkarnációban kezdetét veszi. Aki a testet öltésről beszél, az keresztről beszél, jelenti ki Hans Urs von Balthasar, csatlakozva az általa idézett Nüsszai Gergely megállapításához: „Az a tény, hogy a mindenható természet képes volt alászállni az ember alacsony sorsába, hatalma megmutatkozásának sokkal nyilvánvalóbb jele, mint csodái nagysága. ... Isten alászállása hatalmának egy

³⁷¹ I. m., 220. Luther: WA. 39, II, 93 kk., és I.m. 221–22: WA 50, 590, 19.

³⁷² I. m., 228. 192, kiemelés tőlem – V.S.B. 232.

³⁷³ I. m., 182. 235. Vö. i. m., 191. P. Althaus: Art. *Kenosis*, RGG, 1244–1246: „Die Christologie muss vom Kreuz her denken: in der völligen Ohnmacht, in der Todesnot des Gekreuzigten, aus der man keine 'göttliche Natur' heraushalten darf, waltet die volle unverminderte Gottheit Gottes. Was Paulus als Wort des Herrn für sein eigenes Leben vernahm ('Meine Kraft ist in der Schwachheit mächtig', 2. Kor.12, 9), das erkennen wir im Glauben an Jesus Christus als ein Gesetz des Lebens Gottes selbst. An dieser Erkenntnis zerbricht freilich die alte Fassung der Unveränderlichkeit Gottes. Die Christologie muss damit erst machen, dass Gott selbst in dem Sohne wirklich in das Leiden eintritt und eben darin ganz Gott ist und bleibt. Dieses Gotteswunder kann man nicht durch eine Theorie rationalisieren wollen, die Gott nur soweit in Jesus Christus gegenwärtig und wirksam sein lässt, als es die Grenzen des Menschlichen nach unsern Begriffen nicht sprengt. Aber ebenso wenig darf man die Gottheit ontologisch in dem Menschsein Christi direkt aufzuweisen unternehmen. Die Gottheit ist unter der Menschheit verborgen da, nur dem Glauben offenbar, aber nicht anzuschauen, daher jenseits jeder Möglichkeit einer Theorie. Dass es so steht, dass Gott in die Verborgenheit seiner Gottheit unter der Menschlichkeit eingeht, das ist Kenosis.”

bizonyos túlcordulását jelenti, mellyel szemben nem jelent akadályt az, ami természetével ellentétesnek látszik. ... A nagyság az alacsonyságban mutatkozik meg, anélkül azonban, hogy ez lealacsonyítaná amazt.”³⁷⁴

Isten tehát Krisztus inkarnációjában és keresztyében különösképpen megnyílik a szenvedés előtt, a szenvedés számára, nem menekül attól, és nem is marad meg a szenvedés arénájában szenvtelen nézőnek, aki egy távoli, jól biztosított fedezékből rezzenés-telen arccal figyeli a porondon élet és halál véres játékát. A mai ember sürgető kérdése viszont nem az, hogy miként volt jelen Isten a Krisztus szenvedésében, hanem hogy „hol marad Isten az én szenvedésemben?” Ha egyáltalán szembenéz a „miért hagyta el Krisztust az Atya?” kérdéssel, hajlik arra, hogy ezt teológiai-intellektuális problémának érezze a maga egzisztenciális szenvedéséhez képest, ahhoz a saját kétségbeesett kérdéséhez képest, hogy „én Istenem, miért hagyta el *engem?*”. Ha Krisztus keresztyében úgy mutatkozik meg Isten, mint akinek a lénye nem veti ki magából a fájdalmat és halált, hanem ellenkezőleg Ő maga hordozza, hogy így végtelen szeretet-hatalma elnyelje, legyőzze azt, akkor mindaz, ami Krisztusban történt, nem valamilyen elszigetelt esemény, hanem ellenkezőleg: „a világért”, „érettünk” történt. Ez azt jelenti, hogy Isten ugyanúgy megnyílik minden egyes ember fájdalma, a történelem minden nyilvános vagy titkos iszonyata előtt, hogy annak terhét magára vegye, annak mérgét magába igya, hogy mindenható életével legyőzve annak pusztító erejét meggyógyítsa azt. Ez a szenvedés előtti isteni megnyílás³⁷⁵ mutatkozik meg Istennek választott népe nyomorúságaival való közösségében. Ugyanígy az újszövetség népét ért gyalázkodások és üldöztetések újabb korbácsütések a Krisztus testén: *Saul, Saul, miért üldözöl engem?*³⁷⁶

De vajon ezek az utalások nem arra mutatnak-e, hogy Isten csak az „Ő gyermekei”, hitben hozzá kapcsolódók és az ő nevét segítségül hívók szenvedéseit veszi magára? A teremtés jogán minden ember kivétel nélkül az Ő gyermeke (ezt itt nem szabad félreérteni oly módon, mintha máris fölösleges volna a Krisztusban nyert gyermekség – itt *nem* erről van szó!), aki után az Atya a maga végtelen szeretetével vágyakozik. Isten semmit sem parancsol nekünk, embereknek, amit előbb Ő maga ne tett volna meg. Jézus mielőtt szolgálatra hív, megmossa tanítványai lábát. Aki tehát azt parancsolja, hogy „sírjatok a sírókkal” – és anélkül parancsolja ezt, hogy a sírók körét faji, nemi, műveltségbeli, val-

³⁷⁴ I. m., 190.

³⁷⁵ „Aki értem megnyíltál, rejsz el, ó örök köszál” kérése a teljes Szentháromság Istenre vonatkozik.

³⁷⁶ ApCsel 26,14.

lási vagy kegyességi mértékek szerint szűkíteni –, az maga már annak előtte együtt sírt velük.

Mindenképpen szükséges, hogy a keresztteológia beszédmódja ne mossa egybe, hanem különböztesse meg a szenvedés típusait hátterük és motivációik szerint. Moltmann négy ilyen szenvedés-síkról beszél: az apostoli engedelmesség szenvedése, mely a bálványok világának való ellentmondásból fakad; a mártíroké, akik a Megfeszített uralmát letaglózott testükben felmutatják; a szeretet szenvedése a megalázottak állapota miatt; végül a Róm 8,18 értelmében a teremtmény, a bűn miatt szolgává lett kreatúra, az istentelen világ nyögéséről és apokaliptikus sóhajáról szól.³⁷⁷ Ehhez járul még a teremtmény végességéből fakadó megannyi szenvedés, az ismeret korlátozottságától kezdve az ember biológiai felépítéséből adódó fájdalom-érzeten keresztül a halál szükségszerűségéig, melyek nem kapcsolhatók közvetlenül az emberi szabadság helytelen használatához, a bűnhöz. Végül (noha korántsem teljes ez a felsorolás), ott van az ember elvetettség-elátkozottság érzete, amikor Jóbbal és a kereszt Krisztusával együtt úgy érzi, hogy őt is elhagyta az Isten, vagy éppen ellenségévé lett.³⁷⁸

Az elfogadás tekintetében azonban Isten különbség nélkül magára veszi a szenvedés valamennyi formáját, legyen az fizikai, morális vagy metafizikai természetű, legyen az elkülöníthető vagy a lélek és a történelem szövődményei szerint immár mindörökre kibogozhatatlan, valakinek-valaminek a számlájára írható vagy nem írható, kimondott, kimondatlan vagy kimondhatatlan gyötrelem. Hisz a Lélek is kimondhatatlan fohászzkodásokkal segít minden mi erőtlenségünkön.³⁷⁹ Krisztus szenvedése mintegy helyet készít Istenben a világ minden szenvedésének befogadására, az ő szenvedése a föld szenvedésének Istenbe vezető csatornája, mert

„amennyiben a Szentháromságot a Szeretetnek Krisztus szenvedésében és halálában megmutatkozó történeteként fogjuk föl, márpedig a hitnek ezt kell tennie, akkor a Szentháromság nem egy önmagába zárult kör a mennyben, hanem az ember számára nyitott eszkatológiai folyamat a földön, mely a Krisztus keresztjéből indul ki.”³⁸⁰

A Szentháromság Istennek éppen ez a megértése teszi lehetővé, hogy az emberi történelmet és a világot maradéktalanul Őbenne szemléljük. Amennyiben Istent a történe-

³⁷⁷ *Der gekreuzigte Gott*, 66.

³⁷⁸ I. m., 265.

³⁷⁹ Róm 8,26.

³⁸⁰ *Der gekreuzigte Gott*, 235.

leben keressük, ez mindig teizmushoz és ateizmushoz vezet. A történelmet Istenben látni viszont túlmutat ezen az aporián és az új teremtés felé távlatot. „Isten karja a keresztre feszülve kitarul, hogy átfogja a földkerekség határait”, mondja Jeruzsálemi Kürillosz. Ez egy jelképes kifejezés. Arra hív, hogy az egész földkerekséget, szenvedéstörténetét és reményeit a Megfeszített kitért karjában, tehát Istenben értsük meg”.³⁸¹ De nem csupán szubjektív megértésről, a hívő ember speciális látószögéről van itt szó, mely – akár gnosztikus módra – elgondol magának egy szenvedő Istent, hanem a római százados lándzsája nyomán a vízíg és véríg konkrétta lett isteni azonosulásról, mely nem csupán szolidáris, hanem a gyötrelmet és gyötrődöt magába fogadó, gyógyító szenvedés, mely alapja és kezese annak, hogy igaz legyen a hitvallás: „az Ő sebeiben gyógyultunk meg”.³⁸²

„Istennek Jézus golgotai kereszthalálában konkrétta lett története magában hordja az emberi történelem minden mélységét és szakadékát és éppen ezért lehet ‘a történelem történelmeként’ felfogni. Minden emberi történelem, bármennyire is meghatározza azt a bűn és a halál, felvétel Istennek ebbe a történetébe, tehát a Szentháromságba, és beletagolódott ‘Isten történetének’ a jövődjébe. Nincsen szenvedés, mely Istennek ebben a történetében ne Isten szenvedése, nincs halál, mely a Golgota történetében ne Isten halála lenne. ... A történelmet Istenben elgondolni annyi, mint az emberi létezést úgy tekinteni, mint részvételt Krisztus szenvedésében és halálában, mégpedig a teljes emberi létezést, minden önellentmondásával és szörnyűségével együtt.”³⁸³

³⁸¹ I. m., 192.

³⁸² Ézs 53,5. Moltmann *Az élet forrása* c. könyvében kifejti, hogy hogyan is történik mindez, 81: „Erőtlenységünket ő vette el, és betegségeinket ő hordozta.” Jézus gyógyító ereje nem a betegségek feletti hatalmában rejlik, hanem szenvedőképességében, hordozó erejében. Ugyanis azzal gyógyít minket, hogy ő hordozza betegségeinket... Miként lehet az Ő sebei révén gyógyulást találni? Miben áll a gyógyulás? A gyógyulás egyet jelent a szétzilált közösség helyreállításával és az élet folytatásával. Sejtjeink és szerveink megzavart közössége helyreáll. A lelkünk és testünk közötti megzavart közösség ugyanígy helyreáll. A megzavart szociális kapcsolatok, melyek betegségeket váltanak ki, ismét rendeződnek. Jézus azzal gyógyítja a betegeket, hogy megromlott istenközösségüket újjáépíti, s az Ő belső életerőit, melyek az Atyával való bensőséges kapcsolatból adódnak, Igéivel és érintései révén osztja meg a betegekkel. A betegeket azzal gyógyítja, hogy betegségeiket passiójával/szenvedésével hordozza, s a szenvedő embereknek a szenvedés révén válik isteni testvérré. Az Isten szenvedő szolgájáról szóló bibliai képben felfedezhetik magukat a betegek és a haldoklók. Krisztus az Ő szenvedése és halála által teremt istenközösséget és istenközelséget a legmélyebb elhagyatottságban is. A beteg és az elhagyott életet a sajátjának tekinti, hogy vele megossza az örök életet. A megfeszített Krisztust ábrázoló legmegragadóbb képek a középkorban a pestises betegeket ápoló kórházakban voltak, mint például Mathias Grünewald híres isenheimi oltára.” Moltmann itt megemlíti a dél-koreai karizmatikus lelkészt, Yongi Cho-t, aki azzal küldi az Imádság Hegyére a betegeket, hogy naponta negyvenszer írják le ezt a mondatot: *Az Ő sebeiben gyógyultunk meg.*

³⁸³ I. m., 233.

A kinyilatkoztatás alapján a keresztyén ember sem deista, sem panteista, sem teista sem ateista színezetű világgéppel nem azonosíthatja a maga hitét és nem szemlélheti ezekben az értelmezési keretekben a világot. Ellenben jól illik reá a *panenteista* megjelölés, amennyiben a világot a maga teljességében képes Istenben látni – anélkül azonban, hogy ezzel olcsó igazolást és hamis kiengesztelődést nyújtana az olyan események tekintetében, melyeknek soha, semmilyen körülmények között nem lett volna szabad megtörténniük, anélkül tehát, hogy Istent ezekben az eseményekben is mindenható okként, első mozgatóként látná. Az Istenre való hivatkozás itt nem felmentést, nem könnyű explikációt szolgáltat, hanem a holtpontról való kimozdulás, pontosabban: a halálból való feltámadás és az élet folytatásának egyetlen esélyét, miközben az életet és a továbbot lehetővé tevő valamennyi feltétel törmelékén és szilánksomóján taposunk.

„Egy trinitárius keresztteológia Istent a negatívumban és a negatívumot Istenben fogja föl és ilyen dialektikus módon panenteisztikus. Mert titokzatos módon a kereszti való alászállásban minden létező és minden elpusztuló valóság már felvételre kerül Istenbe, és Isten elkezdett ‘mindenben minden’ lenni. Megfordítva pedig Istent Krisztus keresztségében felismerni azt jelenti, hogy a keresztet, a kiúttalan fájdalmat, a halált és a reménység nélküli elvetettséget Istenben magában felismerni. Egy ‘Auschwitz utáni teológia’ lehetetlenségnek vagy blaszfémianak mutatkozik azok számára, akiknek elégük volt a teizmusból vagy gyermekded hitükből, így hát elveszítették azt. A visszatekintő gyászfeldolgozás és bűnvallás ‘Auschwitz utáni teológiája’ szintén nem létezne, ha nem lett volna ‘teológia Auschwitzban’. Aki utólag kiúttalan helyzetbe kerül, és kétségbe jut, az gondoljon arra, hogy Auschwitzban is imádkozták a *Sömá Izraelt* és a *Miatyánkot*. ... Ahogyan Krisztus keresztségében, Auschwitz is Istenben magában van, azaz felvételre kerül az Atya fájdalmába, a Fiú odaadásába és a Lélek erejébe. Ez sohasem jelenti Auschwitznak és a hasonló szörnyűséges helyeknek az igazolását. ... Isten Auschwitzban és Auschwitz a megfeszített Istenben – ez az alapja egy reális, a világot átfogó és ugyanakkor a világot legyőző reménységnek, alapja egy olyan szeretetnek, mely erősebb a halálnál és szembeszegülhet azzal. Ez az alapja annak, hogy a történelem és a történelem végének rettenete közepette lehessen élni, és mégis szeretetben maradni, miközben Isten jövőjére nyitottan nézünk

szembe az eljövendővel. Alapja annak, hogy bűnös- és szenvedőtársként az ember jövődjéért Istenben éljünk.”³⁸⁴

Aki igent mond erre az Istenre, annak sikerül a lehetetlen: *úgy mondani igent a valós világra, hogy ez ne jelentsen azzal semmiféle kompromisszumot* – mindkét követelmény, és annak egyszerre történő érvényesülése az élhető élet alapvető feltétele, valóságos *sine qua nonja*.

II. 2.4. Összegzés: Krisztus feltámadása – Isten erőtlensége a történelemben és ereje az eszkatológiában.

Amennyiben Isten abban az erőtlenségben hatalmas, melyet Krisztus kiszolgáltottságában szemlélünk, vajon azt jelenti ez, hogy Isten lemondott hatalmáról átadva a kormányrudat a világ folyamatainak, mi több, önmagát is végképp kiszolgáltatta, alávetette mindezek törvényszerűségének vagy éppen szeszélyének? (A világ közvetlen olvasata ugyanis ezt látszik alátámasztani.) Némely magyarázó³⁸⁵ így érti Moltmannak az Isten erőtlenségéről szóló gondolatait, összemosva azt Hans Jonas Isten mindenhatóságát teljesen elvető tételével – bizonyára felületes elemzés következtében, nagyon tévesen. Nem feledkezhetünk meg ugyanis arról, hogy Moltmann teológiájában a kereszt korrelatívuma mindvégig Krisztus feltámadásának történeti ténye,³⁸⁶ mely nem más, mint a kereszt erőtlensége alá rejtett isteni hatalom epifániája (akkor is, ha az ő feltámadott élete már nem szorítható ennek a térnek és időnek a keretei közé), illetve az az eszkatológia, melynek éppen ez a feltámadás az elővételezése a történeti időben. A húsvéti esemény egyoldalú egzisztenciális interpretációjával szemben (Bultmann, Sölle) szükséges tehát leszögezni:

„Amennyiben mindkettő: Jézus személye és története valamint Isten feltámasztó tette a keresztyén hit konstitutív eleme, akkor nem lehetséges, hogy Jézus életét és halálát történeti tényként konstatáljuk, míg feltámadását, megjele-

³⁸⁴ I. m., 266.

³⁸⁵ Friedrich Hermanni: *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, 244.

³⁸⁶ Jellegzetes a Moltmann által kiemelt Barth-idézet (*Der gekreuzigte Gott*, 188). KD VI, I, 622: „Eine *theologia gloriae*, das Lob dessen, was Jesus Christus in seiner Auferweckung für uns empfangen hat und als der Auferstandene für uns ist, hätte keinen Sinn, wenn sie nicht die *theologia crucis* immer auch in sich schlösse: das Lob dessen, was er in seinem Tod für uns getan hat und als Gekreuzigte für uns ist. Es hätte aber auch eine abstrakte *theologia crucis* keinen Sinn. Man kann Jesu Christi Passion und Tod nicht recht loben, wenn dieses Lob die *theologia gloriae* nicht schon in sich schließt: das Lob dessen, der in seiner Auferstehung der Empfänger unseres Rechtes und unseres Lebens ist, der für uns von den Toten Auferstandene.”

néseit és a húsvéti hitet ennek a ténynek a felcserélhető értelmezéseinek tartjuk. Ez nem felelne meg a keresztyén hit születésének.”³⁸⁷

Ugyanakkor, Moltmann híres tétele szerint „a keresztyénség teljesen és mindenestől és nem csupán függelékként: eszkatológia, reménység, előre tekintés és irányulás, ezért a jelen megnyílása és átalakulása.” Krisztus végső győzelme, melynek előizéből már itt részeltet, a hit számára pillanatig sem lehet kétséges: az új teremtés valósága felé halad, minden látszat ellenére is, a világ, és ennek az új teremtésnek a keze ki más lehet, mint a hatalmát gyakorló Isten. Ilyen értelemben idézi Moltmann az Egyházak Ökumenikus Tanácsának Uppsalai Nyilatkozatát (1968): „Isten megújító hatalma iránti bizalommal felhívunk titeket: vegyetek részt Isten Országa elővételezésében, hadd legyen látható valami már most az új teremtésből, melyet Krisztus a maga napján beteljesít.”³⁸⁸ Egy későbbi művében még nyomatékosabban szólal meg ez a reménység:

„Krisztusnak a halálból az örök életre való újjászületése alapján várjuk mi is az egész kozmosz újjászületését. Semmi sem veszhet el abból, amit Isten teremtett. Minden visszatér – mégpedig megdicsőült formában. Attól a Lélektől, aki mindeneget újjáteremt, ezért várhatjuk az emberi erőszak és a kozmikus káosz legyőzését. De remélhetjük tőle az idő hatalmának és a halál erejének legyőzését is. ... Az örök élet reménységében újjászületik az a szeretet, mely odafordul ehhez a sebezhető és halandó élethez. Az ilyen szeretet nem ad fel semmit. Ha csak egyetlen teremtmény vonatkozásában feladjuk a reményt, akkor Krisztus hiába támadott fel. A reménységen alapuló szeretet a legerősebb gyógyszer a rezignáció egyre elterjedtebb betegsége ellen. A modern cinizmus, mely oly sok teremtmény halálát okozza, szövetséges társa a halálnak. Mi keresztyének ezzel szemben *a halál ellen protestáló emberek* vagyunk (Christoph Blumhardt).”³⁸⁹

Ha tehát Isten hatalmának megnyilvánulása nem kétséges Krisztus feltámasztásában, valamint az eljövendő új teremtés ama napján, akkor, kérdezzük, vajon a kettő közé eső időszakban elgondolható-e Isten erőtlensége úgy, mint a hatalmáról való teljes lemondás? Teljesen lemondott-e hatalmáról, mégpedig úgy, hogy vissza sem veheti? Szuverén elhatározással megkötötte-e saját kezét, hogy majd csak *ama napon* oldja fel ismét? És ebben az elhatározásában vajon az Auschwitz nevű világomlások sem készte-

³⁸⁷ I. m., 148.

³⁸⁸ I. m., 243.

tik kivételre, az eseményekbe való csodás közbelépésre? Sohasem térítheti el Isten az egyszer kilőtt gyilkos golyót? Káin lesújtó bunkósbotját sohasem akaszthatja el? Várhatjuk-e Isten beavatkozását az eseményekbe, vagy erről – amint azt a fel nem tartóztatott tragédiák sugallják – jobb, ha az ember, a hívő ember is, mintegy józansága bizonyítékaként, eleve lemond? Moltmann nem teszi fel ilyen egyértelműen ezt a kérdést, ezért megítélése ezen a ponton ambivalens és az egymásnak homlokegyenest ellentmondó végletek között mozog.³⁹⁰ Ennek ellenére Moltmann válasza értelmezései különböző darabjaiból a következő lépések szerint jól rekonstruálható.

Isten erőtlensége (a német *Ohnmacht* a tehetetlenség, az ájultság állapotát sugallja³⁹¹) hatalomként mutatkozik meg azok számára, akik hisznek.³⁹² Akik Krisztus követésében képesek kiszolgáltatni magukat az Ő – saját testét megtöretni engedő, önmagát odaadó, éppen ezért nem feladó – hatalmának, azok tapasztalják meg a vele való együttjárás lépéseiben e hatalom valóságát és szabadító erejét is. Isten világba való „közvetlen” beavatkozásának lehetősége pedig hogyné volna nyitva az előtt, aki e világot teremtette, megváltotta és az újjáteremtésben meg is dicsőíti azt. Ez egyértelmű a Lélek munkájának az egyéni és közösségi élet szintjén megmutakozó jeleiben.

„A betegek gyógyítása az evangélium hirdetése mellett a legfontosabb bizonyíték arra Jézus szolgálatában, hogy Isten Országá ‘elközelgetett.’ Mt 10,8 szerint ez Jézus tanítványainak is feladata, ennek következtében a gyülekezeté is. Az élet karizmatikus megújításához hozzátartozik a fizikai és a lelki természetű betegségek gyógyítása is. A hit felől nézve ezek a gyógyulások az élet újjászületésének jelei, s mindenek végső újjáteremtésének előjelei. Hiszen hit által úgy tapasztaljuk meg Isten Lelkét, mint Krisztus feltámadásának a Lelkét és annak erejét. A betegek gyógyulásai előhírnökei a majd bekövetkező feltámadásnak.

³⁸⁹ *Az élet forrása*, 144.

³⁹⁰ Friedrich Hermanni úgy interpretálja – szerintünk tévesen – Moltmann, mint aki nem csupán egy fáraó- isten képét vetette el, hanem teljesen feladta Istennek az események fölött megmaradó mindenhatóságának a gondolatát (*Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, 244). Ezzel szemben Dorothea Sölle (Leiden, 37) éppen amiatt bírálja Moltmann, mert kifejti ugyan a megfeszített Isten gondolatát, azt, hogy Ő a „szegények és rabszolgák”, nem pedig az antik világ apatikus Istene, de Isten szenvedésének tételét gyengíti az a teológiai rendszer, amelybe ezt Moltmann behelyezi; Sölle szerint Isten ebben a rendszerben megtartja az uralkodó, mindenható Atyaisten pozícióját. „Gott wird nicht nur und nicht zentral als der liebende und leidende Christus verstanden, sondern *er soll zugleich auch die Position des herrschenden allmächtigen Vaters behalten.*“ (Kiemelés tőlem – V.S.B.) Sölle ezt végletesen, a fáraó-isten megtartásának minősíti Moltmannál.

³⁹¹ Vö. Vályi Nagy Ervin: I. m., 69.

³⁹² Ef 1,19.20: „...milyen mérhetetlenül nagy az ő hatalma rajtunk, hívőkön. Minthogy hatalmának ezzel az erejével munkálkodik a Krisztusban, miután feltámasztotta őt a halálból...”

Az ókorban gyakran adódtak csodálatos, megmagyarázhatatlan gyógyulások. A modern korban is akadnak ilyenek szép számmal.”³⁹³

A fenti utalásokból világosan kitűnik, hogy Moltmannak Isten ereje-erőtlensége illetve a világ valósága közötti kapcsolódásra vonatkozó elgondolása alapvetően biblikus – miközben a történelemben való isteni beavatkozás *deus ex machina* módját elveti és az ilyen interpretációkra lehetőséget adó bibliai utalások értelmezését, valamint az isteni mindenhatóság fogalmát mellőzi, mégpedig a rögzült fáraó-isten elgondolások lebontása érdekében. Teológiájának ez a vonatkozása leginkább talán a Zsid 2,8 gondolatkörébe fogható össze: „... mindent lába alá vetettél. Ha ugyanis mindent alávetett neki, akkor semmit sem hagyott, ami ne lenne neki alávetve. Most ugyan még nem látjuk, hogy minden uralma alatt áll, azt azonban látjuk, hogy az a Jézus, aki rövid időre kisebbé lett az angyaloknál, a halál elszenvedése miatt dicsóséggel és tisztességgel koronáztatott meg”. Ezek szerint: nem kétséges, hogy Isten kezében valóságos hatalom van; az ő hatalom-gyakorlásának a ténye és módja *még nem* nyilvánvaló. Krisztus feltámadása e hatalomgyakorlás valóságának a jele, melyben láthatóvá válik az, ami még nem látható. Isten hatalma tehát nyilvánvaló a teremtésben, Krisztus feltámasztásában, a Lélek karizmatikus jeleiben valamint az eszkatológikus új teremtésben. Ez utóbbit megelőzően pedig a történelem folyása sem gondolható úgy el, mint ami kívül állna a Krisztusnak való alávetettség e körén; noha Isten hatalma és a történelem artikulációjának *tényét* hisszük, *módját* azonban „még nem látjuk”. A hívő ember helye viszont mindenképpen a Krisztus-testben van, innen látja tehát a világot: megfigyelő állása ezen a terepen emelkedik, ahol megmutatkozik Isten erőtlenségének újjáteremtő hatalma, ami a világhoz, mint eredeti teremtéshez képest is valódi *novum*.³⁹⁴ *Erről a helyről* pedig a történelemnek és politikumnak a Lélek munkájától olyannyira távolinak tűnő területe sem mutatkozhat másként, csak úgy – akárcsak a próféták, vagy János, a látók hitében –, mint amely terület Istennek való ellentmondásában is, öntörvényű örvénylésében is annak hatalma alatt áll, akivel szembeszegül.

Az „alapvetően biblikus” kifejezés Moltmann teológiájának részünkről egyértelműen pozitív megítélése mellett jelzi annak vitatható, problematikus pontjait. Erre még a következtetések rendjén visszatérünk.

³⁹³ *Az élet forrása*, 80.81.

³⁹⁴ Vö. *A novum kategóriája a keresztyén teológiában*, In. Jürgen Moltmann: *A reménység fényei*, 147–165, itt 153: „...Pálnál a Novum kategóriája a renovatiban levő RE-től megszabadult és a reménység a visszaemlékezésben levő *visszát* legyőzte. ...Pál minden történet felett átnyúlva, a semmiből való teremtésnek nevezi ezt és Isten új teremtéséről beszél.”

Vizsgáljunk meg ezek után egy olyan teológiai szolidaritásezsményt, mely végül Isten kikapcsolásához, teológuskéz általi „halálához” vezet.

II. 3. Megmentheti-e Krisztus – Istent? Dorothee Sölle

A közelmúltban elhunyt német teológusnő olyan érzékenységgel és empátiával diagnosztizálja korunk „Istenfogyatkozását”³⁹⁵, az „Isten halála” utáni teológia, sőt általánosabban: *a kortárs létérzékelés* állapotát, mint kevesen a letűnt század második felének gondolkodói közül. A szenvedés-problémával sok tekintetben hasonló módon birkózik, mint két előbbi teológusunk, de velük ellentétben a *depositum fidei*nek a mindenkori keresztyén hagyományban őrzött és rögzített kereteit olymódon feszíti szét, mégpedig a szenvedővel való teljes identifikáció nevében, hogy olvasóját nem hagyja nyugodni a kérdés: a széttört edényben marad-e még valami a hit olajából? Mert ennek hiányában – paradox módon – éppen arról a világosságról kell lemondani, amelynek fényében egyáltalán észrevehető még a szenvedő, arca pedig a saját arcunkként mutatkozik.

De miről is van szó?

II. 3.1. Isten, akiről nem tanácsos azt állítani, hogy VAN – Milyen módon van tehát? – A távoli Isten egyetlen alternatívája a gnosztikus Isten?

Közismert, hogy a Septuaginta Isten önkijelentését, az égő csipkebokornál kinyilvánított nevét (Ex 3,14) – *Vagyok, aki vagyok*, אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה – ezt az Isten valóságának lüktető, állandóan jelenvaló életét magába foglaló, a néppel való együtt járás ígérését hordozó nevet az ἐγώ εἰμι ὁ ὢν kifejezéssel, a VAGYOK-ot az εἰμι lét-ige participiumával, az ὢν -nal fordítja, valahogy így: *Vagyok aki Van*. Ez az adalék nyelvi-filológiai szinten csupán jelzi azt a hatásában alig felmérhető szellemtörténeti folyamatot, amelynek során a bibliai reveláció Istene belső dinamikáját – a *szubsztancia* bővöletébe került görög gondolkodás révén – folyamatosan kiszorítja Isten attribútumokkal felruházott statikus léte. Isten „önmagában”, aki „van”³⁹⁶, Sölle számára olyan kísértetképnek tűnik, amely elfojtja, kiszorítja az „Isten érettünk” valóságát, azé az Istenét, aki

³⁹⁵ Vö. Szegő Katalin: *Látáskultúra és kereszténység*. In: Uő: *Gondolat-utak*, 277.: „...ez a kiváló perszonalista (Buber) világosan megmagyarázta, hogy súlyos lényegvesztés áldozatai vagyunk, amikor Isten halálát, vagy az enyhébbnek tűnő Istenfogyatkozást hangoztatjuk. Nem vesszük észre ugyanis, hogy a mi szemünkkel van a baj és nem Istennel.”

belépett a történelem folyamába, és akit egyedül ennek révén, az ő teremtményeivel való együttes élete lencséjén keresztül érzékelhetünk és ismerhetünk meg, sehogy másként. Számára Istent VAN-ként elgondolni ennek az alapszempontnak a megengedhetetlen mellőzését jelenti.

„Nem úgy áll a dolog, hogy Isten először ‘van’, majd másodszor ‘reád is’ gondot visel – az igehirdetésnek és az alkalmazásnak ez a modellje még mindig egy naiv teizmus alapjain nyugodna.”³⁹⁷

Ennek a teológiai rendszernek az axiomatikus meghatározása szerint Isten nem más, mint a nagy Jelen-nem-lévő, a hiányzó (*der Abwesende*), akit e földön képviselni kell. Az istenhiánynak ez a motívuma viszont korántsem azonos a hagyományos értelemben vett negatív teológia alaphangjával, és még kevésbé állítható, hogy a képviselőt szükség az azon a bibliai-reformátori felismerésen alapszik, hogy a Szent a bűnösökkel csak Közbenjáró útján találkozhat. Hanem annak az állításából táplálkozik, hogy az előző korok hamis optimizmussal közvetlenül megtapasztalhatónak vélt Istene a szekularizáció folyamataiban rendre teret veszített, mintegy „munkanélkülivé” lett; nyilvánvaló, hogy itt Bonhoeffernek a „nagykorúvá lett világ”-ra vonatkozó fejtegetései köszönnek vissza.³⁹⁸ Azonban tőle merőben eltérően Sölle fatális tévedése, amely miatt istentanában szükségszerűen csúszik feloldhatatlan önellentmondások útvesztőjébe, éppen az, hogy ezt a kulturális értelemben vett „Isten halála” tényét, melyet lényeglátóan diagnosztizál, elegendő oknak tekintette, hogy többé ne lehessen Istenről úgy beszélni, mint aki önmagában is „van” és „él”.

„Amennyiben Isten ‘él’ és az emberek azt mondhatják: ‘Isten van! Szent akarata él!’, úgy hiányzik annak a teológiai kényszere, hogy Isten reprezentációját Krisztusban, mint egy Hiányzónak a képviselőt gondoljuk el. Mert épp elég ideig vélték az emberek közvetlenül megtapasztalhatónak Istent, miközben valójában csupán saját magukkal volt dolguk. A keresztyén vallás minden eddigi formája közvetlen Isten-kapcsolatot feltételezett, és éppen ezért fenyegeti azon-

³⁹⁶ *Stellvertretung*, 152: „Es geht Nietzsche sowenig wie dem christlichen Glauben um Gott, wie er ‘an sich’ ist: der ist als vorfindlicher Gegenstand des Bewusstseins tot; es geht ihm um Gott der für uns und mit uns lebt.”

³⁹⁷ Uo., 159.

³⁹⁸ Vö. D. Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*. Magyar fordításban: *Börtönlevelek*, 148–160. 149: „Kiderül, hogy ‘Isten’ nélkül is működik minden, még hozzá éppen olyan jól, mint azelőtt. ‘Isten’ nemcsak a tudomány területén, hanem az általános emberi dolgokban is mindinkább kiszorul az életből.”

nali veszély akkor, amikor Istenre, mint morális, politikai és természettudományos munkahipotézisre immár nincs többé szükség.”³⁹⁹

Csak egyetérteni tudunk azzal, amit Sölle itt azon kulturális milió szétmorzsolódásáról mond, melyet a posztmodern korig, úgy tűnik, Isten közvetlen megtapasztalhatóságának a feltétel-rendszereként gondoltak el általában az emberek. De ugyan miből vezet le azt a „teológiai szűkséget” (theologische Nötigung), mely szerint Krisztusnak feltétlenül egy Hiányzót kell képviselnie, akiről még annak állítása is, hogy van, netán él, naiv teisztikus beidegződések merő relikviája csupán? Sölle a szenttelen és a történelemben szörnyűségei mögött cselekvőként feltételezett „porosz Isten” bálványképének lebontását kívánja elvégezni, teljes joggal, ám kétségtelenül baloldali humanista eszmékből táplálkozó radikalizmusa megakadályozza annak a bibliai egyensúlynak a megtalálásában, mely Moltmann gondolkodásában, ugyanilyen ikonoklaszta munkája mellett, mégis sikerül. Számára az az Isten, akiről egyáltalán ki lehetne mondani, hogy van, hogy jelen van, miközben mindenható és szerető Atya, nem lehet más, mint az a cinikus önkényúr, akit Auschwitz után teljes joggal vet el a ma embere. Miközben előszeretettel hivatkozik Bonhoeffer „erőtlen Isten”-ére, aki nem mozgósít angyalsereget, hogy övéinek külön védelmet nyújtson, és Isten szenvedésére, aki ily módon „gyöngye” ebben a világban, hisz jelenléte nem erőfitogtatásokban, nem a világ folyásába való *deus ex machina* beavatkozásokban mutatkozik meg, eközben az a hamis látszat áll elő, mintha a mártír teológusnak ez az Istene – akinek a „gyöngesége” csupán mérhetetlen hatalmának egyik formája ebben a világban – azonos volna a Sölle-i teológia Istenével, akinek sem léte, sem jósága és mindenhatósága egyértelműen nem állítható. Ez viszont nyilvánvalóan nincs így, hisz Bonhoeffer e kettőt: Isten „erőtlenségét” egyfelől, másfelől jelenlétét, hatalmát és jóságát mindig együtt állítja, megteremtve ezzel a feszültséggel az *Imitatio Christine*nek, mint az egyedül autentikus keresztyén létformának a tulajdonképpeni szellemi terét. Noha a Bonhoefferre való hivatkozás ebben a szövegösszefüggésben nem releváns, hisz a mögötte húzódó teológiai szemlélet alapvetően más irányultságú, mint a Sölléé, mégis jól jelzi szerzőnk teológiai tájékozódását, mely – Moltmannhoz hasonlóan – a teizmustól éppúgy elhatárolódik, mint az ateizmustól, miközben alapeszméje a humanista teodicea-érzékenység motívuma:

³⁹⁹ Uo., 148.

„Isten hagyja magát kiszorítani ebből a világból – a keresztre. Isten erőtlenség és gyöngeség a világban, és éppen ily módon és csakis így van ő velünk és segít bennünket. Ez az alapvető különbség minden más valláshoz képest. A vallásosság az embert szükségében Istennek a világban megmutatkozó hatalmára utalja; Isten a *deus ex machina*. A Biblia viszont az embert Isten szenvedésére és erőtlenségére utalja: csak a szenvedő Isten segíthet.” (Bonhoeffer) Ezek szerint az az ateizmus, melynek ‘a szenvedés a kösziklása’ (Büchner) – az tehát, mely a megoldhatatlan teodicea-probléma szülötte –, bonhoefferi értelemben maga is vallás! Mert az az Isten, akit az ártatlanok szenvedése miatt ér szemrehányás, a Mindenhatóság Istene, a Király, az Atya, a világ feletti Uralkodó. Reá méltán zúdul a modern kor vádja és nincs az a teológiai műfogás, mely ezeknek a Mindenhatónak címzett kérdéseknek az igazságát elfojthatná, és Isten tekintélyelvű állítása révén – mely a magunk elnémításával lenne azonos – elhallgattathatná mondván, hogy csak neki van joga kérdezni és vádolni.”⁴⁰⁰

Sölle számára az „Isten” megjelölés ily módon kettős értelmű negatív konnotációt hordoz: ő vagy Hiány, Nem-jelenlét – vagy pedig a mindenkori hatalmi helyzet status quo-jának legmagasabb szintű legitimációja. Így látja sommásan Kálvin teológiájának is kérdésünkre vonatkozó részét: ha minden rossznak, betegségnek, sőt még a rútúságukkal és haszontalanságukkal az ember kárára való állatok létének is az ember bűne és az arra válaszoló isteni büntetés az okozója, akkor ez azt jelenti, hogy ez a szemlélet nem a szenvedő emberen tájékozódik, hanem – önmagát mintegy Isten kilátótornyába helyezve – mindent ennek a szenttelen kívülállásnak a szemével néz. Az ily módon teológiai szinten is fönntartott *represszív teizmus*⁴⁰¹ és a *represszív* társadalom olyan szövődményekkel kapcsolódik egybe, és úgy táplálják kölcsönösen egymást, hogy annak áldozatai mindig az elesettek, a legkisebbek, az útfélre szorítottak lesznek.

Szerzőnk képtelen az *Istenűr* vagy *Önkényűr* alternatíva (kényszer)képzetétől szabadulni: nem csoda, hisz a bibliai Szentháromság-Istenről, mint teremtő és megmentő szeretet-kölcsönösségről semmit sem kíván tudni. Betudható-e ez annak az apologetikai szándéknak, mely fejtegetéseiben nem kíván olyan teológiai premisszákkal élni, melyeket szekularizált címettjei egyáltalán nem osztanak? És meddig lehet elmenni ebben az azonosulásban úgy, hogy amiről szó van, az még mindig az evangélium legyen és ne

⁴⁰⁰ Uo., 172. A Bonhoeffer-idézet helye: *Widerstand und Ergebung*, 244. Az idézett magyar fordításban: 170.

⁴⁰¹ D. Sölle: *Leiden*, 36.

valami más? Jellemző ilyen vonatkozásban a szerző hármasszertani tétele, melynek értelmében *mindent le kell fordítani a mai ember nyelvére, amit csak lehet; mindent ki kell gyomlálni a teológiai beszédből, ami ellentmond a szeretetbe vetett hitnek* (Glaube an Liebe); végül *meg kell nevezni, és mindig újra kell mondani azt, amit sem lefordítani nem lehet, sem pedig feladni nem szabad.*⁴⁰²

Az első és harmadik kikötéssel messzemenően egyetérthetünk. A másodikkal is, csak hogy itt felmerül egy súlyos kérdés: mi legyen a szeretet definíciója? És mi a mértéke? Amennyiben nem az önmagát kijelentő Istenről állítjuk meghatározásként és mértékként egyaránt, hogy Ő a szeretet (1Jn 4,16), úgy a korszellemtől áthatott szubjektív értékítéleteknek olyan homályos követelményrendszerét állítjuk ennek helyébe, mely sohasem lesz alkalmas arra, hogy etikai tájékozódási pontként szolgáljon. A szenvedő ember iránti viszonyulás mértéke – éppen az ő érdekében – nem lehet ő maga, a szenvedő ember. A mértéket kívül kell keresni – kívül azon, aki lehajol és kívül azon, akihez lehajolnak. Értékelésünk szerint ezen a ponton kerül vízválasztó elé a szerző és indul el abba az irányba, ahol az út végén csak ez a kettős elágazás található: Istenúr vagy Önkényúr.

Ez utóbbinak a körvonalait látja fölsejleni Moltmann teológiájában is, akinek szemére veti, hogy noha a „szegények és rabszolgák Istenéről” beszél szemben az antik apatikus Istennel, mindazáltal ezt a pátoszt gyengíti az a teológiai rendszer, amelynek keretében ez kifejezést nyer. Azt nehezményezi, hogy ebben a rendszerben Isten nem kizárólag a szerető és szenvedő Krisztussal azonos, hanem emellett megtartja a mindenható Atya szerepét is. Sölle számára valóságos botránykőnek számít Moltmann keresztteológiájában minden olyan kijelentés, melynek mentén az Atya személyében valamilyen módon Krisztus halálának az okozóját láthatjuk. Moltmann a páli teológia szellemének megfelelően egyértelműen *Isten cselekvéseként* értelmezi Krisztus halálát. A 2Kor 5,21 értelmében az Atya *bűnné tette érettünk azt, aki bűnt nem ismert*, míg a Róm 8,32 szerint Ő az, *aki tulajdon Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért odaadta*.

De hát lehet-e *Isten cselekvése* a világtörténelemnek ez a legbotrányosabb gyilkossága, ha egyszer annak nagyon is kézzelfoghatóak az immanens vallási – hatalmi – politikai ösztönző erői éppúgy, mint ezeknek az erőknek az emberi ágensei? Annak az állításában, hogy a kereszt-eseménynek *Isten a cselekvő alanya*, legalább három alapvető teológiai szempont koncentrálódik, mégpedig a *providencia*, a *szoteriológia* és az *identifikáció* vonalán.

⁴⁰² Uo., 15.

A gondviselés értelmében ez azt jelenti, hogy *a gonosz a hívők szemében megfosztatik attól a delejes önhittségtől, melyben az tobzódik, és amellyel áltatja magát, amikor úgy véli, hogy cselekvésében ő az abszolút kezdet és vég*, holott „semmi hatalmad nem volna rajtam, ha felülről nem adatott volna neked” (Jn 19,11). Számukra így lesz meztelenné a király, miközben lehull róla félelmetessége, ördögi komolykodással magára aggatott, Istent majmoló álarca.

A kereszthalálban Isten cselekvését megvallani: elengedhetetlen feltétele ez annak, hogy abban ne csak égbekiáltó igazságtalanságot, az emberi (főpapi!) irigység fondorkodását, a római jog csődjét, a csöcselékké vedlő tömeg hisztériáját, a tanítványi hűség kudarcát, hanem ennél mérhetetlenül többet: *megváltásunk isteni tettét* lássuk. Az „Istentől való elhagyatottság”, a „bűnné és átokká lett érettiünk” kifejezések a megváltás misztériumának éppen azt a metafizikai mozzanatát jelzik, mely, mint örökkévaló döntés sohasem lehet az idői, a történelmi esetlegességek és az emberi önkény függvénye, kiszolgáltatottja. Ilyen értelemben hivatkozik a reformátori hagyomány (Barth-tal, Moltmannal együtt) a Jel 13,8-ra: „Imádják őt (a fenevadat) a földnek minden lakosai, akiknek a neve nincs beírva az életnek könyvébe, amely a Bárányé, aki megöletett e világ alapítása óta.”⁴⁰³

Végül Krisztus kereszthalála csak akkor lesz *Istennek a világ minden nyomorúságával való identifikációjának nyilvános bizonyága*, ha az valóban a Szentháromság-Isten szuverén tette.

Csak ezeknek a sajátosan teológiai (tehát bibliai-hitbeli, a vigasztalás és az istengyermeki szabadságból való részesítés funkcióját is betöltő) szempontoknak az önkényes mellőzésével lehet a kijelentésből, miszerint „Isten cselekvése a kereszt”, azt a következtetést levonni, hogy tehát Isten, ha „van”, akkor lényege szerint csakis maga az irracionális kegyetlenség, az amorális erőszak lehet, mely válogatás nélkül eltapos jót és rosszat. Csak ilyen vaskos félreértés alapján lehetséges, hogy Sölle Moltmannak ahhoz a *W. Popkes*re hivatkozó gondolatához, miszerint a keresztben Isten éppen azt tette meg, amit Ábrahámnak nem kellett megtennie Izsákkal szemben, a fasizmus történetének egyik leghírhedtebb beszédét asszociálja, mivel számára a „nem kímélte, elhagyta, oda-

⁴⁰³ A nem egyértelmű fordítási lehetőség ellenére is. Az *Újfordítás* az idézett *Károlival* szemben: „...hogy imádják őt mindenki, aki a földön lakik, akinek neve nincs beírva a megöletett Bárány életkönyvébe a világ kezdete óta.” Ebben a változatban tehát „a világ kezdete, alapítása” nem a Krisztus halálára, hanem az életkönyvbe való beírás mozzanatára vonatkozik. A *Vulgata, NIV, a Dordrechtii Zsinat által elfogadott holland fordítás* a Károlinál, míg a *Luther-fordítás, a TOB, Jeruzsálemi Biblia, Cornilescu, Kecskeméthy fordítások* az Újfordításban kifejezésre jutó értelemben tolmácsolják. Az előző értelmezés nyilvánvalóan a *supralapsarius* tanok megalapozásában játszott fontos szerepet.

adta” kifejezések nem beszélhetnek másról, mint arról, hogy egy ilyen Isten lényege és dicsősége maga a brutalitás, hasonlóképpen a Harmadik Birodalom egyik kulcsembere, Himmler korabeli szónokoltában előtárt „lényeghez” és sajátosan értelmezett „dicsőséghez”:

„Közületek a legtöbben tudni fogják, hogy mit jelent az, ha száz, ha ötszáz, ha ezer holttest fekszik egy rakásban. Bennünket az tett erőssé, hogy – az emberi gyengeség néhány kivételétől eltekintve – mindezt végigcsináltuk és talpon maradtunk! Történelmünknek olyan dicsőséges aranylapja ez, melyhez foghatót a múltban soha nem írtak és a jövőben sem fognak írni soha.”⁴⁰⁴

Sölle szerint, amennyiben fönntartunk egy bizonyos „teológiai szadizmust”⁴⁰⁵, melynek során a szenvedés-értelmezésben eltekintünk magától a szenvedőtől, és Jézus halála esetében Istenre is úgy tekintünk, mint aki egy elvont, és az ember bűne által kibillentett igazságeszme helyreállítása érdekében adja halálba Fiát, akkor egy ilyen Istenkép jogalapot nyújt arra, hogy a zsarnokok saját igazság-eszményük keresztültörése érdekében semmiféle eszköztől ne riadjanak vissza. S e teológiai szadizmus végső konzekvenciája pedig előbb-utóbb a szadista hóhérok imádata lesz – mint a mennyben, úgy a földön is.

Sölle kemény bírálata akár jótékony ösztönzést is nyújthat az egyoldalú anselmusi szoteriológia korrekciójához, de mindenképpen teológiai rövidzárlatra vall az említett Istenúr-Önkényúr alternatíva, mintha a Szentírás minden lapja nem éppen arról a jelenlévő és cselekvő Istenről beszélne, akinek önmaga odaadása a kereszten „érettünk” való – nem pedig elvont igazsága iránti – mérhetetlen szeretetének egyetlen felfogható mértekegysége marad az idők végezetéig.

Milyen értelemben, milyen szövegkörnyezetben beszél mégis Sölle „Isten”-ről? Azon jogos és dicséretes igyekezetében, hogy a második kőtáblát ne lehessen elszakítani az elsőtől és ahhoz képest csupán másodrangú kötelezettségnek tekinteni, melyet

⁴⁰⁴ *Leiden*, 37.

⁴⁰⁵ Uo., 43: „Erst auf Golgotha erfüllt sich Morija, erst jetzt schlägt Gott richtig zu. Die vergleichsweise schwächliche Ausdrucksweise des Paulus, dass Gott seinen Sohn nicht verschonte, sondern dahingab, wird jetzt systematisch auf den Begriff gebracht: den des Vernichtens.

Wer will so einen Gott? Wer profitiert von ihm? Wie müssen Menschen beschaffen sein, deren höchstens Wesen seine Ehre darin sieht, Vergeltung zu üben im Verhältnis eins zu hundert? Warum soll in solcher Theologie Jesus ‚an Gott‘ leiden? Sind denn die Leute in Auschwitz an Gott Gestorben – und nicht am Zyklon Beta, das die IG-Farben preiswert herstellte? War Er auf der Seite der Henker – oder nicht doch auf der Seite der Sterbenden? ...Darum ist jede Deutung des Leidens, die von Opfern wegschaut und sich identifiziert mit einer Gerechtigkeit, die hinter dem Leiden stehen soll, schon ein Schritt auf den theologischen Sadismus zu, der Gott als Quäler begreifen will.“

szükség esetén akár zárójelbe is lehet tenni (mely gyakorlatot Jézus is határozottan elveti a farizeusokkal folytatott *korbán*-vitában éppúgy, mint az irgalmas szamaritánus példázatában), tehát hogy a *kultusz* el ne nyelje az *ethoszt*, szerzőnk nem csupán eloldhatatlanul összeköti a kettőt, hanem valósággal egymásba oldja azokat: Isten számára nem „van”, hanem a helyes, életigenlő cselekvésben „létesül”, „történik”. Sölle egy buchenwaldi francia fogoly történetére hivatkozik, egy tizenkilenc éves vak fiatalemberre, akiből nyomorúságos helyzete ellenére is valósággal sugárzik az életerő (hitbeli állapotáról semmit sem tudunk), olyannyira, hogy rabtársai gyakran hívják különböző barakkokba, hogy beszélgethessenek vele. Kilátástalan helyzetén úgy emelkedik felül, hogy teljességgel elfogadja azt, *igent* mond rá, és ebből a feltétlen életigenlésből fakad az az erőttöbblet, melyből másoknak is jut. Ebben és a hasonló cselekményekben⁴⁰⁶ gyantítja Sölle Isten jelenlétét, innen a definíció:

„Ennek az elfogadott és szeretett totalitásnak a hagyományos szimbóluma ‘Isten’”.⁴⁰⁷ Vagy más megfogalmazásban: „Annak a képessége, hogy ne szűnjünk meg szeretni, az Istenben való hittől függ, amennyiben ezalatt azt értjük, hogy a világ egésze (Totalität der Welt) nem értelmetlen, üres, véletlenszerű és az emberrel szemben közönyös, hanem óérette van.”

Sölle számtalan kijelentése mélységesen igaz lenne, és sokkal nagyobb súllyal eshetne latba a teológia megújításáért folytatott erőfeszítésben, ha következetesen megmaradna az ok (Isten) és okozat (értelem) közötti felcserélhetetlen sorrend mellett, ahelyett, hogy e kettőt a legkisebb aggály nélkül vegyítené. Mert való igaz, hogy egy szellemileg széthullott, közönyös és magának a létezésnek az értelmét virtuóz módon megkérdőjelező kor számára hirdetendő evangéliumban hangsúlyos és kitüntetett helyet kap az értelem és személyesség Istenhez kapcsolása. De ha nem teljesen egyértelmű, hogy maga Isten a minden nihilista széthulláson győzedelmeskedő Lélek forrása és Istent minden megkülönböztetés nélkül azonosítjuk a világ értelmébe vetett hitünkkel, akkor ismét heroikus hitünket, önmagunkat, az embert tettük meg legfőbb értelmet kölcsönző instanciává. A teremtésnek nincs *saját értelme*, a Teremtőtől nyeri azt, mint a Hold a maga fényét a Naptól. Barth méltán állítja, bármily meghökkentő: ha a világot nem Isten teremtette, a világ nincs is. Azaz: nincs értelmes, logosz-szerű létmódja, hisz az nem a világba beépített, valamiféle materiális adottság, hanem egyedül a Teremtő-termtmény

⁴⁰⁶ Kertész Imre *Kaddis*ában a Tanító Úr történetének van hasonló funkciója.

⁴⁰⁷ *Leiden*, 117.

közötti relacionális, pontosabban: szövetségi viszony származéka. Nem túl nagy vakmerőség hát az emberre átruházni az értelem-adásnak ezt a roppant feladatát? Számtalanszor bebizonyosodott: az ember csak összeroppanni tud ez alatt a *metafizikai túlterhelés* alatt. Isten kétségtelenül benne van minden folyamatban, ahol a szeretet maga fejt ki éltető energiáit, de őt azonosítani ezzel a folyamattal, nem más ez, mint valamiféle szolidaritás-panteizmus. A panteizmus pedig, Schopenhauertől tudjuk, az ateizmus egyik elegáns és szalonképes megnevezése csupán. Teljesen világos, hogy ebben a megközelítésben semmi más, mint az ember pokoli próbákban is töretlen, heroikus szeretete illetve e szeretet által elfogadott létvalóság az, mely méltó arra, hogy az 'Isten' megnevezéssel illessük:

„Amennyiben a lélek a kétségbeesés éjszakájában sem szűnik meg szeretni, és ezzel a szeretettel együtt 'hatol a semmibe', úgy szeretetének tárgyát méltán nevezhetjük 'Istennek'. Az élet végtelen igenléséről is beszélhetünk ekkor, mely éppen a kereszt sötét éjszakájában jut szóhoz. Ebben a megfogalmazásban kerülni kell annak a látszatát, mintha ehhez szükség volna egy személyesen elgondolt Istenhez fűződő kapcsolatra. A kereszt éjszakájának és a fénynek a misztikus megtapasztalása nem szorul egy ilyen személyes értelmezésű Istenkapcsolatra.”⁴⁰⁸

Való igaz, Moltmann is helyenként úgy beszél Istenről, mint eseményről. De nála mindig a Szentháromság személyei közötti belső élet eseményéről, szeretet-áramáról van szó. Joggal teszi fel a kérdést: Hogyan lehet egy eseményhez imádkozni? Mi nem egy eseményhez, hanem egy eseményben imádkozunk, hangszik a válasz. A két teológus közötti döntő különbség ebben is megragadható: Sölle „eseményéhez” valóban nem lehet imádkozni, és ily módon az Önkényúr-Istenúr csapdából nem jelent igazi *tertiumot* annak a kijelentése, hogy „Isten nem egy idegen hatalmasság, hanem az, ami az emberek között történik.”⁴⁰⁹

Így jut el ez a teológia Isten alanyiségének a kikapcsolásáig, akinek a helyébe a fenti módozat szerint az Istent-teremtő etikum kerül:

⁴⁰⁸ Uo., 192.

⁴⁰⁹ Uo., 202: „...Gott nicht als eine fremde Übermacht gedacht wird, sondern als das, was zwischen Menschen sich ereignet.”

„A valóság-elfogadó és az azt átalakító ember tevékenységéről van itt szó. Sehol sem merül fel a kérdés, hogy miért tette Isten ezt vagy azt – ez a mindent cselekvő Isten semmilyen szerepet nem játszik.”⁴¹⁰

Mindez Sölle számára az igazi, misztikus elfogadás fényét és erejét jelenti, szemben azzal a mazochista elfogadással, melynek mintapéldányává Jóbot tette meg egyfajta papos teológia:

„A papos teológia a szenvedés kérdését az alávetettség elfogadásával válaszolja meg: ‘Az Úr adta, az Úr vette, áldott legyen érte az Úr neve’. A misztikus teológia a szenvedésre azzal a szeretettel válaszol, amellyel szemben ‘az Úrnak’ szégyenkeznie kellene, mert erősebb, mint ő maga. De ‘az Úr’ többé nem tárgya ennek a teológiának.”⁴¹¹

Sölle istentana jobb megértése érdekében tanulságos nyomon követni az imádságról vallott felfogásának alakulását. Az 1965-ben kiadott *Stellvertretung*-ban még ez áll:

„Az imádság, mindenekelőtt a tiszta hódolat, magasztalás formájában, még a közvetlen Isten-kapcsolat korából visszamaradt relikviának tűnik. Mindazáltal az imádságra is érvényes, bármilyen formában is éljen az tovább a posztkeresztyén világban, hogy az Isten jövődjére való kitekintés, amiről ebben az aktusban szó van, azzal a világgal való azonosulásból táplálkozik, amelyben élünk. Ebbe a világba hívjuk be Istent, de ez a hívás csak ott lesz valóban Isten utáni hívás, ahol hűségesek maradunk a földhöz; ellenkező esetben nem más ez, mint hamis békeségkeresés, nyugtató-manőver, egyszóval pótcselekvés csupán.”⁴¹²

Az imádsággal, mint hódolattal és magasztalással tehát Sölle mit sem tud kezdeni. Nyilván azért, mert istentana szűkös keretei között immár nincs helye annak az augustinusi *Deus et anima* kapcsolatnak, mely az egyházatya örökségeként hagyományosan a nyugati spiritualitás szerves része. A belső szoba én – Te közösségének és a személytől Személyig jutó kölcsönösségnek a létjogosultságát fönntartani számára annak elfogadását jelentené, hogy létezhet autentikus Isten-ember viszony a felebaráttal való kapcsolat kizárásával is. Ennek a lehetőségét valóban a lehető leghatározottabban el kell utasítani, hisz Auschwitz ténye letagadhatatlanul arra figyelmeztet, hogy a történelmi keresztyénség adott esetben megélhetőnek vélte Isten-kapcsolatát a felebarát kizá-

⁴¹⁰ Uo.

⁴¹¹ Uo., 119.

⁴¹² *Stellvertretung*, 146.

rása, vagy legalábbis a vele való sorsközösség felvállalása nélkül is. Reprezentánsaik szerte Európa templomaiban jó lelkiismerettel vették magához Uruk értük áldozott életének jegyeit, anélkül, hogy ez egyben a lehető legeggyértelműbb módon annak a kötelességnek a magukra vételét is jelentette volna, hogy minden szükségben szenvedő iránt nekik is hasonlóképpen kell cselekedniük, és hogy a szent jegyek csakis akkor jelentik azt, amit, ha azok az ő megalázottak iránti áldozathozataluk végső mértékének – a halálig menő szolidaritásvállalásnak – a jegyei is egyben. Sölle folytonos gyanakvása tehát a „személyes” Isten-kapcsolat iránt nem alaptalan. Csakhogy a bibliai értelemben vett személyesség egyáltalán nem azt jelenti, amire ő gyanakszik: nem a másik ember kizárását, hanem éppen bevonását az ima- és ezzel együtt az élet-eseménybe, a párbeszédbe, mely ily módon nem csupán dialógust, hanem sokkal inkább „trialógust” jelent. Amikor például Pál „meghajtja térdeit”, és amikor kitárja szívét Isten előtt, akkor kiderül, hogy ebben a szívben mindig hordoz valakit (Fil 1,7): személyeket, gyülekezeti közösségeket, az ígéret gyermekeit: Izrael népét, a pogányokat, sőt az egész kozmoszt, mely fohászskodik és nyög. Az Isten előtti szív a „személyes” imádságban ugyanis nem beszűkül, hanem kitárul, nem kizár, hanem befogad. A másik befogadása mindig a „másik nélküli”, az Isten előtti helyzetben nyeri el végső megalapozását, így eltökéltségét és erejét is.

Éppen ennek a felebarát iránti eltökéltségnek az örökkévalóságban (Istenben) megalapozott erejét adja fel Sölle, amikor az imádságot – mely a Biblia emberei számára mindig is személyes harcot, tusakodást, de ugyanakkor annak az erőnek a vételét is jelentette, mellyel a másik felé és a közösség felé lehet fordulni – egyszerűen az önkifejezés egyik formájává oldja. Miután mélyrehatóan elemzi a szenvedés és nyelv viszonyát, és joggal marasztalja el azt a vallási attitűdöt, mely elnémítja a szenvedő ember panaszát, és így sokkal inkább frusztrálja, neurotizálja őt, ahelyett hogy felszabadítaná, sajnálattal állapítja meg az imádság gyakorlatának visszaszorulását, ily módon:

„Az imádság, mint a hagyományos önkifejezés egyik lehetősége, manapság szinte teljesen eltűnt. Egyre több ember számára tűnik értelmetlennek és fölöslegesnek az a képesség, hogy önmagával párbeszédet folytasson. Ez nem is lenne baj, ha más, új lehetőségek adódnának az önkifejezésre, az önmagunkkal való vitára és – ami szintén a beszédet feltételezi – a csendességre. Ha tehát az ima elvesztése nem jelentene megszegényedést, ha az önmagunkkal való beszélge-

tés, dialógus, tárgyalás mindazt tartalmazná, amit egykor az imádságban kimondott, összegyűjtött, elkiáltott, megátkozott és sóvárgott az ember. De vajon ez a helyzet?”⁴¹³

Sölle Isten-felfogásából szükségképen adódik az imádságról kialakított képének homályossága. Amennyiben az ima semmi más, mint csupán önkifejezési forma, önmagunkkal folytatott párbeszéd, hogyan segíthetne akkor még abban, hogy önmagamon túlra jussak? Hisz a tényleges ima aktusában újból és újból annak a csodáját élheti meg az imádkozó, hogy lénye minden negatívuma, félelme és gőgje, gyávasága és elveszettsége, egyszerűen bűne megítéltetik és elfedeztetik, léte pedig egy rajta kívüli – a megszólított – Valóság irányából úgy nyer ismételt megalapozást, hogy némaságba fulladt énje újra megajándékoztatik a szó kegyelmével, a reménnyel tehát. Mert „az tud beszélni, aki reménykedni tud, s viszont”.⁴¹⁴ Szerzőnk őszintén panaszolja ugyan, hogy amennyiben Istent immár dicsőíteni sem szabad, és ha eluralkodik az a szemlélet, hogy a hazugság és látszat úgy át- meg átszövi az életet, hogy semmi dicséretre méltó sem akad benne többé, akkor ezzel görcseinket és félelmeinket erősítjük csupán, nem veszi észre, hogy ez az egzisztenciális elbizonytalanodás éppen annak a bibliai istenkép elhomályosodásának az egyenes ágú következménye, mely elhomályosításhoz bizony ő maga is hozzájárult. Ezért különös, hogy az idézett *Stellvertretung* egy későbbi kiadásának utószavában, 1982-ben a következő vallomását találjuk:

„Az Istenről való helyesebb beszéd kutatása közben egyre inkább az ima és a költészet nyelvébe mélyedtem bele. Imádkozni, az imádságra képesnek lenni továbbra is fontosabbnak tűnik számomra, mint arról töprengeni; ez a kísérlet az imádságra való előkészítésként is olvasható talán.”⁴¹⁵

Imádkozni valóban mérhetetlenül fontosabb, mint az imádságról értekezni. Ez viszont nem ment fel annak a kérdésnek a megválaszolása alól, hogy *mi* is hát *az imádság* és főleg, hogy *kihez* is imádkozunk. Sölle egyre inkább felismerte ugyan az imádság fontosságának szerepét, de nem tartotta szükségesnek e kérdésekre adott korábbi válaszainak korrekcióját.

⁴¹³ *Leiden*, 97.

⁴¹⁴ Ludwig Wittgenstein. Vö. Esterházy Péter: *A szív segédigéi*. In: *Bevezetés a szépirodalomba*, 655.

⁴¹⁵ *Stellvertretung*, 182.

Ha Sölle számára az emberi értelmezés szerinti szeretet minden teológiai kijelentés mértéke, akkor nem csoda, hogy ez a hermeneutikai alapállás istentanában nyilvánvalóan gnosztikus szemléletmódhoz vezet.

Ez egyrészt az Ószövetség Jahve-Istenének és az Újszövetség Krisztus-Istenének az áthidalhatatlan szembeállításában mutatkozik meg. Már Jób-értelmezésében is feltűnik ez a kettősség. A Jób 19, 25 יְהוָה-ja itt nem a hagyományos *megváltó*, hanem sokkal inkább ügyvéd, aki a természet-démon Istennel kerül szembe, sőt még hangsúlyosabban az, aki a vérbosszút végrehajtja. „A gyilkos és jogtipró Istennel szemben Jób egy másik Istenhez apellál.”⁴¹⁶ Ez a segítőkész, igazi barát egészen más, mint a könyvben megmutató bármelyik istenkép: nem az önkényes próbára tevő, nem az, aki a maga tisztaságát csak a teremtmény bemocskolása árán érheti el, sem pedig a csillagok és a tenger Ura, a vad természet pusztá *tremenduma*. Sölle még az ószövetségi istenképben is hasadást lát: Ernst Bloch értelmezését elfogadva, szerinte Jób könyve úgy oldja meg a teodicea-problémát, hogy a szenvedő itt kivonul a hatalom önkény-istenéből – exodus Jahvéból! –, hogy az igazi exodus igazi Istene felé forduljon, aki kihozta népét az egyiptomi szenvedésből, hisz az az Isten, akit ő megtapasztalt, csupán egy *másik Fáraó*. Jób kegyessége abban áll, hogy nem hisz ebben az Istenben és nem veti magát alá neki. Ehelyett a szabadítás Istenére visszatekintve, majd előre nézve, Jahvéval szemben egy másik Istenre vár.

„Jób kiáltását az ügyvéd, a szabadító, a vérbosszú végrehajtója és az orvos után úgy kell értenünk, mint a keresztyénség előtti világ megválaszolatlan kiáltását, mely Krisztusban nyer majd választ. Jób erősebb, mint a régi Isten. Nem a szenvedést okozó, csak a szenvedést hordozó felelhet meg Jóbnak. Nem a vadász, hanem a vad.”⁴¹⁷

Tény, hogy a keresztyénség felől nézve Markion óta a gnoszticizmus a legkézenfekvőbb és legegyszerűbb megoldás a teodicea-kérdés bonyodalmaira. Csakhogy a „ha-

⁴¹⁶ *Leiden*, 148.

⁴¹⁷ Uo. Érdemes figyelni a Junghoz való szellemi közelségre, aki az *Antwort auf Hiob* című, 1952-ben megjelent híres könyvében így ír: „Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engemet?” Itt emelkedik fel (Krisztus) emberi lényé az isteni mivolthoz, nevezetesen abban a pillanatban, amikor Isten megéli a halandó-haldokló ember sorsát, tapasztalván ugyanazt, amit hű szolgájának, Jóbnak kellett elszenvednie. *Itt kap választ Jób*, és – látható – ez a mindenek feletti pillanat ugyanolyan isteni, mint emberi, ugyanolyan ‘esztakológikus’, mint amennyire ‘pszichológiai’. ... A Krisztus-élet pontosan olyan, amilyennek lennie kell, ha egyszerre egy isten és egy ember élete. *Szimbólum* tehát, különmemű természetek összetevődése, valahogy úgy, mint ha Jóbót és Jahvét *egyetlen* személyiséggé egyesítenénk. Jahve ama szándéka, hogy emberré legyen, ez a Jóbbal történt összecsapásából fakadt óhaj, Krisztus életében és szenvedéseiben teljesül be.” Magyarul: *Válasz Jób könyvére*, 60–61.

sadás Istenben”, vagy a két-Isten teória egyetlen biblikus hitet valló ember számára sem elfogadható. Az exodus Istenének romantikus módon csak a szabadítás tényét és vég-eredményét, csak a fűrjeket és mannát, csak a sziklából fakadó vizet és a győzelmeket tulajdonítani, megfélemlkezve arról, hogy maga a vándorló nép ugyanennek az Istennek a kezéből fogadta az éhséget és szomjúságot, a betegséget és halált, a mérges kígyókat és a megkövezés törvényét – nos, ez nem csupán a legegyszerűbb történeti olvasatnak nem felel meg, de ugyanúgy messze esik a *sömá Iszráel egy Uráról* szóló vallástétel alapvető teológiai következményeitől is.

Hasonlóképpen Jób könyve egész elementáris feszültségét oldjuk fel és semmisítjük meg, ha nem tartjuk magunkat a szöveg nyilvánvaló igényéhez, ahhoz tudniillik, hogy a szenvedő *ugyanazt az Istent* hívja saját ártatlansága melletti tanúságtevőként, akinek a kezétől érték az elviselhetetlen csapások. Továbbá pedig teljesen önkényes Jób könyvét szelektív módon – a befejező számvetés nélkül – olvasni és interpretálni, hősét pedig holmi „zsidó Prométheuszként” aposztrofálni, az „egyszer szóltam, többé nem szólok” magasabb szintű bölcsesség birtokába jutásának a kijelentését pedig fölényesen kiollózni a szövegből, a kerettörténetet pedig a „papos alávetettség-teológia” dokumentumaként elvetni.⁴¹⁸

A gnosztikus szemlélet *másik* eleme a *fejlődésben lévő Isten* gondolata: a klasszikus gnoszticizmustól kezdve Hegelen és Teilhard de Chardin-en keresztül napjainkig végig-húzódó gondolat ez, hol *latens*, hol pedig *virulens* formában. Ezt az elképzelést úgy is fölfoghatjuk, mint az apatikus, szenvedésre és szeretetre képtelen, a világ eseményeitől semmilyen módon meg nem érintett Isten diametrális ellenképét. Ennek az oldalnak az Istene olyannyira együtt él és együtt lélegzik a világgal, hogy annak egyetlen rezdülése sem marad isteni reakció nélkül: ebben az összefonódásban aztán már azt sem igen lehet tudni, hogy kié a hang és kié a visszhang, kié a fény és annak visszaverődése, hogy ki az, aki szól, és ki az, aki válaszol. Egyszóval az ok-okozat viszony Isten és a világ között olyannyira oszcillál, hogy nem lehetséges többé a „Teremtő” és „teremtmény” kategóriáinak fönntartása. Sölle tételesen kijelenti ugyan, hogy Istennek ez a „világi jelle-

⁴¹⁸ Nyilvánvaló, hogy szövegkritikai szempontból a mű több, különböző korból származó és hagyományanyagból táplálkozó réteg ötvözete. De a könyvnek a Héber Bibliában közölt adaléka – „*E könyv mondatainak száma ezerhetven.*” – arról tanúskodik, hogy tudatos szerkesztés révén a szöveg ma is rendelkezésünkre álló formáját a kanonizációs folyamat lezártnak tekintette, egyszersmind meghatározva az elkövetkezendő értelmezők számára a könyv *teológiai egységének* tényét, mint mellőzhetetlen hermeneutikai kulcsot.

ge” (Weltlichkeit Gottes) nem jelentheti az Ő világba oldását⁴¹⁹ – ahhoz a világ nem elégé istenszínű! –, mindazáltal rendszerében mégis ez történik.

Ennek az elgondolásnak a veszélye – Söllénél is – az, hogy olyan erőteljesen hangsúlyozza Isten és a világ együttállását, hogy Isten kockajátéka a világgal és a történelemmel teljességgel nyitott marad. Ahogyan egy ideologikus evolucionista számára az élet és az ember megjelenése számtalan véletlen összejátszásának eredménye csupán (szemben az antropikus elvvel), és az élet megjelenésére néző törekvés ily módon akár ugyanannyiszor csődöt is mondhatott volna, ugyanúgy Isten története is – mivel szétbonthatatlan szimbiózisban él a világgal – egészében véve nyitott. Isten is „fejlődik”, „folyamatban van”, halad saját önkiteljesedése felé, de nincs semmilyen „eszkatológikus garancia” arra nézve, hogy ez a fejlődés valahol nem csúszik vakvágányra, és hogy valaha is a céljához ér. Sölle szerint a keresztyén reménység éppen arra néz, hogy „Isten eljut a maga identitásához”⁴²⁰, mert

„Krisztus Istennel azonosult és Istennek a saját identitásához való eljutásától tette függővé önmagát.”⁴²¹

Ez a mondat azonban értelmezésre vár; meg kell tehát vizsgálnunk Sölle krisztológiai tanítását.

II. 3.2. Krisztológia, avagy Isten hűlt helyének fönntartására tett kétségbeesett kísérlet

Sölle Krisztusa nem a Szentháromság második személye. A Szentháromság Isten egységes „munkájáról”, „üdvtervéről”, a személyek közötti szeretet kapcsolatáról, a Szentlélekről, aki ezt az „opera ad intra” szeretetet „pro nobis”, az emberért való „opera ad extra”-ként bizonyítaná meg a hívő ember szívében – nos minderről nála szó sem esik. De nem csupán ezek a hagyományos dogmatikai megfogalmazások hiányoznak – mellőzésük önmagában még korántsem jelentene teológiai opciót –, hanem fejtegetéseiből az evangéliumoknak az a Krisztusa hiányzik, az a Fiú, aki mindent az Atyával való összhangban és szeretetközösségben cselekszik. Értelmezése szerint a passiótörténet nem az Atya és Fiú szeretet-tette a Szentlélek erejében minden hívő üdvösségére – ez a szenvedés olyan megdicsőítése lenne a szemében, mely mindenféle emberi atrocitásra

⁴¹⁹ *Stellvertretung*, 168.

⁴²⁰ I. m., 172.: „...dass Gott zu seiner Identität komme.”

⁴²¹ I. m., 167.

jogalapot ad –, hanem minden korábbi összhang visszavonhatatlan széttörésének tragikus óráját jelenti:

„Jézus passiótörténetében egy döntő fordulat ment végbe: a ‚kímélj meg‘ kérésétől a gyötrelmes tiszta tudatig, hogy ez nem fog bekövetkezni. A Gecsemánétól a Golgotáig vezető út elszakadás a (narcisztikus) reménységtől... Jézus passiótörténetének a lényege az a kijelentés, hogy *ő, akit Isten elhagyott, maga lesz Istenné*. Jézus nem úgy hal meg, mint egy gyermek, aki továbbra is az Atyára vár. Az Éli, éli... a felnőtté válás kiáltása, a világra jövetel fájdalmának a kiáltása.”⁴²²

Sölle istentanáinak és krisztológiájának feloldhatatlan ellentmondásosságát az ilyen és ehhez hasonló kijelentésekben kell keresnünk. Jézus valóban eljut a „tiszta tudatig”, amikor vérverejtékes tusakodása végén kijelenti: Íme, eljött az óra (Mt 26,45). Itt már leszámolt azzal a gondolattal, hogy számára az Atya útja más is lehet, mint a keserű pohár fenékig ürítése. Ettől a pillanattól kezdve végig a Via Dolorosán az Éli, éli... kiáltásáig valóban nem számol már az Atyának semmilyen, őt a haláltól megszabadító tettel, és különösképpen nem egy olyan *deus ex machina* beavatkozással, mely angyali seregek közreműködésével, földrengéssel-égzengéssel elhozná a szabadítást a rómaiak kezéből és a keresztről – a gúnyolódók kiáltásainak megfelelő forgatókönyv szerint, némiképp. Krisztus lemond az Atyának ilyenszerű beavatkozásáról – de nem az Atyáról! Ez az a döntő különbség, amelyen Sölle minduntalan átcsúszik, és aminek a mellőzése szövegeiben a sokszor átláthatatlanná sűrűsödő homály forrása lesz, hisz megkülönböztetés nélkül azonosítja a *beavatkozó Atyát* magával *az Atyával*. Mert lemondani arról a vágyról, hogy a Mindenható itt és most mutassa meg hatalmát és lépjen közbe értünk, távolról sem azonos azzal, hogy lemondunk magáról a Mindenhatóról. Jézus a kereszten valóban nem vár arra, hogy az Atya szabadítsa meg őt a haláltól – de arról az Atyáról, aki megválthatja őt a halálból, pillanatig sem mond le. Mi mást jelentene akkor a Gecsemáné kerti „Legyen meg a te akaratod”, vagy az „Atyám, a te kezedbe teszem le az én lelkemet” végszó a kereszten, nem is beszélve az Ember Fia szenvedésének és feltámadásának többszörösen előre jelzett isteni *kell-jéről (dei)*? Egyébként nyilvánvaló, hogy a kortárs teológiai eszmélkedés nem fog kitalálni a teodicea útvesztőiből addig, amíg ez a jézusi végszó – Atyám, a te kezedbe teszem le a lelkemet – és annak egész szellemi hozadéka nem kerül ismét egyensúlyba az Éli, éli... kiáltás manapság egyolda-

⁴²² *Leiden*, 180. Kiemelés tőlem – V.S.B: „...dieser, der Gott verlassen hat, selber Gott wird.”

lúan kiemelt túlsúlyával. Mert ez utóbbi kiáltásban mást hallani, mint a „bűnné lett éretünk” metafizikai pillanatának a regisztrálását, és ezt a kiáltást nem mindenestől fogva a maga teológiai horderejében megérteni, hanem a Jahvéból való kivonulás, az önmagára maradt ember saját iszonyú szabadságára ébredésének pillanatát látni benne, nos, ez nem más, mint a felvilágosult ember saját autonómia-álmának a XX. század egzisztencializmusán és mélypszichológiáján iskolázott visszavetítése ebbe a kiáltásba, egyben pedig arra való törekvés, hogy ennek a szekularizált autonómia-igénynek ebben a kiáltásban is igazolást nyerjen. Így lesz a kereszten függő Krisztusból Nietzsche Isten halálát meghirdető örültjének az előfutára. A dialektika teológiának a *vallás* és *hit* fogalmaira vonatkozó radikális megkülönböztetését is ilyen irányban értelmezi Sölle:

„Amíg a vallás, amit szociológiailag a csalódásokkal szembeni biztosítékmechanizmusok együtteseként foghatunk fel, az Atyához való ragaszkodást mélyíti el, addig a hit abból a feladatból végez el valamit, melyet – Freud szerint – azok vettek magukra, akik készek arra, hogy az Atyáról lemondjanak.” Mert „Isten nem a mennyben van: ő a kereszten függ. A szeretet nem földön túli, beavatkozó, önmagát állító hatalom – és a keresztet szemlélni azt jelenti, hogy búcsút mondunk ennek az álomnak.”⁴²³

Vajon az a tény, hogy a szeretet önmagát állító hatalomként nem akadályozza meg Krisztus kínhalálát (mint ahogyan azt a Korán állítja!⁴²⁴), és előtte meg utána az emberi történelem hullámszásában megannyi ártatlan passióját, biztosan azt jelenti-e, hogy *többé nem gondolható el Isten úgy, mint a szeretet és hatalom együttállása*? Sölle számára mindenképen ezt jelenti.

Kérdés: vajon Isten hatalmának és szeretetének megnyilvánulásai Jézus csodatetteiben – gyógyításokban, holtak feltámasztásában, a háborgó tenger lecsendesítésében, az ötezrek jóltartásában – nem ingatja-e meg ezt a túl magabiztos feltételezést? És Jézus, aki „megfeszített erőtlenségből, de él Isten hatalmából” (2Kor 13,4), feltámasztásával vajon nem éppen a beavatkozó, a halált utolsó szóként el nem ismerő Isten hatalmának a tanúbizonyysága? Megszabadítani őt a halálból – vajon nem erőteljesebb bizonyítéka ez Isten hatalmának, mint megkímélni őt a haláltól? És pünkösöd után végig a történelmen vajon ennek a hatalomnak nincsenek-e mind a mai napig egyértelmű jelei, mo-

⁴²³ *Leiden*, 180, 182.

⁴²⁴ Korán 4. Szúra 157, 158: „...valójában nem ölték meg őt, és nem feszítették keresztre, hanem valaki más tétetett nekik Jézushoz hasonlóvá és azt ölték meg... Bizonyosan nem ölték meg őt, ellenkezőleg, Allah magához emelte őt.” (Simon Róbert fordítása)

ern/posztmodern *szemeionjai*? De nem csupán a csodajelekről van itt szó. Mondhatnánk, statisztikailag nézve, ezek az esetek elenyésző kivételek csupán. Individuális történetek, melyek nem képesek arra, hogy feltartóztassák *a történelem* szenttelenül haladó és ártatlanok millióit könyörtelenül maga alá taposó óriáskerekét.

Újabb kérdés: ugyan ki cáfolhatná azt, hogy Isten, mint szeretet és hatalom hatóerejébe vonhatja az emberi szabadságot? A fáraók és a mindenkori hatalmasságok szabadságát is? Mert ha a XX. század kozmikus arányú koncentrációs táborai messzemenően alkalmasnak látszottak a *homo interpres* számára, hogy a legradikálisabban kérdőjelezze meg Istenben a szeretetnek és hatalomnak ezt az egységét, ha tehát Istennek és a történelemnek ilyenszerű egymásra vonatkoztatását *a szörnyűségben* mindenképpen elvégezte ez az értelmezés, akkor miért nem gondolható el ugyanez az egymásra vonatkoztatás – már csak a pusztá logikai méltányosság és következetesség alapján is – *az üdvösségben*, e táborok felszabadításának a történetében, például.⁴²⁵ És akkor itt csupán a méltányos logikát emlegettük, anélkül, hogy külön szóltunk volna arról a bibliai történelemszemléletről, mely, a gondolatban rejlő minden félelmetesség ellenére, Babilont mégiscsak úgy ábrázolta, mint az irgalommal kiválasztó Isten pörölyét saját népével szemben, mely pöröly, a maga idejében, szintén szétzúzatik; vagy pedig, a pathmoszi látomásban, az érthetetlenül nagy mozgásteret élvező fenevadat minden félelmetessége ellenére mégiscsak a királyiszék fennhatósága alá vettként szemléli.

Lemondani tehát konkrét esetekben – legyen szó akár egyéni sorsokról, akár történelmi mozgásokról – annak a várásáról, hogy Isten *azt, akkor és olymódon* adja meg, *amit, amikor és ahogyan* kértük, sőt lemondani arról is, hogy egyáltalán megadja, nem azonos azzal, hogy lemondunk *Isten várásáról*, és azt sem jelenti, hogy ezzel együtt feladtuk volna azt a hitünket, miszerint Istenben szeretete és hatalma megbonthatatlan egységet alkotnak. Pál háromszor imádkozik a *beavatkozásra képes* Istenhez, hogy venné el testéből a tövist. Háromszori kérés után a maga konkrét esetére nézve megértette, hogy ez nem fog bekövetkezni. Ez azonban nem jelentette azt, hogy pillanatig is valamiféle klasszikus teodicea-dilemma fogalmazódott volna meg benne: ha Isten szeret, bizonyára elvette volna a tövist (és még mennyi mindent!), ha nem vette el, arra csak egy magyarázat van, hogy nincs hatalma, nem képes reá! Ellenkezőleg, Pál és még annyian, akiknek részük volt a Krisztus szenvedéseiben, éppen azt igazolják, hogy Istentől *szabad*

⁴²⁵ Vö. Kertész Imre: *Gályanapló*, 343: „Isten Auschwitz, de az is, aki Auschwitzból kihozott. És aki kötelezett, sőt rákényszerített, hogy minderről számot adjak, mert hallani és tudni akarta, hogy mit tett.”

kérni; szabad *reá bízni* a „beavatkozás” vagy a „be nem avatkozás” döntését, tudva azt, hogy akár egyik, akár másik következze be, az maradéktalanul Isten szeretetének tette lesz. Szabad élni az akár-akár szabadságában; a szabadítás megtapasztalása esetén szabad magasztalni a Szabadítót; továbbá ugyanígy szabad egy idő után eljutni a felismerésre és *lemondani* kérésünk tárgyáról, anélkül hogy ezzel kérésünk címzettjéről is le kellene mondanunk. Így tesz Bonhoeffer, amikor 1945. április 8-án felismeri az órát, mely az életről való józan lemondást jelenti számára, de nem az Életben való megtartás ugyanilyen józan bizonyossága nélkül: „Ez a vég – számomra az Élet kezdete.”⁴²⁶

Különös, és nem csekély következetlenségre vall, hogy Sölle, aki egyébként oly nagy hangsúlyt fektet a szenvedés és minden nyomorúság nehézkedési erejét (Simone Weil) legyőző szeretet emberi tapasztalatára, sőt tételesen ki is mondja, hogy a teodicea-probléma érdemben nem elemezhető ezeknek a tapasztalatoknak a bevonása nélkül, mégis kitart amellett, hogy *mindenféle szenvedés* – a Krisztusét is beleértve – szükség-szerű következménye, hogy „búcsút mondunk ennek az álomnak”: az Atyának. Az „Istentől elhagyott lesz tehát Istenné.”

„Krisztus képviseli a hiányzó Istent, amennyiben fönntartja az időt számára, hogy megjelenjen. Azonosul azzal, aki jelenleg nem az, aki lehetne, és igénybe veszi őt számunkra. A képviselet itt is egyrészt annak a halott Istennek a hiányára vagy tehetetlenségére (Abwesenheit oder Unfähigkeit) épül, akit képviselni kell, másrészt a képviselő ideiglenességére, aki egy ideig a képviselt szerepét átveszi. Mivel Isten nem lép közbe, hogy ügyét érvényre juttassa, ezért lép fel Krisztus az ő helyébe. Megvigasztalja azokat, akiket Isten mindez ideig cserbenhagyott, meggyógyítja azokat, akik nem értik az Istent, megelégtíti azokat, akiket Isten éhezni enged.”⁴²⁷

A képviselő és a képviselt közötti dichotómia a végletekig feszül ezekben a sorokban. Ha a megértés maximális készségével is fordulunk e kijelentések felé, és egy időre elvonatkoztatunk a bibliai Isten- és Krisztus-képtől, valamint az Írásban megmutatkozó Atya-Fiú viszonytól (bevallottan *teológiai* értekezés teheti-e ezt büntetlenül?!), akkor is marad a pusztán logikai kérdés: miért *kell* képviselni a világban egy olyan Istent, aki tehetetlen, és aki vagy nem tud, vagy nem akar törődni a saját ügyével? Mi szükség őrizni istenrelikviaként annak az Istennek az emlékét, aki a maga részéről elhagyta ezt a

⁴²⁶ D. Bonhoeffer: *Börtönlevelek*. 202.

⁴²⁷ I. m., 155–156.

világot? Fönntartani egy olyan Isten helyét, aki cserbenhagyja azokat, akik leginkább rá lennének utalva – miért? Sölle következetesen ragaszkodik ugyan tételéhez, miszerint „éppen ezekért az értelmetlenül szenvedő emberekért lenne szükség egy mindenható és jóságos Istenre, de pontosan az ő esetük miatt nem sikerül egy ilyen Istent szeretni”⁴²⁸, anélkül azonban hogy ezt a következtetését végigvinné a nyílt ateizmusig. Ennek az ateizmusnak a banalítását abban az elképzelésben látja, mintha a Fáraó-isten mellőzésével vagy tagadásával egy csapásra megoldódnának azok a kérdések, melyeket egy ilyen Isten léte felvetett. Ez a kérdés olcsó feladását, nem pedig megoldását jelentené. A hagyományos teizmus és radikális ateizmus között Sölle járhatónak látja a nem létező utat: *atheistisch an Gott zu glauben*.⁴²⁹ Ezért továbbra is szükséges fönntartani az ő – Isten – üresen maradt helyét, amely pusztaságot még mindig valamilyen értelem-kölcsönző instanciaként vélünk felismerni, legalábbis ezzel a megveszekedett reménységgel meredünk reá, a semmire, jobb időkre várván, amikor ennek az ürességnek közepette ismét körvonalazódni kezd majd Isten tulajdon arca. Addig is:

„Az értelmetlenség és az értelem utáni vágy közötti abszurd szituáció állandó kérdésessége arra a következtetésre kényszerít bennünket, miszerint Istent képviselni kell. Isten hiányát, mint az ő értünk való létének egyik módját foghatjuk föl. Ebben a helyzetben arra vagyunk utalva, hogy a nem-helyettesíthető Istent valakinek képviselnie kell. Ezzel Nietzsche kijelentése – Isten halott – az ‘Istent képviselni kell’ irányába tolódik el... Ez azt jelenti, hogy Isten – most – nincs jelen. Persze, a mi naiv antropomorfizmusunktól elszokott fülünknek némi képp megbotránoztató, ha azt halljuk Istenről, hogy beteg, elutazott vagy hogy valamire nem képes. Ám ez a beszédmód nem is annyira abszurd, hiszen – Buber ‘Istenfogyatkozás’ kifejezéséhez hasonlóan – szembenéz azzal a kihívással, ami abban rejlik, hogy Isten most, a világnak ebben az idejében nincs jelen, és hogy közvetlenül nem tapasztalható meg. Krisztus képviseli a hiányzó Istent, mindaddig, amíg ez az Isten nem teszi magát számunkra láthatóvá. Ideiglenesen képviseli Istent, mégpedig azt az Istent, aki immár nem érhető el közvetlenül és a ki nem állít már a maga színe elé, ahogyan ennek a megéléséről korábbi idők vallásos tapasztalata beszél. Krisztus ennek a most hiányzó Istennek a helyét tartja fenn közöttünk. Mert ennek az Istennek, aki nem mutatja meg magát, és aki elhagyott bennünket, Krisztus nélkül fel kellene mondanunk: semmi okunk

⁴²⁸ *Leiden*, 175.

sem volna arra, hogy továbbra is várjunk reá, vagy hogy ne nyilvánítsuk halott-
nak.⁴³⁰

További, szünni nem akaró kérdések: ha „a világnak ebben az idejében” nincs jelen Isten, mi a biztosítéka annak, hogy valaha még egyáltalán kedve kerekedik megjelenni? Vagy komolyabban szólva: az eszkatológikus távlat nincs-e túlságosan az immanens történelmi – szociológiai – pszichológiai ösztönzések kaotikus hullámverésének kiszolgáltatva? És mikor kezdődött a világnak ez az ideje? Találgathatnánk a modern forrásvidékét, miközben olyan jól bevált nyelvi szimbólumokat mormolnánk, hogy ‘forradalom’, egyenként ellátva az ‘ipari’, a ‘francia’, a ‘szexuális’ jelzőkkel, továbbá a reneszánszra is gyanakodnánk némileg, nem minden jogalapot nélkülözve. De szerzőnk továbbmegy, és az istenfogyatkozás idejét tulajdonképpen az *Éli, éli...* kiáltástól datálja. E kettő – a kulturális értelemben vett istenhiány egyfelől, másfelől pedig az istenhiány, mint egzisztenciális alaphelyzet, mint lét-adottság, mint metafizikai tény – minduntalan összemosódva, az előbbit ez utóbbira vetítve, elhatárolatlanul jelenik meg ebben a teológiában, ami olyannyira konfúzussá teszi azokat a mondatokat, melyekben egyáltalán Istenre történik utalás.

Továbbá: Krisztus nélkül ennek az Istennek valóban fel kellene mondanunk. Pontosabban, Krisztus nélkül még csak meg sem ismerhetnénk azt, akinek felmondani szándékoznánk, hisz „senki sem ismeri a Fiút csak az Atya, az Atyát sem ismeri senki csak a Fiú, és az, akinek a Fiú akarja kijelenteni.” (Mt 11,17). Ez pedig azt jelenti, hogy amennyiben *Krisztus személyét és művét* nem mindenestől, kizárólagosan és maradéktalanul *Isten tulajdon műveként* értelmezzük szentháromságtani összefüggésben, hanem ehelyett szakadást látunk a személyek között, vagy ha Krisztust úgy tekintjük, mint aki hősiés-tragikus túlfűtöttséggel kész kompenzálni a közben elgyengült Isten munkáját, úgy az evangéliumok és az egész Szentírás legalapvetőbb szemléletétől szakadunk el, elfeledkezve arról, hogy *Isten* úgy szerette a világot, hogy egyszülött *Fiát adta* érte, és hogy *Isten* volt az, aki *Krisztusban* megbékéltette magával a világot (Jn 3,16; 2Kor 5,19). Ez következik be Sölle teológiájának dogmatikai „alépitményében”, ennél fogva pedig az – egyébként igen komoly és megszívlelendő – etikai felismeréseknek a „felépitménye” maga is szükségképpen ingataggá válik. Szerinte a keresztyénség dogmatikai tradíciójában erőteljesen jelen van ugyan az „Isten cselekedett Krisztusban” tétel, de igencsak elhalványul az Újszövetség ugyanolyan hangsúlyos gondolat-párja, hogy

⁴²⁹ *Stellvertretung*, 158.

Krisztus Istent képviseli, és az ő nevében cselekszik e földön.⁴³¹ Sölle ilyen irányú kiegyensúlyozási kísérlete azonban nem marad meg a Máté evangéliumának fenti hivatkozásban jelzett tökéletes kölcsönösség egyensúlyánál, hanem olyannyira a másik végletbe csap át, hogy nála *Krisztus immár nem az emberek, hanem az Isten Megváltója* lesz. Nem elérhetővé teszi Istent az emberek számára, mint Közbenjáró, Út, Ajtó, Világosság, ahogyan az Evangéliumok Krisztusa, hanem – mivel megmentésre, átmentésre szorul – képviseli őt azok előtt, akik egyébként nem kívánnak lemondani az „Isten halála” tételéről. (A nem elhanyagolható kérdés, hogy a következő sorban azok, akikre Sölle hivatkozik, ehhez a paradigmához „ontológiai” vagy csak „kulturális” értelemben ragaszkodnak, itt is tisztázatlan marad.)

„Sokan vannak, akik mindkét tapasztalatot – Isten halálát és Krisztus életét – magukénak vallják, és mindkettőhöz ragaszkodnak. Aki őket az úgynevezett logika, a szokványos tradíció vagy az egyházi teológia eszközeivel e kettő közötti választásra akarja kényszeríteni, az a pozitívizmus nótáját fújja, és elárulja azokat, akik ebben a kettős tapasztalatban élnek, miközben azok önhitt gondtalanságának a malmára hajtja a vizet, akik biztosan tudják: nincs Isten és Krisztus halott. Vagy pedig, ami még rosszabb, azokéra, akik éppen olyan jól tudják, hogy van Isten és ezért Krisztus is él. Krisztus viszont nem helyettesítője a halott Istennek, hanem képviselője az élőnek, akire nézve éppen az érvényes, amit mi az emberek javára igénybe veszünk: hogy őt nem lehet helyettesíteni, de képviselni igen.”⁴³²

Tiszteletre méltó törekvés, sőt erkölcsi imperatívusz azonosulni a kétségbeesés, az eszmei és morális nihilizmus, az értelmetlenség, az Isten- és önmaga elvesztésének li-dérceivel hadakozó modern/posztmodern *emberrel*. De vajon azonosulhat-e Isten Országának polgára ezzel a *tapasztalattal* is? Nem arról van szó, mintha ő nem ismerné a létvesztés és létrontás (Hamvas Béla) minden megalázó, pokoli stációját, hanem arról, hogy ezeket a mélységeket úgy ismeri, mint amelyekhez egyedül az *abrenuntiatio* módján lehet köze. Ez nem azt jelenti, hogy *de facto* mindig sikerül is így viszonyulnia ezekhez a kísértésekhez, azt viszont igen, hogy tudja: arra kapott meghívást, szabadságot és felhatalmazást, hogy nemet mondjon rájuk. Elképzelhető-e egyáltalán olyan keresztyén teológia, mely következetesen érintetlenül hagyja az „Isten halála – Krisztus

⁴³⁰ I. m., 150–151.

⁴³¹ *Stellvertretung*, 148.

⁴³² I. m., 152.

élete” kettős tapasztalatát, anélkül, hogy az evangéliumot éppúgy elárulná, mint azokat, akik e tapasztalatban és e tapasztalat szerint élnek, miközben semmilyen támpontot nem nyújt számukra annak megértéséhez, hogy „Krisztus nem helyettesítője a halott Istennek, hanem képviselője az élőnek”? Élő most már, vagy halott? Ha élő, miért rosszabb az önhitt ateizmusnál is, ha valaki kimondja: „van Isten, ezért Krisztus is él” – a kifejezés esetlenségét ezúttal mellőzve? Isten módszertana az Írás értelmében valóban az (ez Sölle szemléletének igazság-mozzanata), hogy a láthatón – a választott nép történetén, az idők teljességében pedig Krisztus személyén – keresztül jussunk el a láthatatlanhoz. Krisztustól, a Szentháromság második személyétől jutunk az Atyához és nem fordítva, de ez magának az Atyának az akarata és semmiképp sem jelentheti azt, hogy a közvetítő „kisegíti” és mint ilyen elfedi a közvetítettet.

Amennyiben az „Isten halála” kifejezés a XX. század ötvenes-hatvanas éveiben hódító sajátos létérzékelés kulturális és teológiai reflexióját jelenti, használata nyilván jogos (tanácsos az idézőjel). De ha ez valamiféle „ontológiai apriori”, melyet egyenesen a kortárs teológia alapkövévé szentelünk, akkor valóban azokat a kétségbeesett reménykeresőket áruljuk el, akiknek a nevében kiállítottuk Isten halotti bizonyítványát.

Sölle azonban, ha rendkívül ellentmondásosan is, fenntartja Isten életét (hova jutotunk!).

„Az evangélium ezt jelenti: Krisztus azonosul Istennel a nem-azonosság talaján.⁴³³ Ez a képviselési identifikáció Istennel, amit Krisztus előfutárként és ideiglenesen teljesít, ez a szeretet transzcendens feltétele... Ő csak reprezentálja Istent, de nem helyettesíti, és félreértenénk az inkarnációt, ha azt úgy fognánk föl, mint Istennek az emberi formába történő maradéktalan önodaadását, mintha semmi többet nem várhatnánk Istentől, és mintha már mindent megkaptunk volna tőle.”⁴³⁴

Tisztázatlan marad, hogy Istennek ez a – minden fennebb vázolt tehetetlensége ellenére – mégis megmaradó élete mit is jelent? Mi az, amit még várhatunk tőle? És miből gondolhatjuk, hogy egyszer majd változtat mostani stratégiáján, és végre előlép azok javára, akik éheznek és szomjúhozják az igazságot? Nem tudunk szabadulni attól a benyomástól, hogy Sölle egy olyan Isten „életéről” tesz említést, aki semmiféle életjelt nem ad magáról: halott tehát vagy legalábbis tetszhalott. Így jutunk el a *fordított nagy-*

⁴³³ Azaz: szegénységben, esendőségben, halandóságban.

⁴³⁴ I. m., 157.

szombat azon állapotához, melyben immár az élő Krisztus hivatott arra, hogy feltámaszsa a halott Istent. Csakhogy a bibliai bizonyágtételen komolyan megalapozott szentháromságtani összefüggés nélkül – mely összefüggés mellőzéséhez a Szentírás szelektív, sőt önkényes olvasata vezeti Söllét – Krisztus életének, mint a korabeli hatalmasságokkal szembeszegülő, és általuk végül likvidált vándorprédikátor életének lényegében semmilyen önmagán túlmutató vallási relevanciája nincs: e nélkül, vallási értelemben, ő éppúgy halott, mint metafizikai atyja.

Szerzőnk Krisztus életének a ma embere számára is fennmaradó fontosságát – annak esélyét, hogy számára ez a Krisztus még mindig valamilyen archimédeszi pontot jelentsen a világ zűrzavarában – abban látja, hogy ez a Krisztus embertestvéreivel szolidaritást vállal „el egészen az ateista alaptapasztalatig.”

Miről is van szó? Jean Paul (1763–1825), a klasszicizmus és romantika határán mozgó német mester egyik apokaliptikus víziójú elbeszélő költeményének a felidézéséről. A költő a pokolra alászállt halott Krisztusról álmodik, aki a világépítmény tetejéről azt a döbbenetes hírt közli az elhunyt lelkekkel, hogy „nincs Isten”. Ez a Krisztus – Sölle értelmezésében – a végsőig elmenően vállalta az identifikációt azok állapotával, akik számára Isten halott, mégpedig oly módon, ahogyan ezt az elegyháziasított Krisztus sohasem tette.

„És amikor felpillantottam a mérhetetlen világra keresvén az isteni szemet, a világ üres, feneketlen szemgödörrel meredt vissza rám; az örökkévalóság pedig a káoszon nyugodott: azt emésztette és kérődzte vissza vég nélkül.”⁴³⁵

A költő ekkor felébred az ateizmus lidércálmából és az Isten nem-létének lehetetlen lehetősége miatti első döbbenete után, annak felrémlése után, hogy mi lenne, ha egyszer ő maga is, hitében meginogva, a halott Krisztus félelmetes szózatában feltárulkozó díszletet fogadná el létezése színteréül, nos mindezek után visszaáll a bizalma – az élő, az *érette előlépő* Isten iránt:

„Ha valamikor szívem oly szerencsétlen és annyira kihalt lenne, hogy összetörne benne minden olyan érzés, mely igent mond az Isten jelenlétére – Ő ak-

⁴³⁵ *Stellvertretung*, 157 (Jean Paul: *Werke*. München 1959, Bd. II, 269): „Und als ich aufblickte zur unermesslichen Welt nach dem göttlichen Auge, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen Augenhöhle an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäute sich.”

kor meggyógyítana engem és visszaadná érzéseimet, irományom pedig hamisnak bizonyulna.”⁴³⁶

Sölle ezt a mondatot nem a látomás visszavételeként vagy valamilyen kegyes pedagógia hangoztatásaként értelmezi: számára az egész írás sokkal inkább a hitben való járásnak azt az autentikus módját ragadja meg, amely hit nem más, mint „bizonyosság a bizonytalanságban”, kísérlet annak az ateisztikus istenhitnek a felmutatására, melyet Isten helytartója – ezúttal Krisztus szerepében maga a végszót kimondó költő – tesz lehetővé azáltal, hogy proklamálja ezt a hiányzó Istent az ember számára.

Sölle dogmatizmusnak és üdvpozitivizmusnak nevez minden olyan hitet, mely nem hordja magán a „bizonytalan bizonyosság”⁴³⁷ paradox jellegét, és amely hit a világról és az érette való létről könnyű szívvel lemondó, azt elvesztő keresztyénség ismertető jegy: ezen az öntelt biztosságot sugárzó hiten a világ egyetlen gúnyos mosollyal túlteszi magát.

Megszívlelendő ez a kijelentés („felismerést” azért nem mondok, mert mint ilyen, legalább Pascal, majd Kierkegaard óta datálódik)! Tökéletesen egyet is értünk vele, csupán pontosabban kell definiálni, mit is jelent és milyen természetű ez a *bizonytalan-ság* a bizonyosságban, illetve *bizonyosság* a bizonytalanságban: mi benne a „bizonyos” és mi a „bizonytalan”? Pontosabban: jogos-e a „bizonytalan bizonyosság” kifejezés használata azzal a πίστις-szel kapcsolatban, melyről az Újszövetség beszél?

A felvilágosodás hatására a hit a tudásnak egy valamilyen hígított, alacsonyabb rendű formájaként, a „bizonytalan ismeret” szinonimájaként él a köztudatban. „Kant szerint a hit alapvetően bizonyosság, ami olyan alapokon áll, melyek szubjektíven adekvátak, de objektíven inadekvátak. A hit tehát szilárd elkötelezettség egy olyan meggyőződés mellett, amit a meglévő bizonyítékok alapján nem lehet kellőképpen igazolni.”⁴³⁸

A protestáns teológia Kantnak ezt a tételét – és általában a „puszta ész” vallási illetékességéről vallott nézeteit⁴³⁹ – önmagában véve igaznak tekintheti (erőteljesen tá-

⁴³⁶ I. m., 158.

⁴³⁷ Az itt használt „Gewissheit in Ungewissheit” kifejezés tükörfordítása – bizonyosság a bizonytalanságban – itt azért nem megfelelő, mert azt sugallná, mintha a bizonyosság a hit attribútuma, míg a bizonytalanság a világé illetve a külső körülményeké volna, amellyel szemben ez a hit biztos alapként tételődik. De Sölle ezt nem így érti, hanem éppen az öntelt, dogmatikus magabiztossággal szemben az élő hit biztosságának „bizonytalansági együttjárójáról” beszél.

⁴³⁸ Alister E. McGrath: *Bevezetés a keresztyény teológiába*, 128.

⁴³⁹ Vö. Uő: *Vallás a puszta ész határain belül*, 129–350.

maszkodott is rá a természeti teológia visszaszorításáért folytatott küzdelmében), de hangsúlyozni kell, hogy itt a hitnek egy filozófiai- és korántsem teológiai definíciójáról van szó. Ez utóbbi szempontjából pedig éppen az hiányzik belőle, ami annak bibliai lényege: a hit, mint a nem látott dolgok valósága, mely egyedül csak *tárgya felől*, azaz afelől a realitás felől értelmezhető, amelyből az igaz ember él.⁴⁴⁰ Lényege elsősorban nem az *intellectus* számára megragadható – az ilyen irányú megközelítésből fakad Aquinói hit-fogalmának is a gyengéje, mintha az valamilyen középút lenne a biztos ismeret és a bizonytalan vélemény között –, hanem a *fidutia* előtt áll nyitva.

Sölle hitfogalma – bizonytalan bizonyosság – ehhez a skolasztikus-kantiánus megközelítéshez közelebb áll, mint annak bibliai artikulációihoz. Az újszövetségi szóhasználatban ugyanis a hit *minden esetben* a tudással és a bizonyossággal áll kapcsolatban, nem pedig a szubjektív véleménnyel és a bizonytalansággal: „*Tudom* kinek *hittem*, és *bizonyos vagyok benne* – πέπεισμαι –, hogy ő az én nála letett kincsemet meg tudja őrizni ama napra.”⁴⁴¹ Pál előtt sem a cél nem lehet bizonytalan, sem a reá figyelőkben nem hagyhat kétséget afelől, hogy milyen irányba tart – az ἀδήλως itt előforduló kettős jelente értelmében: „Úgy futok, mint nem bizonytalanra.”⁴⁴² A hitnek sem a tudása, sem a nyelve nem lehet bizonytalan, mert „ha a trombita bizonytalan (ἀδήλως = nem világos, nem artikulált, felismerhetetlen) hangot ad, ki fog a harcra készülni?”⁴⁴³ Ugyanakkor a hit felől nézve a világ legbiztosabbnak tekintett fogódzójához, a gazdagsághoz éppen a „bizonytalan” jelző tapad.⁴⁴⁴

De miben különbözik ez a fajta hitbizonyosság, a Sölle által emlegetett és joggal elvetett önhitt bizonyosságtól, vagy éppen a vallásos fanatizmustól? Abban, hogy míg ez utóbbi képviselőjének bizonyossága arra a tudásra épít, amit ő birtokol, és amely birtoklás szemében szintén kizárólag az ő érdeme, addig a hit bizonyossága Annak tudására épít, aki őt magát is birtokolja: aki tehát a kincset megőrzi számára ama napra. Továbbá a hit bizonyosságával élő, egyetlen dolgot mélységesen nem ért, egyetlen dologban örökké „bizonytalan”, és nem képes felocsúdni annak a nem-tudásából, hogy mások között, miért éppen ő? *Miért* ő a megszólított, a megajándékozott, az Isten tenyerén hordozott? Mivel ez a válasz örökre elvész számára az Isten kikutathatatlan szeretetének a mélységében, az ebből fakadó megrendültség – „bizonytalanság” – kizárólag akkor bi-

⁴⁴⁰ Zsid 1,11; Róm 1,17.

⁴⁴¹ 2Tim 1,12. (Károli)

⁴⁴² 1Kor 9,26. Vö. Kiss Sándor: *Újszövetségi görög-magyar szómagyarázat*.

⁴⁴³ 1Kor 14,8.

⁴⁴⁴ 1Tim 6,17: „Ne reménykedjenek a bizonytalan – ἀδηλότης – gazdagságban.” (Károli)

zonyul hitelesnek, ha a bizonyosság válaszával egészül ki, mégpedig az etikum terén: *azért* vagyok én a megszólított, hogy a „meg nem szólított” rajtam keresztül részesüljön a megszólítottság minden áldásából: ez a predestináció tulajdonképpeni titka! Az önelégült és a *tudom kinek hittem* tapasztalatában élő között a különbség tehát pontosan anynyi, amekkora az önhívó és az Ő-hívó létmódja között: hajszálnak tűnik, mégis áthidalhatatlan. Nem az a baj, mintha a keresztyének túlzottan tudnák azt, hogy *kiben* hisznek, és ezért igen nagy bizonyosság sugározna belőlük, és szintén nem az, hogy túlságosan megrendítené őket az *ingyenes, de nem olcsó kegyelem* gondolata, és ezért igen nagy bizonytalanság áradna szét róluk. Hanem az, hogy sem a bizonyosság, sem a megrendültség – a kettő csak együtt járhat, és egymással egyenes arányban állnak – nem az evangéliumi radikalizmus szerint történik: ez pedig az a fajta langyosság, amit az Isten kiköpni készül szájából. Bizonyosság nélkül nincs irány, nincs cél és nincs erő – megrendültség nélkül nincs szolidaritás, szeretet, készség arra, hogy az erőt az erőtlének javára fordítsuk, miközben tudván tudjuk, hogy mi magunk szorulunk rá elsőként. Bizonyosság nélkül a megrendültség: elveszettség, megrendültség nélkül a bizonyosság: gőg. A világnak viszont alázatos bizonyosságra van szüksége, arra az erőtlenség által célhoz jutó erőre, melyről a Zsid 6,11 paradox formában, mint a *reménység bizonyossága* – πληροφορία τῆς ἐλπίδος – beszél. Hogyan lehet *bizonyosság* a reményben? – úgy, hogy itt nem a földiekkel játszó égi tüneményről, Pandora szelencéjének szerencsétlenné tevő reményéről van szó, hanem *az útra találtak* reménységéről. Hát *remény* a bizonyosságban, az hogyan lehetséges? Úgy, hogy a bizonyosság nem a reménység halála, nem a megérkezetttség,⁴⁴⁵ hanem *az úton járás*, a mögöttem lévő lépésből – de nem az útról! – való örök exodus.

E szükségesnek vélt kitérő után ismét kérdezzük tehát: mennyiben jogos Sölle „bizonytalan bizonyosság” kifejezése a keresztyén hitre vonatkozóan? Csak és kizárólag a fentiek figyelembevételével lehet legitim ez a szóhasználat, mégpedig úgy, hogy a „bizonytalan” jelző mindenképpen idézőjelbe kerüljön, ahhoz hasonlóan, ahogyan Pál beszélt arról, hogy az evangélium „bolondság”, és Isten ereje „erőtlenség” – miközben tudva tudta, hogy ez csupán a természeti ember pillanat-perspektívája szerint van így, és hogy az evangélium „valójában” nagyobb bölcsesség és hatalom, mint az emberek min-

⁴⁴⁵ Vö. Kertész Imre: *Gályanapló*, 210: „A múltkor azt mondtam, ‘vendégtermészet’ vagyok. Igaz. Egyszerűen nem állhatom az *arrivé*-szellemet, a birtokló természetet, az átlépést a kirekesztettségbe.” Ez viszont csak a dolog egyik fele. A megérkezetttség a modern, míg a teljes úton-kivüliség állapota a posztmodern kísértése. A keresztyének egyik csapdába sem eshetnek: a számukra adatott *tertium* éppen az, hogy nem megérkezettek, mert *járnak* az úton, és nem úton kívüliek, mert hisz *az úton* járnak.

den bölcsessége és hatalma együttvéve.⁴⁴⁶ Sölle rendszerében bizonytalanságai pontosan az ilyenszerű idézőjelek hiányára vezethető vissza: de itt nem holmi írásjelek pontatlan használatáról, hanem teológiai gondolkodása mélystruktúráinak a hiányosságáról beszélek!

Amire Sölle kifejezése mindezek mellett is felhívja a figyelmünket az az, hogy a hitben soha sem lehet szó olyan matematikai-logikai bizonyosságról, mely bárkit elkülöníthetne és kiemelhetne az emberek közösségéből, vagy azzal szembe fordíthatna. Hanem, tegyük hozzá, csakis arról a szubjektumot mindenestől igénybe vevő, de nem a szubjektumba gyökerező tapasztalati bizonyosságról, melyet a hívő számára a Szentlélek belső bizonyágtétele hitelesít, és amely bizonyosság még inkább szolidárisá teszi őket minden szenvedővel, istenhívővel és ateistával egyaránt. Mert ennek a hitnek késznek kell lennie a levetett sarú alázatával és szentségével, teljes tiszteletadással szemlélni mindazok tapasztalatát, akik úgy érzik, hogy a világ „üres, feneketlen szemgödörrel mered reájuk.” Aki a hívők közül sohasem érezte ezt, az vesse reájuk az első követ.

Mindezek után meg kell kérdeznünk: alkalmas-e Sölle Krisztusa arra, hogy *Istent* képviselje, amennyiben elfogadjuk, hogy ez a „bizonytalan bizonyosság” terében zajlik (a kifejezés kétértelműségétől eltekintve), és hogy ez a munkája valóban „csak” képvislet, *identificatio aliena*, anélkül, hogy Isten helyettesítése volna?

A válasz nyilvánvalóan Krisztus feltámadásának, vagy e feltámadás elmaradásának a tényén fordul meg. Amennyiben egy teológiai reflexió ezt az üdvtörténeti fordulópontot teljes mértékben mellőzi, óhatatlanul le kell vonni a következtetést: valahányszor csak előfordul ebben a Jézus, vagy a Krisztus megnevezés, eleve nem jelölhet mást, mint egy kétezer évvel ezelőtt vallási-politikai zavarkeltés vádjával meggyilkolt férfit. Az azóta eltelt időben élők, a mában vagy a jövőben élők számára tehát egy halottat, aki vallásos-kulturális hatásában bármennyire is éljen a különböző korok embereinek tudatában, személyét tekintve mégiscsak halott, egy a sok milliárd halott közül, akiket a föld valaha is a hátán hordozott. Egy halott viszont nem képviselheti az Élőt; egy halott nem mutathatja meg érzékelhetőbben magát az embereknek, nem jelenthet közelebbi tájékozódási pontot számukra, mint a Rejtőzködő.

Sölle viszont nem tud az Isten transzcendenciájába felvétellett Krisztusról – és ez a nem-tudás a végletekig feszített szolidaritás-eszménye nevében történik, Krisztusnak,

⁴⁴⁶ 1Kor 1,25: „Mert az Isten ‘bolondsága’ bölcsőbb az emberek bölcsességénél, és az Isten ‘erőtlen-sége’ erősebb az emberek erejénél.”

úgymond, azokkal a megkínzottakkal és meggyilkoltakkal vállalt tökéletes identifikációja nevében, akik számára sohasem jött el a feltámadás „fűszerszámos” hajnala. Ő is felidézi Elie Wiesel megrázó tablóját *Az éjszaka* című könyvből, annak a fiúnak az akasztását, akinek haláltusája alatt az Appelplatz-on valaki az mormogja: *Hol az Isten?*⁴⁴⁷

Hogy lehet, kérdezi Sölle megindultan, hogy lehet *erről az ifjúról* cinizmus nélkül kijelenteni, hogy „ő most Istennél van, feltámadott, a mennybe ment”? Tegyük csak annyit, javasolja, hogy lássuk meg e között az auschwitzzi nagypéntek és annak golgotai párja között az analógiát: a „Hol van Isten?” itt ugyanúgy elhangzik, mint az Éli, éli... kiáltásban; az ifjú ugyanúgy meghal, mint ama harminchárom éves, nagyobb fivére⁴⁴⁸; az „itt van a bitón” felismerésében pedig a római hitvallása visszhangzik: „Bizony, Isten Fia volt!” Szerzőnk következtetése:

„Valamennyien, minden egyes ember a hatmillió közül, Isten szeretett fia volt. *Másként, mint ebben az értelemben, akkor* (kétezer éve – V.S.B.) *sem történt feltámadás*. Isten nem a mennyben van: ő a kereszten függ. A szeretet nem földön túli, beavatkozó, önmagát állító hatalom – és a keresztet szemlélni azt jelenti, hogy búcsút mondunk ennek az álomnak. Éppen azok, akik megtapasztalják a gyöngék erejét a szenvedésben, akik a szenvedést bevonják a saját életükbe, akiknek immár nem az a legfőbb céljuk, hogy megússzanak minden szenvedést, éppen ők vannak jelen mások számára, ők, akik egy értelmetlen életben kérdezetlenül megfeszítettek. Egy másféle szabadítás, ahogyan azt a metafizika nyelve ígérte, nem lehetséges többé; Istent, aki szenvedést szerez, nem igazolja e szenvedés későbbi felfüggesztése sem. Nincs az a menny, mely jóvátehetne egy olyan szörnyűséget, mint Auschwitz. De Isten, aki nem egy magasabb Fáraó, mégis igazolta magát: az együtt szenvedésben, az együtt meghalásban a kereszten.”⁴⁴⁹

Nincs tehát metafizikai feltámadás: egyedül a másik szenvedő szolidaritása az a tér, *amelybe* a kiszenvedett felvétethet-feltámadhat. Jézus feltámadásáról sem beszélhetünk hát, hisz „a csodaszerűnek mindig az a veszélye, hogy elszakítsa Jézust tőlünk, hogy őt

⁴⁴⁷ Lásd a 147. oldalon.

⁴⁴⁸ Vö. F. Mauriac előszava az *Éjszakához*, melyben a szerző az E. Wiesellel való találkozását idézi: „Én pedig, aki hiszem, hogy Isten: a szeretet – vajon mit válaszolhattam volna ifjú beszélgetőtársamnak, akinek kék szemében tükröződött még az angyali szomorúság, amelyet egy napon az akasztott gyermek arcán látott? Mit mondhattam volna neki? Beszéltem volna arról a másik izraeliről, arról a fivérééről, aki tán hasonlított is hozzá, arról a megfeszítettéről, akinek keresztje legyőzte a világot?”

kiváltságokkal ruházza fel, hogy olyan külön státust kreáljon számára, amellyel nem rendelkezett”.⁴⁵⁰ Szerzőnk szerint a mindenkori szenvedő számára „nem az jelenti a támaszt, *hogy* Isten Fia szenvedett, hanem *ahogyan* az ember Jézus szenvedett.”⁴⁵¹

De hát az ember Jézushoz hasonlóan még számtalan más ember is szenvedett a történelemben! Miben bizonyul többnek Jézus hozzájuk képest, és mit jelent ez az *ahogyan*? A fizikai szenvedés mértéke és módja nála sem volt más, mint a két latornál, vagy a Via Appiát szegélyező keresztek megkínzottainál. A dilemma így hangzik: Az *ahogyan* mássága teszi Jézust Isten Fiává, vagy azért más a világ minden kínhalált halt gyötrelméhez képest az ő haláltusája és halála, *mert* az Isten Fiának az *ahogyan*-ja ez? Az Újszövetség a mondat második felével, Sölle az elsővel válaszol, ily módon pedig valamilyen *agónikus – adoptiánus – ebionita* krisztológiát sugall. Az Újszövetség szerint Jézus a feltámadásban bizonyult „Isten hatalmas Fiának”⁴⁵², pontosan azért, mert örökkévalón az volt. E nélkül a krisztológiai alap nélkül azonban milyen reménység marad a megalázottaknak?

Sölle válaszára egy általa idézett másik modern passiótörténet kapcsán találhatunk rá. Egy tizennégy éves galíciai zsidó fiú tragédiáját idézi, akinek egyik lágerből sikerül lopva hírt adni szeretteinek:

„Drága szüleim!

Ha az égbolt egy nagy papírtekercs, az emberek tömege pedig tintatenger volna, akkor sem lehetne leírni mindazt a szenvedést, amit körös-körül látok. A láger egy tisztáson fekszik. Kora reggeltől kihajtanak az erdőbe dolgozni. Vérzik a lábam, mert a cipőmet is elvették. Egész nap dolgozunk, szinte semmit nem eszünk, éjjel a csupasz földön alszunk (a nagykabátjainkat is elvették). Minden éjjel részeg katonák botokkal vernek végig, a testem fekete a véraláfutásos foltoktól, mint egy elszenesedett fadarab. Néhány nyers sárgarépát vagy egy-egy répát löknek nekünk olykor, és – micsoda gyalázat! – azért is verekszenek a foglyok, hogy egy darabot vagy egy levelet elkapjanak. Tegnapelőtt két fiú megszökött, erre valamennyiünket sorba állítottak, és minden ötödiket lelőtték közü-

⁴⁴⁹ *Leiden*, 182–183.

⁴⁵⁰ I. m., 100. Sölle ezt a Gecsemáné kertben imádkozó Krisztusnak nyújtott angyali segítségről mondja, de nyilván minden „*Mirakulöse*” jelenségre, így a feltámadásra nézve is érvényesnek gondolja.

⁴⁵¹ I. m., 171.

⁴⁵² Róm 1,4.

lünk. Nem voltam ötödik, de tudom, hogy élve nem szabadulok innen. Kedves anya, kedves apa, drága testvéreim, Isten veletek! Én meg csak sírok...⁴⁵³

Igaza van Söllének: az ilyen és ehhez hasonló mélységű szenvedés bármilyen értelmezése egyfajta optimizmust sugall, ami, Schopenhauer szavai szerint, nem csak abszurd, de valósággal elvetemült gondolkodásmód, cinikus gúnyolódás az emberiség megannyi névtelen fájalmán. De bírálata célt téveszt, amikor a kereszt eseményét is a mindenkori emberi szenvedés racionalizálásaként és instrumentalizálásaként láttatja:

„A Krisztus szenvedése – mint a szenvedni, élni és meghalni tanulás példája – Chaimnak, ennek a zsidó gyermeknek semmit sem jelenthet. Éppen ezekért az értelmetlenül szenvedő emberekért lenne szükség egy mindenható és jóságos Istenre, de pontosan az ő esetük miatt nem sikerül egy ilyen Istent szeretni.”⁴⁵⁴

Csak hogy a Krisztus halálát (és feltámadását, amiről Sölle nem beszél) nem az ember szenvedésének magyarázataként hirdeti az evangélium (ha az egyház bármikor és bármilyen formában is ezt tette, nagyon rosszul tette!) és nem is a szenvedés elhordozásának mikéntjét oktató morális példázatként, ahogyan Sölle sugallja (noha az *imitatio Christi*ben ez is benne van). Sokkal inkább a megváltásnak és annak az eszkatológiai szabadításnak az alapjaként és kezeseként, mely a világon egyedül biztosíthatja az áldozatot afelől, hogy a hóhér nem fog uralkodni rajta mindörökké. Valóban egyedül ez marad akkor, amikor az áldozatok már nem tanulhatnak semmit Krisztus halálának „pedagógiai hasznából” – de ez megmarad és képes arra, hogy föltépje a reménység kapuját a halál süket reménytelenségében.

Furcsamód korábban éppen Sölle mutatta fel az ember Jézus meghalásának *hogyanjában* e halál többletét, mint ami „megerősíti” az embert, ez pedig értelmezésében épp hogy csak morális-pedagógiai értelmű többlet! Ha ez már semmit sem jelent, minthogy a halál rémítő csendje beálltának pillanatában immár semmit sem jelenthet, mi marad akkor? A feltámadásnak az Isten új teremtésére nyitó hatalmas reménység-perspektívája helyett az a napilapok gyászjelentéseibe vagy szinte már sláger-szövegekbe illő olcsó vigasz, hogy a Chaimok „szívünkben és emlékezetünkben örökké élnek”, és hogy „szenvedésük nem volt hiábavaló: általuk is egy jobb kor hajnala köszönt majd reánk.” Lényegében ennyibe sűríthető a Sölle által ajánlott végső vigasz:

⁴⁵³ *Leiden*, 174.

⁴⁵⁴ I. m., 175.

„A tizennégy éves Chaim halott; hol az arca, melyről Isten letörölné a könnyeket? Az így elképzelt Isten túl későn érkezik. De amennyiben Istent nem, mint egy idegen fölöttes hatalmat, hanem mint emberek közötti eseményt gondoljuk el, akkor a halál nem szakítja meg a kapcsolatot, ami ehhez a gyermekhez köt, akkor ez az ő egyéni élete elmúltával sem enyészik el... Hallom az ellenvetést: de mit használ ez Chaimnak és a többi halott gyermeknek? ... Chaim reménysége, hogy gyermekeinknek nem kell többé szenvedniük, egy olyan reménység, melyet nem lehet elhárítani azzal, hogy ‘ugyan, mi haszna neki ebből?’”⁴⁵⁵

De *ki* ez a Chaim, *akinek* még bármiféle reménysége lehet? Valóban: Isten nem „idegen fölöttes hatalom”, hanem „az emberekkel lakozó fölöttes hatalom”, amióta Immánuelként ismerhette meg őt a világ. Az áldozatoknak az olyanszerű „továbbélését”, amit szerzőnk vázol, ez az Isten-hit korántsem zárja ki, ellenkezőleg: éppen azáltal a reménység által, hogy maguknak a megalázottaknak részük van az Isten Országának igazságában, nyernek az itt maradók erőt és jó belátást arra, hogy e gyalázatosan megtört életek továbbélése közöttük, ez életek „tanulsága”, ne valamiféle *ressentiment* ördögi körébe hajtsa őket, ezúttal *bennük* teremtve újra a pusztításnak azokat a feltételeit, melyek ellen tiltakoznak.

Elkerülhetetlen a következtetés: A halott Krisztus képvisel itt egy halott Istent, akihez imádkozunk, miközben tudjuk, hogy mindez magunkhoz szóló beszéd csupán. Közben azonosulunk a szenvedővel, és azzal vigasztaljuk, hogy mi magunk is éppoly reménytelenek vagyunk, mint ő. De mások emlékezetében élni fog. (Vagy nem fog élni – ne feledjük, hogy itt többnyire névtelenekről beszélünk, marhabélyegek billogjaiban tárgyiasított nímándokról!). És várakozunk, várakozunk... mire is? Sölle válasza: a szeretet heroikus megmutatására.

II. 3.3. Etika, szolidaritás, az Istent-mentő heroikus Krisztusról szóló tanítás következménye a heroikus, túlterhelt hit

Sölle rendszerében az etikum végtelen dimenziókba tornyosul, rátelepszik minden vallásira, míg végül megfojtja, összeroppantja azt. Ha az Auschwitz utáni – Freud szemüvege mögül kitekintő – teológia számára a botránykő a középkori örökségnek az ember-gyermek fölé fenyegetően tornyosuló apa-istene, akinek tekintete és tekintélye

⁴⁵⁵ I. m., 212.

alatt semmivé törpül az ember, akkor Sölle szemlátomást úgy véli kiegyensúlyozhatónak ezt a helyzetet, ha felcseréli a szerepeket: Krisztusnak kell megmentenie, életben tartania és feltámasztania Istent, továbbá pedig az embernek kell megmentenie, életben tartania és feltámasztania Krisztust e világban.

„Krisztusnak nincsen más keze, mint a mienk: ő ránk van utalva. Ha nincs több keresztyén a világon – Krisztus halott. Istent sem lehet függőség-nélkülinek, reláción-kívülinek elgondolni. Isten is reánk van utalva.”⁴⁵⁶

Szerzőnk itt ismét túllépi, mondjuk így: „a kijelentés dialektusának” a határát, és egy olyan területre jut, ahol már óhatatlanul visszhangozni kezdenek a Feuerbach-i iszenteremtő projekciós elméletek – azzal a különbséggel, hogy míg ott mindenestől filozófiai, emitt tisztán etikai megfontolásokból táplálkoznak.

A Krisztus-test hitvallói hagyományában a bibliai tanúságtevőktől kezdve a reformáción át napjainkig pillanatig sem volt kétséges, hogy Isten bevonja a maga munkájába az embert és az *emberi eszközöket*, és hogy ő azokon keresztül munkálkodik, ahogyan a Második Helvét Hitvallás gondviselésről szóló (VI.) fejezete utánozhatatlan józansággal állítja: „Mert az az Isten, aki bármely dolognak megszabta a végét, megszabta az elejét is, meg azokat az eszközöket is, melyek által azt véghez vihetik az emberek.”

De ugyanúgy világos volt az is, hogy két alapvető szempont sértetlen és egyértelmű marad: egyrészt az Isten Országa minden munkájánál Isten az ágens, a kezdeményező, a cselekvő, az abszolút értelemben vett szubjektum; másrészt pedig az ember számára Isten munkatársának lenni, a *σύνεργος*⁴⁵⁷ státust hordozni sohasem személyiségének, szubjektum-voltának törlését, hanem annak felülmúlhatatlan méltóságát jelenti. Ennek az eszköz-létnek, ennek a *δούλος*-életnek vállalása viszont, bármilyen magas királyi méltóságra is emel, sohasem tette kérdéssé azt, hogy *ki van kinek a kezében, kinek kiszolgáltatva*: vajon hogy érezheti magát a fazekas a cserépedény markában? És hogyan szólna a 127. zsoltár ebben a hangszerelésben? Bizonyára valahogy így: „Ha az ember nem építi a házat, hiába dolgozik azon az Úr. Ha az ember nem őrzi a várost, hiába vigyáz az Úrnak szeme. Hiába az Úrnak korán felkelnie, későn feküdni, fáradtsággal szerzett kenyeret ennie! Az ember Szerelmesének – az Úrnak – álmában ad eleget.”

⁴⁵⁶ *Stellvertretung*, 180.

⁴⁵⁷ 1Kor 3,9: *Mert mi Isten munkatársai vagyunk.*

Nem paródia ez, hisz meggyőződésünk, hogy minden felülről kezelése egy ilyen hőfokon megszenvedett és kétségtelen őszinteségű szellemi tusakodásnak, mint a Sölléé, csak elkövetőjét minősítené! A fenti sorokban nem ezt tesszük, csupán magának a szerzőnek a gondolatait tolmácsoljuk, ha némileg meghökkentő formában is, miközben tudatában vagyunk annak, hogy az etikai megközelítések túlhajtásában provokatív söllei fordulatokat magának a történelmi (XX. századi) keresztyénségnek az „etikai alulhajtása” provokálta ki. Ebben az értelemben mindenképpen figyelemreméltóak a mindenkori túl könnyű lelkiismeretet megszólítani kívánó állításai, és óriási hiba volna, ha Sölle dogmatikájával szembeni fenntartásaink alapján feljogosítva éreznénk magunkat a valóságos „etikai segélykiáltásai” szembeni süketségre.

Másrészt nem túl nagy feladat-e az ember számára az Isten-hulla etikai újraélesztése? Lehet-e egyáltalán egy hősies nekirugaszkodással Isten ellenére Istenben hinni? Sölle azt állítja, hogy ez a feladat, amikor Salomon Ibn Verga ‘Schewet Jehudah’ című, 1550-ben kelt krónikájából idéz:

„Spanyol emigránsoktól hallottam, hogy egy menekültekkel teli hajón kiütött a pestis. A kapitány a szárazföld egy puszta helyére tette ki őket. Sokan éhen pusztultak, néhányan felkeltek, hogy valami lakott helyig vonszolják magukat. A zsidók közül valaki feleségével és két kisfiával volt. Az asszony a meneteléstől elcsigázva legyengült és meghalt. Az apa tovább cipelte gyerekeit, míg kimerülten összeesett. Amikor magához tért, holtan találta mindkét fiát. Fájdalmában felkelt és azt mondta: ‘Világ Ura! Sok mindent elkövetsz, hogy feladjam hitemet. Tudd meg azonban, hogy én még a mennyben lakozó ellenére is egy zsidó vagyok, és az is maradok. Semmit sem használ hát mindaz, amit velem tettél, vagy ezentúl tenni fogsz.’ Aztán felmarkolt egy kevés port meg füvet, behintette a halott gyermekeket, és továbbhaladt útján, hogy lakott területet keressen.”⁴⁵⁸

De nekünk magunknak is tovább kell haladnunk, hisz az a szellemi terület, amit Sölle ajánl, a hit számára nem bizonyul lakhatónak: ezen a terepen nincs helye az Isten sátorának. Igazat kell adnunk Heinz Zahrnt summás bírálatának:

„A radikális politikai teológia egyoldalúsága ateizmusában rejlik. Ezért számára a bűn és a megbocsátás csupán egyetértő emberek közötti történés,

amelyeknél Isten tulajdonképpen fölösleges. Dorothee Sölle ezt a rá annyira jellemző nyíltsággal támasztja alá: ‘Nem hiszek az olyanfajta megbocsátásban, ami felülről jön, itt lent szívesen nyerek bocsánatot, és ha erre nincs mód, akkor az ilyen Isten tartsa meg magának a megbocsátását.’ Ha valaki ilyen határozottan érdektelennek mutatkozik Isten bocsánatával kapcsolatban, akkor az nemcsak a teológia, de az evangélium végét is jelzi.’⁴⁵⁹

Sölle megoldása egyértelmű: nincs olyan Isten, aki egyszerre lenne mindenható és jóságos, tökéletes erő és maradéktalan szeretet. Ha a klasszikus teodicea-kérdés eleve abból indul ki, hogy „tételezzünk egy Istent, aki két fő tulajdonsága szerint A+B és lásuk, hogyan helyezhetjük el mellette egy egyenletben a szenvedés X-ét”, akkor Sölle a kérdést rövidre zárja: a szellemnek az „egy egyenlet két ismeretlennel” típusú aporiákból adódó minden betegségére preventív kúrát ajánl: „Ne tételezzünk egy olyan Istent, aki A+B!” Magunkra maradtunk: világ árvái, egymás kölcsönös megváltói, egyesüljtek!

A teodicea-kérdést az isteni mindenhatóság háttérbe szorításával megoldani kívánó kortárs megközelítések sorában vizsgáljunk meg végül – a szerző megjelölése értelmében – egy „zsidó hangot”.

II. 4. Az erőtlén Isten kiszolgáltatva a történelem forgószelének:

Hans Jonas

II. 4.1. Az istenfogalom Auschwitz után

*Az istenfogalom Auschwitz után*⁴⁶⁰ című, nagy visszhangot kiváltó előadást a tekintélyes filozófus (E. Husserl, R. Bultmann és M. Heidegger egykori tanítványa) 1984-ben, Tübingenben tartotta, az Eberhard-Karl-Universität Dr. Leopold-Lukas-díjának átvételekor. A díj odaítélésének indoklása szerint, a *Das Prinzip Verantwortung* (1979) szerzője jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy „e veszélyekkel teli korban az embert racionális érvekkel segítse egyre közelebb annak belátásához és elfogadásához, hogy elkerülhetetlenül szükségünk van az emberi felelősség etikájára.”⁴⁶¹

⁴⁵⁸ I. m., 111.

⁴⁵⁹ Heinz Zahrnt: *Mire jó a keresztyénség?* 229–230. Sölle idézete a szerző *Das Recht ein anderer zu werden* (Jog másvalakinek lenni) c. kötet 143. oldaláról való.

⁴⁶⁰ Hans Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Magyar fordításban: *Az istenfogalom Auschwitz után. Zsidó gondolatok*, 51–61. Ford. Mezei Balázs.

⁴⁶¹ Mezei Balázs: *Az önkorlátozó Isten*. In: I. m., 51.

Ennek a felelősségvállalásnak a szüksége a XX. század második világháborúja után haszthatatlanabbá vált, mint valaha. Gyökeresen újra kellett gondolni az individuális és közösségi „emberi jelenséget” érintő valamennyi kérdést; hogyan lehetett volna hát kivétel ez alól a szükség alól a filozófia számára sok tekintetben az *emberi élet totalitásának fogalmi alteregójaként funkcionáló istenfogalom*? Az erről való beszéd *értelmességéről* tesz hitet Jonas, az *istenfogalomnak az istenbizonyíték hiányában is fennálló értelméről* – az Istenről szóló beszéd mindig ön- és világértelmezés is egyben –, miután a XX. század pozitivistá gondolkodása, jórészt Kantra való méltatlan hivatkozással, kétségbe vonta, hogy a teológiai kérdésselvetéseknek bármilyen tárgyi jelentősége lenne.

Ahogy Jób könyve a Kr.e. III. században a korábbi szenvedés-értelmezési modellek totális érvénye kétségbe vonásának a dokumentumaként is felfogható, úgy jelent Auschwitz ismételen korszakos értelmezési vákuumot. Ennek az úrnek a túl gyors betöltése, a szenvedés racionalizálása-instrumentalizálása mindig azzal a veszéllyel jár, hogy minimalizálja annak botrányát: alkalmas lesz arra, hogy a hóhérok lelkiismeretén enyhítsen, az áldozatok megkérdése nélkül és azok számlájára. Minden értelmezés elutasítása viszont az *egészlátás feladásával azonos*: ennek alternatívája pedig a csőlátás, vagy éppen az agnosztikus rezignáció, a nyomában árnyékként kísértő erkölcsi nihilizmus. Ezért nem szabad eleve elutasítani és a „tudni semmit sem akarók” fölényes tudásával elutasítani a szellem újabb és újabb próbálkozását, még akkor sem, ha ez utólag valóban nem bizonyul többnek, mint gyöngye szárnyverdesésnél a teodicea áthatolhatatlan üvegtábláján. Miről is van szó?

Jonas felemlíti a zsidó hagyomány két nagy szenvedés-értelmezési kísérletét: a bibliai próféták látomását a szövetségrontás miatti isteni büntetésről, valamint a Makkabeusok korának szenvedés-kohójában kikristályosodott vértanúság eszméjét, melynek értelmében a legsúlyosabb csapások éppen a bünteleneket és az igazakat érintik. Ennek tudatos vállalásaként vonultak a középkorban egész közösségek tűz- és kardhalálba, ajkukon a *Sömá Jiszráél* hitvallással – e tanúságtétel neve ezért a *kiddús há sám*, a Név megszentelése –, tudva azt, hogy áldozatuk erejéből táplálkozik az ígélet fénye: szenvedésükkel hozzájárulnak a Messiás eljövételéhez.

Auschwitz, a csecsemőt is elnyelő Moloch értelmére viszont – mely „értelem” Isten szövetséges társának a népek közüli kiemelésében a *negatív kiválasztás* aktusát hajtja végre – egyik megközelítés sem vet fényt.

Jonas úgy látja, hogy az egész teodicea-probléma kezelésében

„...a zsidók nehezebb helyzetben vannak, mint a keresztények. Hiszen a keresztény ember az üdvöt a túlvilágban reméli, s a világ számára messzemenően a sátán világa, bizalomra nem méltó, még kevésbé méltó az emberek közössége, melyet az ősbűn terhe sújt. Ám a zsidó ember számára e világ az isteni teremtés világa, az igazságosságé és a megváltásé, szemében Isten a *történelem* Istene – és Auschwitz éppen ezért teszi kérdéssé a hagyományos istenfogalom egészét még a hívő számára is.”⁴⁶²

Mondanunk sem kell, hogy ez a szembeállítás ilyen formában olyannyira leegyszerűsíti és tipizálja a két különböző perspektívát, hogy aligha nyújthat komolyabb fogódzót az értelmezéshez. Meg kell állapítanunk, hogy sajnálatos módon ez a fajta szimplifikálás jellemzi Jonas megközelítésének egészét, annak ellenére, hogy az auschwitzi szenvedésértelmezés egzisztenciális-hermeneutikai zsákutcájából egy olyan írással próbálja kivágni magát, mely műfaja szerint „filozófiai mítosz”, és amelynek a nyelve – rugalmassága révén – éppen arra hívatott, hogy beszélője ne kényszerüljön egyoldalú válaszadásra.

II. 4.2. A mítosz és értelme

Jonas mítosza röviden a következő:

„Kezdetben, kikutathatatlan döntés szerint, úgy határozott a lét isteni alapja, hogy kiszolgáltatja magát az alakulás folyamatában (Werden) rejlő véletlennek, kockázatnak és sokféleségnek. S egész lényével vállalja mindezt: amidőn belebocsátkozott a tér és az idő kalandos forgatagába, semmit sem tartott vissza önmagából; egyetlen része sem maradt érintetlen, vagy e forgatag hatásától mentes, ahonnan sorsa vargabetűkkel teljes alakulását a teremtésben irányíthatná, kiigazíthatná vagy biztosíthatná.”⁴⁶³

A modernség persze éppen a maga autonómiájának a transzcendens feltételeként kész üdvözölni az isteni be nem avatkozásnak ezt a gáláns gesztusát. Isten tehát, ha be sem avatkozik e világ életének a játék számára bőségesen teret adó rendjébe, de el sem különül tőle, mint a deizmusban, akkor Jonas mítoszában számára harmadik útként az marad, hogy mintegy passzív befogadóként, hatalmas szivacsként akár, magába szívja a világ életének minden egyes rezdülését, hogy az időnek ebben az Odüsszeiájában meg-

⁴⁶² I. m., 57.

⁴⁶³ *Der Gottesbegriff...* 15. (Mezei B. fordítása ezen a helyen homályos.)

töltekezve e világgal, fokozatosan vegye birtokba, nyerje meg önnön létét, ha immár nem is *ugyanazt*, amelyről kezdetben – éppen a világ egzisztálása érdekében – lemondott. Ez azonban nem képzelhető el semmiféle isteni előretudás alapján, hisz az csupán a kártyajáték *összes* variációjára vonatkozik: a játék hátborzongatóan nyitott, nem tudni, hogy az idő megdicsőíti, vagy éppen a felismerhetetlenségig deformálja majd Isten arcát.

A világfolyamat – ami a fentiek értelmében *istenfolyamat* is egyben – két döntő mozzanatot mutat. Az *egyik* a szerves élet első moccanása, majd annak fokozatos kibomlása. Az ennek nyomán létrejövő valóság, még az emberin, a jón és rosszon, tehát a bűnön innen, kibontakoztatja az ösztön és félelem, a vágy és fájdalom, a diadal és kifosztottság óriásregiszterét, amelyen minden hang, a szenvedése éppúgy, mint a megelégedettsége, az isteni kaland szimfóniájának gazdagságát mélyíti. A *másik* döntő pillanat az öntudatra ébredő ember, és ezzel együtt a tudás, a szabadság és a felelősség megjelenése.

„Isten ügye, mely most először nyilvánul meg látható módon, e fejleményben rejlő lehetőségek és veszélyforrások összhatásának függvénye, s végkimenete még mindig eldöntetlen. Az istenkép, mely a fizikai mindenségben megakadva formálódott, s mindeddig az ember előtti élet egyre szűkülő spiráljában bontakoztatta ki még mindig bizonytalan alakját, most, ezen utolsó fordulattal, mozgásának drámai felgyorsulásával átlépett az ember kétséges fennmaradásának terébe, hogy kiteljesedjék, üdvözüljön, vagy éppen elvesszen azáltal, amit az ember önmagával és a világgal művel. S az ember halhatatlansága éppen tetteinek az isteni sorshoz kapcsolódó félelmetes jelentőségében áll, abban a hatásban, melyet e tettek az öröklét egész állapotára gyakorolnak.”⁴⁶⁴

E mítosz értelmének fogalmi kifejtése során Jonas a *szenvedő*-, az *alakuló*- és a *gondoskodó Isten* fogalmaira koncentrálnak.

Az elsővel kapcsolatban – Moltmannhoz hasonlóan – ő is felidézi a kabbalisztikus hagyomány *zimzum* fogalmát, az isteni, önkorlátozó összehúzódot, mely helyet ad a teremtésnek. Ez az isteni *kenózis* (bár Jonas nem használja ezt a kifejezést) Istennek a

⁴⁶⁴ *Az istenfogalom...* 58. Az idézet második mondatában szereplő *istenkép* megtevesztő: a kifejezés általában a szellemtörténet fejlődésében változó Isten-felfogásnak egy adott korban rögzített pillanatfelvételét értjük; itt nyilván nem erről van szó (ennek a *Gottesbild* felelne meg), hanem a szövegben szereplő *das Bild Gottes*nek megfelelően Isten képe = Isten lényé értelemben.

világhoz való viszonyát kezdettől fogva a szenvedés modusába helyezi. A másik motívum – ez pedig, mint láttuk, Kitamorinál hangsúlyos – Istennek az ember és a választott nép hűtlensége által okozott gyötrelém.

Az alakuló Isten fogalma merőben szemben áll a platóni-arisztotelészi hagyománnyal (Gottes *Werden* – Gottes *Sein*), mint önmagába zárt, változás- és szenvedésmentes, örökkévalón tökéletes aszeitással. Az isteni változás, mint a változhatatlanság korrelatív fogalma azt hangsúlyozza, hogy Isten *valóságos viszonyban* van az egyre változó világgal, ez szükségszerűen befolyásolja létét, ily módon pedig az örökkévalóság „időbelivé” válik. Szerzőnk Istennek ezt a világ minden változását szervesen magába építő fejlődését szegzi szembe Nietzsche „örök visszatérés” gondolatával, melynek értelmében – a kombinatorika terminológiáját használva – „miután az anyagi elemek szétáradásának lehetséges permutációi kimerülnek, a világegyetem kezdeti állapota léphet fel újra, amivel minden újra, a korábbival azonos módon veszi kezdetét”. Hisz amennyiben az örökkévalóságot érinti, „fertőzi” az idői, úgy sohasem történhet meg ugyanannak a visszatérte, „hisz Isten nem lesz ugyanaz, ha egyszer átment a világfolyamat tapasztalatán”.⁴⁶⁵

Végül a gondoskodó Isten fogalma arra az Istenre vonatkozik, aki részt vesz ugyan a világfolyamatban, de *nem varázsló* módján: nem tekinthető *minden* úgy e világon, mint kizárólag az Ő gondolatának abszolút megvalósulása. Ha így volna, a világ folyamatosan a tökéletesség állapotában lenne. Mivel láthatólag nem így van, ez a tényállás Jonas rövid következtetése szerint arra mutat, hogy vagy ez az Isten nincs, vagy pedig szabad mozgásteret biztosít mindazoknak, akikre gondoskodása vonatkozik. Ez pedig azt jelenti, hogy

„Isten valamiképpen – kikutathatatlan bölcsességében, avagy szeretetében, avagy valamilyen isteni indíték folytán – lemondott arról, hogy saját hatalmával biztosítsa önnön beteljesedését, amiképpen már a teremtéssel lemondott arról, hogy minden legyen mindenekben.”⁴⁶⁶

Így érkezik el szerzőnk három további markáns gondolat megfogalmazásához:

Először a „mindenhatóság” középkori-hagyományos fogalmáról logikai és ontológiai megfontolások alapján jelenti ki, hogy az tarthatatlanul önellentmondásos. Ugyanúgy, ahogy a szabadság nem minden szükségszerűség abszolút hiányát jelenti, hisz ez

⁴⁶⁵ I. m., 59.

⁴⁶⁶ Uo.

esetben a szabadság elveszítené a maga konzisztenciáját, azt a feltételrendszert, amelyen belül, és ami ellenére szabadságnak bizonyul, ugyanígy az az erő, amellyel a legcsekélyebb ellenállás sem feszül szembe, éppen erő jellegét veszíti el. Az abszolút, totális hatalom, melyet semmi sem korlátoz, még valami rajta kívüli valóság puszta léte sem, üres, tárgyaltalan, önmagát felfüggesztő hatalom lenne. Amint a hatóerőn kívül valami más is létezik, ez a hatóerő többé nem abszolút, nem *mindenható*, akkor sem, ha más erővel való összehasonlításban a legteljesebbet képviseli. A teremtésben tehát „a hatalom eredeti birtokosa” lemondott a maga korlátlan hatalmáról, hisz a korlátot maga az általa akart teremtés jelenti, ezért: „nem létezik mindenható Isten!”⁴⁶⁷

Másodszor, immár teológiai érv értelmében, „az isteni mindenhatóság csak akkor állhat fönn az isteni jósággal együtt, ha Isten teljes egészében kikutathatatlan és rejtélyes lény. Tekintve, hogy a világban jelen van a gonosz vagy a rossz, Isten érthetőségét fel kellene áldoznunk a másik két tulajdonságért cserébe”.⁴⁶⁸ Jonas úgy gondolja, hogy az abszolút jóság, az abszolút hatalom és az abszolút érthetőség hármas tételsorban bármelyik két elemet összekapcsoljuk, az automatikusan kizárja a harmadik fennállásának lehetőségét. Melyikről mondjunk le tehát? Noha elismeri, hogy az „abszolút érthetőség” képzetét az emberi megismerő képesség határoltága igencsak meggyengíti, mégis úgy véli, hogy az említett három tényező közül Isten jósága mellett éppen az érthetőség a másik feladhatatlan elem, hiszen „a *deus absconditus*, a rejtőzködő Isten fogalma (nem is szólva az abszurd Istenről) teljesen idegen a zsidó vallástól. ...A teljesen rejtett, érthetetlen Isten a zsidó vallás normája szerint megfoghatatlan kifejezés.”⁴⁶⁹ Isten világkormányzása (Weltregiment) alapján tehát, amely, Jonas szerint, az Istenhez vezető *egyetlen út*, Auschwitz arra tanít, hogy Isten nem mindenható.

Harmadszor: Isten önkorlátozásának a hagyományba még beilleszthető felfogása szerint, Ő ezt a hatalmat teljes egészében birtokolja, de a világ önállósága érdekében csupán részben alkalmazza, ám ezt az önkorlátozást szuverén módon bármikor visszavonva ismét annak teljességét gyakorolhatja. Az isteni hatalomról való lemondásnak ezt az elgondolását azonban Jonas immár tarthatatlannak véli.

„Ez az önkorlátozás azonban nem lenne elegendő, hiszen a valódi és szélsőséges gonoszszággal szembesülve – mely Isten képmásaként a földön az ártatlan-

⁴⁶⁷ Uo.

⁴⁶⁸ I. m., 60.

⁴⁶⁹ Uo.

nok közül sokakat romlásba dönt – éppenséggel elvárhatnánk, hogy a jó Isten saját hatalmának korlátozását olykor feloldva megmentő csodával lépjen fel. Mégsem történt semmilyen csoda – az auschwitzi tombolás éveit Isten hallgatott. Ha csoda történt, emberek tették... Isten azonban hallgatott. S ennek alapján mondom: Isten nem azért nem lépett közbe, mert nem akarta volna, hanem mert nem volt képes rá.”⁴⁷⁰

II. 4.3. Kritikai elemzés

Vizsgáljuk meg közelebbről a vázolt tételeket!

Jonas *logikai-ontológiai érve* nem tűnik relevánsnak, hisz *először* is, a Teremtő és teremtés, Isten és az ember, a történelem Ura és a történelem viszonyában – éppen, mert a hatalom viszonyfogalom – a sürgető és igazán egzisztenciális kérdés nem e hatalom „abszolút”, hanem minden más hatalmat és azok együttes összegét meghaladó – szerzőnk tételének némiképp engedve mondjuk így – *relatív túlereje*. A teremtmény oldaláról nézve az őt meghaladó hatalom *hozzá képest* abszolút, ahogyan, teszem azt, egy olyan ember számára, aki két méteres vízben fullad meg, ez a mélység éppen olyan *mindenható*, mint ennek sokszorosa egészen a „feneketlen” óceánig. Ha meg is maradunk a matematikai-logikai megközelítésnél, a teremtés által „korlátozott” hatalom az ember szemszögéből, őt érintő vonatkozásában tehát teljességgel mindenható: a végtelenből levont véges még mindig végtelen. *Másodszor*, minthogy Isten és a világ mindig a teremtő és teremtmény viszonyában áll fenn, és noha valós ez a kapcsolat, a felek mégsem összemérhető nagyságok, nem konkurens hatótényezők. Itt tehát megbukik az összeadás-kivonás matematikája, hisz amennyiben nem csupán egy elvont, filozófiai istenfogalomról beszélünk, hanem *zsidó gondolatokról*, akkor nem mellőzhetjük a bibliai istenképet, melynek értelmében sohasem arról van szó, hogy ha az ember valamit is elvégzett, akkor abban már nem lehet jelen Isten munkája. Épp ellenkezőleg: a történelmi mozgásokban, vagy az ember szívének átfordításában Isten a cselekvő, anélkül hogy ez az emberi aktivitást és felelősséget kikapcsolná. A két hatástényező feltétele – Isten szabadsága és az emberé – természetük szerint *inkommenzurábilis* valóság, mégpedig úgy, hogy mindig az előbbi az utóbbinak a kizárólagos forrása. *Harmadik* megjegyzésünk pedig az, hogy Isten „abszolút” voltáról, hatalmáról, bölcsességéről vagy szeretetéről való teológiai beszéd tulajdonképpeni értelemben viszonyfogalom ugyan,

⁴⁷⁰ Uo.

de elsődlegesen nem az Isten-ember kapcsolatra, hanem Istennek önmagához való viszonyára utal, és mint ilyen azt jelenti, hogy Isten minden időben és a teljes örökkévalóság minden „pontján” maradéktalanul és tökéletesen önmaga: nem a világ fejlődésében teljesedik ki, avagy jut csődbe a maga léte: Isten minden értelmet felülhaladó módon jelen van a világban, anélkül hogy függne tőle. Isten immanenciájának és transzcendenciájának ez az egyidejűsége nem egyszerűen paradoxon, hanem hittétel, éppen úgy, mint az inkarnáció vagy a predestináció, amely hittételtől eltekintve semmilyen istenfogalom nem lesz azonos a bibliaival.

A *teológiai érvet* tekintve sem érthetünk egyet Jonasszal, hisz mielőtt felfogásának a Maimonidész nevével fémjelzett klasszikus zsidó tanítástól való eltéréséről beszélne, azelőtt már hangsúlyozottan *saját* istenfogalmát vetíti a zsidóság istenképre. Hogyan értelmezhetnénk másképpen azt a kijelentését, hogy a *deus absconditus* gondolata teljesen idegen a zsidó vallástól?⁴⁷¹ Gondoljunk csak az Isten sugárzó szentsége miatti távolsgártás szükségére vonatkozó felszólításokra Mózes könyvéből, vagy a 2Móz 23,33 klasszikus toposzára, mely szerint Mózes csak hátulról pillanthat Istenre, de arcát nem láthatja;⁴⁷² továbbá Ézs 45,15 elrejtőzködő Istenére, aki ítéletében azt akarja, hogy „hallván halljatok, de ne értsetek” (Ézs 6), aki Jeremiás számára egyenesen „csalóka patakka” lett, aki Jóbra a forgószelelől kérdések záporát zúdítja, anélkül, hogy megfeleljen neki. Vagy éppen a Zsoltárok megválaszolatlan miértjeire, netán Malakiás szuverén Istenére, aki „Jákóbot szereti, Ézsaut gyűlöli” (Mal 1,2 ; Róm 9, 13). Mindez nem csak hogy nem látszik igazolni Jonas tételét, de épp ellenkezőleg: a bizonyos szituációkban való *érthetetlenség* az ószövetségi Isten egyik leghangsúlyosabb sajátossága, szuverenitása kiemelését szolgáló korrelatív meghatározás, ami nem Isten önellentmondásosságát („abszurditását”) jelöli, hanem az emberi megértés korlátozottságát, valamint – még erőteljesebben – Isten szabadságát minden emberi elvárás ellenében. Jonas szövegében tetten érhető némi csúsztatás, amikor azt az Istent, akire a fent jelzett teológiai funkciót betöltő *deus absconditus* megjelölés vonatkozik egy „*teljesen* rejtett, érthetetlen Istenel”⁴⁷³, sőt abszurd Istennel azonosítja, és miközben a Tóra „érthető” Istenére hivatkozik, éppen a Tóra istenképének az 5Móz 29,28-ban tételesen is kijelentett, konstitutív teológiai egyensúlyát hagyja figyelmen kívül: „A titkok az Úréi, a mi Istenünkéi, a ki-

⁴⁷¹ *Der Gottesbegriff...* 38: „Der *deus absconditus*, der verborgene Gott (nicht zu reden vom absurden Gott), ist eine zutiefst unjüdische Vorstellung.“

⁴⁷² Vö. Moltmann-elemzésünkben a Heidelbergi Disputáció 20. tételének *posteriora* kifejezésével.

⁴⁷³ *Der Gottesbegriff...*, 39: „Ein gänzlich verborgener, unverständlicher Gott.“

nyilatkoztatott dolgok pedig a mieink, és a fiainkéi mindörökké, hogy teljesítsük ennek a törvénynek minden igéjét.”

Az Ószövetség kijelentés-felfogását⁴⁷⁴ tekintve pedig ugyanígy kérdéses az is, hogy Isten megragadásának egyetlen módja az volna, ha *Weltregimentjéből* következtetünk vissza lényére. Megdöbbentő, hogy ezen a ponton Jonas mennyire következetlen: először is, ha értelmezésében *van* olyan isteni világkormányzás, amiben a rejtőzködő mutatkozik meg, és amely egyetlen út őhozzá, akkor ez azt jelenti, hogy a történelmet minden moccanásában, valamennyi tündöklésével és gyalázatával együtt Isten akarata megnyilvánulásának kell tekinteni, sokkal inkább Leibniz vagy Hegel logikáját követve, semmint az Írásét. De amennyiben ő éppen ennek az ellenkezőjét állítja, azt, hogy Isten úgy vetette magát a világ habzó árjába, hogy minden kapcsolatát elveszítette tiszta, „an sich”-önmaga szárazföldjével, és hogy ebben az árban a világnak teljes autonómiát biztosítva semmilyen erőtenyező nem jelent többé, marad a visszájára forduló kérdés: ha Isten semmilyen saját anyaggal nem színezi ezt a világ-áradatot, hogyan állíthatjuk még, hogy abból mégis őreá, Istenre következtethetünk vissza? Ha Isten tökéletes erőtlenségben kikapcsolta magát a világból, nem logikus többé, hogy Auschwitznak miért kell *bármilyen módon is* róla szólnia vagy átrajzolnia az ő arcmását? Miféle *Weltregimentről* beszélünk akkor? Ha Isten tökéletesen erőtlén, logikus, hogy a történelem – sem nagyszerűségeiben, sem gyalázatában – az égvilágon *semmit* nem mond el róla!

Itt lesz ismét sürgetővé az Írás kijelentés-teológiájának hangsúlyozása, hisz nyilvánvaló, hogy az Ószövetség népe sem a történelem racionális vizsgálata által jut el Istenéhez, hanem úgy, hogy ez az Isten megszólítja Ábrahámot, Mózeset, Jeremiást: csakis *azért* ismeri fel a történelme nagy szabadításában éppúgy, mint bukásaiban Istene „kinyújtott karját”, mert korábban kijelentésben volt része: megszólította és szövetségébe vontta Istene. A kijelentésnek és történelemértelmezésnek ezt a sorrendjét sohasem szabad felcserélni!

Jonas sajnálatos módon ezt teszi, így tehát ott is, ahol úgy gondolja, hogy fejtegetéseivel még a hagyományos zsidó gondolkodás talaján áll, valójában eltávolodott attól. Nem beszélve summájáról, melyről maga is elismeri, hogy tétele állításával – Auschwitz tanúsága szerint Isten nem csupán nem alkalmazza, de nem is birtokolja hatalmát –

⁴⁷⁴ Vö. 5Móz 4,13: „Kijelentette nektek szövetségét, amikor megparancsolta, hogy tartsátok meg a tíz Igét, és felírta azokat két kőtáblára.” 1Sám 3,21: „Az Úr még többször is megjelent Silóban azután, hogy kijelentette magát Sámuelnek Silóban az Úr igéje által.”

„spekulációi” messze eltávolodnak az ősi zsidó tanítástól. Maimonidész tizenhárom klasszikus hittételéből, melyek az Egyiptomból népét „erős karral” kihozó Isten megvalósáshoz kapcsolódnak, jó néhányal immár nem tud mit kezdeni: Isten uralma a teremtett világ felett, a jók megjutalmazása és a rosszak megbüntetésében megmutatkozó isteni igazságosság vagy éppen a megígért Messiás várása – mind-mind olyan eszme, mely porrá égett a holocaustban. Mi marad meg mégis Jonas számára? Az egy Isten hitvallása mindenféle gnosztikus tendenciával szemben, miközben a gonosz kialakulásának egyedüli fészke az ember szíve; továbbá a Tóra ihletettsége valamint népe kiválasztottságának az eszméje.

Ilyen előzmények után azonban nehezen hihetünk e három megmaradt tétel teherbírásiában is: *az egy Isten* semmilyen hatást⁴⁷⁵ nem gyakorló, üres, színtelen, tulajdonságok nélküli lény marad. Ha a hozzá vezető egyetlen út a neki tulajdonított Weltregiment lenne, annak áldozatul esne mind a teremtő, mind a világot a maga eszkatológiai teljességéig vivő Isten: a tulajdonságok nélküli Istent nem tükrözheti a világ, ha mégis, annak állapotából a legkevésbé lehetne a Biblia alfájára és ómegájára következtetni. A *választottság* akkor – szövetséges társ hiányában – ugyanúgy értelmetlen marad, mint ahogyan a Tóra *ihletettsége*, mely annak Tóra szerinti tartalmától megfosztva, egy hitében hősiesség kor maga biztatásának nosztalgiával idézett relikviája lesz csupán.

Mi marad, kérdezzük ismét, most már ténylegesen mi marad meg Jonas rostára került – őszinteségükben kétségtelenül tiszteletet parancsoló – tételeiből? Marad a Sölleféle etikai túlterhelés (szinte szó szerint,⁴⁷⁶ természetesen a krisztológiai hivatkozások nélkül), mintha csak minden komolyan végiggondolt felelősség-etikának szükségszerű korrelátuma volna, hogy az ember semmiben se számítson Istenre: váltsa meg önmagát, sőt ne feledje, Isten sorsa is a kezére bízott, mert saját magával együtt Istent is megmentheti.

„Miután Isten önmagát teljesen átadta a keletkező világnak, már nem volt mit adnia többé. Most az emberen a sor, hogy Istennek adjon. S az ember úgy

⁴⁷⁵*Der Gottesbegriff...*, 41–42: „Aus Gründen, die entscheidend von der zeitgenössischen Erfahrung eingegeben sind, proponiere ich die Idee eines Gottes, der für eine Zeit – die Zeit des fortgehenden Weltprozesses – sich jeder Macht der Einmischung in den *physischen* Verlauf der Welt Dinge begeben hat.” Noha Jonas ebben a mondatában Istennek a *fizikai* világ folyásába való be nem avatkozásáról beszél, nyilvánvaló, hogy *nem csak* erre gondol: Auschwitz elsősorban nem az elmaradt földrengések és égszakadások, meg nem történt fizikai csodák, hanem mégiscsak a pervértált emberi szabadság kreációja.

adhat Istennek, hogy élete során arra törekszik: ne történjék, vagy legalábbis ne történjék gyakran, és ne általa, semmi olyan, aminek következtében Istennek meg kellene bánnia, hogy megengedte a világ létrejöttét.”⁴⁷⁷

Mezei Balázs így foglalja össze Jonas víziójának nagy kockajátékát: „Isten részt vesz ebben a folyamatban, mégpedig oly mértékben, hogy mintegy kockára teszi önmagát. Ha a világ, s benne az ember képes arra az erkölcsi felemelkedésre, mely lehetővé teszi mintegy átlényegülését, Isten is, mint Jonas idézi, ‘minden lehet mindenekben’; ha azonban erre nem képes, a világ a végtelen felbomlás útjára tér, s ebben a sorsban Isten is osztozik”.⁴⁷⁸ Játékot mondtam, de a döbbenetes paradoxon az, hogy *ez a túlságosan nyitott játék megfojt minden játékot*, nincs tere a szabadságnak és örömeinek, mely annak bizonyosságára épül, hogy a bűn bármilyen emberi ellenkezése dacára ama napon bizonyosan ‘Isten lesz minden mindenekben’: *éppen ezért szabad az ember arra, hogy egyetlen percig se ellenkezzen*. Ahogy a predestináció pozitív paradoxonja szerint, az örökkelvő választásban eldöntött élet képes egyedül minden teljesítmény-kényszer alól felszabadulva maximálisan teljesíteni a szeretetben!

II. 5. Következtetések: még egyszer Isten szenvedéséről

Mivel Sölle és Jonas teodiceáját úgy mutattuk be, hogy kritikai megjegyzéseinkkel részünkről világossá tettük teológiájuk értékelését, forduljunk most még egyszer, a fejezet összegzéséül Kitamori, de még inkább Moltmann vitatott nézetei felé, hogy némiképp nyugvópontra juttassuk, már amennyire lehetséges, az Isten erőtlensége és szenvedése kérdéskörében dúló vitát.

Azt a kérdést, hogy beszélhetünk-e egyáltalán Isten szenvedéséről, egy biblikus gondolkodásban az exegetikai alapok döntenek el. Kitamori joggal építi teológiája alapgondolatát a Jer 31,20-ra: „Avagy nem kedves fiam-e nékem Efraim? Avagy nem kényeztetett gyermek-e? Hiszen valahányszor ellene szóltam, újra megemlékeztem ő róla, azért az *én belső részeim megindultak őrajta*, bizony könyörülök rajta, azt mondja az Úr!” Hasonló értelemben idézi még Ézs 63,15-öt: „Hol van féltő szereteted és hatalmad, szíved *megindulása* és irgalmad miért marad távol tőlem?” A mindkét igeverben előforduló héber „megindul” – *התנח* – kifejezés szerzőnk exegézise szerint Jeremiásnál in-

⁴⁷⁶ Vö. D. Sölle *Stellvertretung*jának híres-hírhedt záró mondatát: „Als die Zeit erfüllt war, hatte Gott lange genug etwas für uns getan. Er setzte sich selber aufs Spiel, machte sich abhängig von uns und identifizierte sich mit den Nichtidentischen. Es ist nunmehr an der Zeit, etwas für Gott zu tun.“

⁴⁷⁷ *Az istenfogalom...*, 61.

kább Isten fájdmát, Ézsaiásnál pedig szeretetét jelöli, és e kettő teológiai egységére is utal a nyelvi azonosság.

További hasonló igehelyek után kutatva beszédes az Ézs 16,9.11, azzal a siratóbeszéddel, melyet az Úr mondott Moáb felett „már régen”: „Ezért elsiratom Szibmá szőlőtőkéit, ahogyan sirattam Jazért. Elárasztlak könnyeimmel... Mint a citera, zeng (Károli: sír) a bensőm Moábert.”

A végtelen szeretet és a bűn miatti harag ütközése Isten szívének „megesését” jeleníti Hóseásnál is, azt, hogy a harag hevén túlcsap a fellángoló irgalom: „Miképpen adnák oda, Efraim, szolgáltatnálak ki Izrael?! Megesett⁴⁷⁹ bennem az én szívem; fellángolt minden száncsalom! Nem végzem el haragomnak hevét...” (11,8.9.)

Noha nem tévesztjük szem elől az antropomorf kifejezések mindig kérdéses jellegét (a „képből” mi a „lényeg”?), valamint a fordítási árnyalatok meglehetősen széles skáláját, mégis kétségtelen, hogy ezek a mondatok feljogosítanak arra, hogy *bizonyos értelemben* Isten szenvedéséről beszélhessünk. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy sem az Ó-, sem az Újszövetségben az Istenről való beszédnek nem kitüntetett, inkább csak marginális formája az Ő szenvedésének a közvetlen, akár képekben való említése. A jelzettekén kívül szinte nem is találunk más erre vonatkozó közvetlen utalást (Isten „megbánásai” is ide sorolhatók ugyan, de ezek előfordulása is rendkívül korlátozott). Az Ézs 63,9, mely Károli értelmezésében „perdöntő” lehetne – „Minden szenvedésüket Ő is szenvedte” –, nyelvtanilag nem tartható: sem a LXX, sem a Vulgata, sem a Luther-féle, sem semmilyen más (angol, német, francia, holland, román) fordítás nem így adja vissza ezt a mondatot.⁴⁸⁰ A szoros értelemben vett megalapozó szövegek egyszerre jelzik tehát e beszédmód jogosságát, de a Szentírásen belüli korlátozottságát is; ez utóbbi történeti értelemben nyilván a szentírók és szerkesztők bölcs és óvatos visszafogottságából adódik, akik minden bizonnyal az isteni szuverenitás kárára történő félremagyarázások és az ebből adódó tévelygések veszélyétől kívánták megóvni népüket.

Jelezni kell azonban azt is, hogy Isten szenvedése kérdéséről nem csupán a fogalmak szintjén beszél a Szentírás! Például a tékozló fiú példázatában a szavak szintjén szó sem esik az atya fájdmáról – azt jelenti ez akkor, hogy nincs is benne a történetben? Korántsem. „Isten fájdmának” exegetikai gyökerei után kutatva nem feledkezhetünk

⁴⁷⁸ Mezei Balázs: I. m., 52.

⁴⁷⁹ הִפָּךְ Niphal preteritum: megfordul, megváltozik, ellenére fordul.

⁴⁸⁰ Újford.: „Ő maga szabadította meg őket.”

meg tehát a narratív textusokról sem, még akkor sem, ha azokban tételesen szó sincs Isten szenvedéséről.

A „szöveg” érveinél azonban erősebb az Ige, a testté lett Ige tényének az érve: a szenvedő Szolgának az Atyával való lényegi azonossága a Lélek közösségében – mint Moltmannál láttuk –, ez a tulajdonképpeni alapja az Isten szenvedéséről szóló teológiának.

A jelzett igéknek azonban, éppúgy, mint e teológia egészének, nem az a célja, hogy Isten belső életéről spekuláljon, vagy annak lehetőségét latolgassa, hogy vajon Isten istenségét megingathatja-e ez a szenvedés, hanem hogy az Ő szenvedésére való hivatkozás is a szeretetéről szóló örömmüzenet eszköze legyen.

A szenvedés örökkévalóvá tételének vádja Moltmann recepciójában a leggyakrabban visszatérő motívum a bírálatok sorában. Szerzőnknek erre a vádra okot adó, a kérdést a maga irracionális végletekig feszítő gondolatmenete a következő: Isten a maga hármasegy személyében mintegy belülről, a maga örökkévaló szeretet-*lénye* valamint teremtői munkájának *ténye* szerint ismeri a szenvedést, mielőtt annak oka kívülről, az emberi történelem gyalázatosságainak az oldaláról elérné őt. Hogyha Kitamorinál Isten szenvedését kizárólag a világnak a vele szembeszegülő bűne okozza, mely megkeseríti az önmagát fel nem adó szeretetet, akkor Moltmann ennél tovább megy és emellett Isten szenvedése okának erre a két „őseredeti” gyökerére is rámutat.

Kezdjük ez utóbbival: Mit jelent tehát Isten szenvedése az Ő világhoz való viszonya szerint?

Bármilyen különös, Moltmann úgy látja a teremtett valóság *tényét*, hogy az korlátként, sőt szenvedést okozva hat vissza magára Istenre.

„A teremtés Isten részéről nem csupán *opera ad extra* hanem ugyanakkor *opera ad intra* is, és mint ilyen Isten szenvedése. A teremtés Isten számára önkorlátozást jelent, önmaga visszavételét, tehát megalázkodást.”⁴⁸¹

Mínthogy Isten szabad döntése szerint alászáll ebbe a világba, jelenvalóvá lesz benne és részese lesz e világban zajló eseményeknek – Krisztusban vagy a zsidó Sekhina-értelmezés hagyománya szerint –, ez nyilvánvalóvá tesz egy őseredeti feszültséget, amennyiben a világhoz odaforduló, abban vándorló és megmutakozó Isten attól az Istentől szenved, aki a mindenséget kezében tartja: *nemo contra Deum nisi Deus ipse*.

⁴⁸¹ *Trinität und Reich Gottes, Zur Gotteslehre*, 75. Vö. Friedrich Hermann, 248.

„A rabbinikus kor zsidósága kidolgozta Isten két-személyességének gondolatát, mégpedig avégre, hogy Istennek Izrael népével való együttszenvedését kifejezhesse, valamint, *hogy a szenvedés közepette is megőrizze a 'szimpátia vállalását', tehát az Isten felé való nyitottságot Isten megátkozásával, a szív megkegyelmezésével és az önfeladással szemben* (Jób 2,9). A sajátos teológiai probléma viszont akkor merül fel, amikor azt kérdezzük, hogy a fogságban sínylődő, az üldözött és a meggyilkolt Izraellel együtt szenvedő Isten *mi miatt* szenved? Csupán az emberi jogtalanság és gonoszság miatt? Vajon a *Sekhina*, aki Izraellel együtt vándorol az út porában és Auschwitzban a bitón függ, nem amiatt az Isten miatt szenved, aki a föld határait kezében tartja? Ez esetben a szenvedés nem csak kívülről érintené Isten pátozát, azt állítva, hogy Isten maga az emberi történelem igazságtalansága és erőszaktétele miatt szenved, hanem a szenvedés Istennek Istenen belüli története volna. Nem arról van itt szó, hogy paradoxonokat állítsunk föl, hanem arról, hogy feltegyük a kérdést: vajon Isten szenvedélyének és szenvedésének ténye nem éppen Isten legbensőbb titkába vezet, ahol Isten önmagával áll szemben?”⁴⁸²

Ha Krisztus Istennek újszövetségi jelenléte és képe, ugyanakkor a teremtett ember képviselője, aki testvéreivel mindenben azonos, kivéve a bűnt, aki minden ártatlanul megaláztatásban maga függ a világ minden bitóján – *amennyiben eggyel megcselekszitek e kicsinyek közül, én velem cselekszitek meg!* –, akkor ez az elgondolás azt sugallja, hogy van olyan szenvedés is, melyet az ember és a teremtés a maga végességéből és szerkezetéből adódóan hordoz. De Isten ennek a szenvedésnek a terhét is viseli, mert

„a teremtés egyúttal Istennek alávettetése az abból következő szenvedések alá. Ha Isten mindezeket a szenvedéseket idehelyezte, akkor ezek szenvedések

⁴⁸² I. m., 263: „Das Judentum der rabbinischen Epoche hat den Gedanken einer solchen Zweipersonalität in Gott entwickelt, um die Erfahrung des Mitleidens Gottes mit Israel auszudrücken zu können und um im Leiden jene 'Religion der Sympathie', die Offenheit für Gott gegen die Verfluchung Gottes (Hiob 2,9), gegen die Erstarrung des Herzens und gegen die Preisgabe zu bewahren. Das innere theologische Problem aber entsteht, wenn man sich fragt, woran der mit dem gefangenen, verfolgten und ermordeten Israel leidenden Gott leidet. Leidet er nur an menschliches Unrecht und menschlicher Bosheit? Leidet die *Schekinah*, die mit Israel durch den Staub der Strassen wandert und in Auschwitz am Galgen hängt, an dem Gott selbst, der die Enden der Erde in seiner Hand hat? Dann würde das Leiden Gottes Pathos nicht nur von außen treffen, so dass man sagen könnte, Gott selbst leidet an der menschlichen Geschichte von Unrecht und Gewalt, sondern das Leiden wäre wie die Geschichte mitten in Gott selbst. Es geht hier nicht darum, Paradoxien aufzustellen, sondern zu fragen, ob nicht die Erfahrungen der Leidenschaft und des Leidens Gottes in das innere Geheimnis Gottes selbst hineinführen, in dem Gott selbst gegenübersteht.” (Kiemelés tőlem –V.S.B. Jól jelzi ez a célhatározói mellékmondat Moltmann teológiai intencióját.)

Isten számára is... Az isteni szeretet gondolata csak akkor teljeseedik be, ha nem adjuk át magunkat annak az illúzióknak, hogy Isten nem szenved. Sokkal inkább lényeges pontja szent szeretetének, hogy Isten maga veti alá magát a szenvedésnek. A probléma nem csak intellektuális: *az ember a maga szenvedését másként éli és másként érzi át, ha ez nem véletlenszerű, hanem a világ értelméhez tartozik.*⁴⁸³

Isten szenvedésének az Ő világhoz való viszonyából adódó, a fentiekben csupán jelzett hármass vonakozásának gondolata – önkorlátozás, Isten szenvedése Krisztusban, Isten szenvedése az emberben a teremtés adottságai miatt – joggal váltotta ki nagyon sok teológus vehemens bírálatát.

A *Gross-Kuschel* szerzőpáros méltán kérdezi, hogy amennyiben Moltmann megközelítése több kíván lenni, mint egy egzotikus privátteológia, miért marad adós a megfelelő exegetikai alapok bemutatásával még kifejezetten a teremtés teológiáját tárgyaló könyvében, a *Gott in der Schöpfung*ban is (1985)? A Szentírás nem úgy beszél a teremtésről, hogy az Istennek a teljes erőtlenségbe való önmegalázkodása lenne. „A mai ószövetségi exegézist figyelembe véve, az Ószövetség egyetlen helye sem beszél Isten önkorlátozásáról, leereszkedéséről, vagy önmegalázásáról. Az a gondolat, hogy már maga a Teremtett mindenség egyedül létezése miatt ‘Isten passióját’, gyengeségét, erőtlenségét eredményezné, az Ószövetségtől idegen, meglehetősen homályos gondolat. Az Ószövetség semmit sem mond arról, hogy a teremtés hogyan hat vissza Istenre”.⁴⁸⁴ Még ha a teológus számára érdekes, sőt fontos is a kérdés, tudomásul kell vennünk, hogy a Szentírás világában – ideértve az újszövetségi exegézist is – nem az a kérdés, hogy Istent magát miként „befolyásolja”, vagy „változtatja meg” annak ténye, hogy immár egy rajta kívüli valóság is létezik, aminek kozmológiai, fizikai, történelmi, társadalmi és pszichológiai öntörvényűségéhez neki alkalmazkodnia kellene, hanem hogy Isten teremtő munkája – fáradság és mitikus, sötét erővel való hadakozás nélküli, pusztán hatalma szavával teremtő szabad tette: **בְּרָא** – mit jelent a világ és teremtményei számára. A teremtéstörténet papi szerzője ugyanis „nem arra kíván rálátást nyújtani, hogy hogyan zajlott le a teremtés – ezt nem is teheti –, hanem hallgatói számára a jelenvaló világot,

⁴⁸³ *Trinität und Reich Gottes*, In *A reménység fényei*, 301.

⁴⁸⁴ W. Gross, K.-J. Kuschel: „Ich schaffe Finsternis und Unheil!” Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz, 2. Auflage 1995, 190.

mint egészet kívánja megragadhatóvá tenni, amely mint Isten teremtése *ma is az ő kezében van.*” (Westermann)⁴⁸⁵

Nem kevésbé kérdéses és veszélyes a másik megközelítési szint, mely a szenvedés „ösképet” egy még eredetibb forrásban, magában az isteni szeretet természetében véli felmutathatónak.

Moltmann szerint ugyanis a teremtő szeretet mindig szenvedő szeretet egyben. Aki szeret, az kész az önmagából való kilépésre – *amor extasim facit* –, önmaga elvesztésére a másikért. Ennek értelmében nem gondolható el semmiféle szeretet áldozat és szenvedés nélkül, mert ez hozzá tartozik a szeretet genuin természetéhez.

Ha a hagyományos ágostoni megközelítésben *a szenvedés egyértelműen az emberi szabadság velejárója*, amennyiben ezzel a szabadsággal visszaélnék – márpedig bármikor vissza lehet élni vele –, akkor a moltmanni és a hozzá közel álló rendszerekben igen hangsúlyos az, hogy *a szenvedés a szeretet szükségképpen tartozéka*. Ha valaki képtelen arra, hogy együtt sírjon a sírókkal – tehát, hogy együtt szenvedjen a szenvedőkkel, *bármilyen* is az oka ennek a szenvedésnek –, miközben azt állítja, hogy szeret, annak szeretete merő hazugság. Ilyen értelemben jelenti ki szerzőnk, hogy

„Isten és a szenvedés többé nem állnak ellentmondásban egymással, mint a teizmusban vagy az ateizmusban, hanem Isten léte szenvedésben van, és a szenvedés magában Isten létében, mert Isten szeretet.”⁴⁸⁶

Kétségtelen, hogy *Isten, mint szenvedő szeretet* megértése az evangélium szívéhez vezet el bennünket. Amennyiben ez a gondolat megerősödik, és polgárjogot nyer a teológiában (mivel ez a nyugati teológia nagy részében meg is történt, K. Rahner, súlyos fenntartásokkal, máris ‘új kalcedonizmus’-ként emlegeti), alkalmas lesz arra, hogy a leegyszerűsített katekizmus során kialakult torzképet: az önmaga megsértett igazsága miatt cselekvő Atyaisten és az emberrel szolidarizáló Fiú közötti dichotómiát végre kitörölje a lelkekből, hogy ott helyet készítsen Istennek, mint a tökéletes szeretet hármasegy valóságának. Pascal igazsága, miszerint *Krisztus agóniában van a világ végezetéig*, nem költői metafora, hanem Istennek a világban, a világ miatt és a világért való szenvedésének folyamatos jelenére utal, úgy ahogy a Zsidókhöz írt levél szerzője Krisztus ke-

⁴⁸⁵ Uo., kiemelés tőlem – V.S.B.

⁴⁸⁶ I. m., 214: Für die christliche Theologie „sind Gott und Leiden nicht mehr Widersprüche wie im Theismus und Atheismus, sondern Gottes Sein ist im Leiden, und das Leiden ist in Gottes Sein selbst, weil Gottes Liebe ist.”

reszthalálának gyalázatát (12,2) jelenvalónak látja visszafelé már Mózes életében is (11,26), éppúgy, mint a gyülekezet mindenkori jelenében és jövőjében az eszkatológikus beteljesedésig. Így van értelme a felszólításnak (13,13): „Menjünk ki, tehát őhöz a táboron kívülre, az ő gyalázatát hordozva.” A feltámadás és mennybemenetel dicsősége nem teszi semmissé azt a tényt, hogy Krisztus *még mindig és az idők végéig* ott függ a kereszten, a táboron kívül. Nem szükségszerű-e akkor Isten szenvedéséről beszélni? Joggal kérdezi a francia lelkiségi író, Francois Varillon:

„A Három Személy egy a létben és a cselekvésben, a szeretetben és a boldogságban; hihetném azt, hogy nem egyek a szenvedésben? Ha gondolatom erre csúszik, Nesztoriusz vár rám a lejtő alján, sőt még a dokéták is. Mert ebben az esetben a kísértés igen erős, hogy tagadjuk: Jézus az Ige.”⁴⁸⁷

Noha tisztában vagyunk azzal, hogy – a testté lett Szón kívül – *minden* Istenre vonatkozó szó antropomorfizmus, és mint ilyen, magában hordja a tévedés, a pontatlanság, a félreértés és a félremagyarázás lehetőségének veszélyét, mégis fel kell tenni a kérdést: Mennyire azonosítható Isten léte magával a szenvedéssel? Állítható-e, hogy „Krisztus történeti szenvedése Isten örök szenvedését jelenti ki”, és hogy „a szeretet, mint önmaga feláldozása az Isten örök lényege”⁴⁸⁸

Ezzel a kijelentéssel Moltmann a szenvedést mintegy Istenen belüli „őstörténetként” mutatja be, elmozdítva ezzel a problematika egészét az etikai-eszkatológiai értelmezési kerettől egy ontológiai interpretációs lehetőség felé. De lehet-e a félreértés veszélye nélkül *Isten örök szenvedéséről* beszélni? Ha a szenvedés örök része a végső valóságnak, netán maga a végső valóság, akkor miért kellene hadakozni ellene? Akkor Isten nem az empirikus világ evangéliumi-eszkatológiai meghaladása reménységének a forrása és keze többé, hanem éppen e világ *status quo*jának a megerősítője, ami azt jelentené, hogy ki kell egyezni a valóságnak azzal a részével is, mellyel pedig kompromisszumot kötni nem szabad. Nem vesz-e vissza ez a szemlélet paradox módon éppen abból az emberi szenvedésre való érzékenységből, amelynek nevében született? Nem tompítja-e a szenvedés felszámolásáért folytatott küzdelem komolyságát és eltökéltségét? Annyira pengeélen egyensúlyozunk itt, hogy – mutatis mutandis – hasonló ez a probléma például ahhoz a régi kérdésfelvetéshez, hogy a predestináció tétele nem gyengíti-e a misszió lendületét? Erre a kérdésre a formális logika habozás nélkül „de igen”-

⁴⁸⁷ Francois Varillon: *Isten alázata és szenvedése*, 218.

⁴⁸⁸ *Trinität und Reich Gottes*, In i. m., 286.

nel válaszol, de a hitben fogant élet dinamikája mégis nyilvánvalóan más logikát követ. Jó ezt tudniuk a túl könnyen és túl magabiztosan bírálóknak! A szenvedés és öröm *coincidentia oppositorum* Istenben feladhatatlan misztérium marad – de ez Istennek az időben a világgal való viszonyára, nem pedig örökkévalóságára vonatkozható.

Isten szenvedésével kapcsolatban a Moltmann által használt „örök” jelző elfogadhatatlan. Hisz ha Isten „önmagában” és „örökkévalón” „nem lenne végtelen Boldogság, nem lenne értelme annak, hogy Szenvédéséről kérdéseket tegyünk fel.”⁴⁸⁹ Ezen a ponton lesz nyilvánvaló, hogy miközben az immanens és az ökonómiai Szentháromságot el nem szakíthatjuk, mégis meg kell őket különböztetnünk egymástól.⁴⁹⁰ Mintha ezt érezné Moltmann is, amikor szórványos utalásokban Istennek a szenvedésektől való eszkatológikus „önmegváltásáról” is beszél.

„Isten marad a megváltás szubjektuma, a saját együttszenvedéstől való megváltásé éppúgy, mint a megváltatlan viláé.”⁴⁹¹ „A szeretet azonban csak akkor lesz boldog, ha azokat, akiket szeret, megtalálja, megszabadítja és örökké maga mellett tudja. Ezért és ebben az értelemben a világ megváltása össze van kapcsolva Istennek szenvedéseitől való önmegváltásával.”⁴⁹²

A már Kitamorinál is jelzett dilemma itt is felmerül. Isten a teremtés és a megváltás szeretet-művében az ember számára szabad mozgásteret biztosít, mintegy visszavonva ezzel a maga hatalmát. Ennek a visszavonásnak csúcspontja a keresztt. De a nagypénteket a feltámadás hatalom-megnyilvánulása követi. Az előbbit a pervertált emberi cselekvés hajtja végre – az utóbbiban az ember aktivitása szóba sem kerül. Milyen mértékben szolgáltatja ki akkor magát Isten az embernek és a történelem esetlegességeinek?

⁴⁸⁹ F. Varillon: I. m., 206.

⁴⁹⁰ Lehet, hogy pontosabb, ha azt mondjuk: meg *kell* ugyanakkor *nem szabad* megkülönböztetni e kettőt! Hogy mennyire nem öncélú paradoxonok felállításáról van itt szó, hanem annak a két hajszálhatárnak a kijelöléséről, amelyek között egyáltalán elgondolható a keresztyén teológia felségterülete, és hogy milyen drámai tud lenni e *megkülönböztetett azonosság* megragadásának kísérlete, arra jó példa Luther *Deus absconditus* fogalmának kettőssége: az 1510-es évek végén még csupán azt jelenti, hogy a keresztt eseménye azonos Isten *örök* lényegével, noha *sub contrario*, annak ellentéte alatt, erőtlenségben és halálban jelenik meg. A 20-as évek elején viszont, különösen az Erasmusszal folytatott polémia hatására viszont a fogalom már inkább Isten szuverenitása védelmét célozza, de ezzel párhuzamosan – szükségképpen! – eltávolodik az immanens és ökonómiai Szentháromság azonosságától a kettő eloldása felé, ami azzal jár, hogy a *Deus absconditus* a kijelentett Isten *mögött* egy félelmetes, kiszámíthatatlan, ismeretlen Istent jelöl! Ilyen értelemben állíthatja Alister E. McGrath (*Egyedül a keresztt: ez a mi teológiánk*. In Protestáns Szemle 1993/2. 81-100, itt: 95): „Bár Luther mindig ragaszkodott ahhoz, hogy a hit tárgya Isten Igéje, 1525 táján mégis arra a belátásra kényszerült, hogy *Isten nem biztos, hogy Krisztusban mondta ki végső szavát*. A rejtőzködő és kikutathatatlan Isten, aki eleve halálra rendel embereket, minden indok nélkül, beárnyékolja az 1525-ös *De servo arbitrio* vita minden sorát.” (kiemelés tőlem – V.S.B.)

⁴⁹¹ J. Moltmann: Die Grube – Wo war Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz. Idézi F. Hermanni, Im. 250.

⁴⁹² *Trinität und Reich Gottes*, In: *A reményesség fényei*, 301.

Milyen mértékben „borítja el” annak fájdalma? Mert a szeretet felől elgondolhatatlan, hogy „a Teremtő remegés nélkül nézi a csatamezőket, az atombombákat, Kelet és Nyugat gulágjait, Párizs vagy egyéb városok Guermentes-jai (Proust regénye!) undorító világát: a szeretet nélküli embert és sokfajta lealacsonyodását”.⁴⁹³ Ha Isten részéről nem *teljes* ez az önkiszolgáltatás, melynek során önmagát az ember kezére juttatja, és ha nem reális az a kockázat, amit ezzel vállal, amely kockázatban mintegy benne van Isten saját terve, sőt *léte* elvetelésének és csődjének a *lehetősége*, akkor – úgy tűnik – sérül a szeretet és az emberrel vállalt szolidaritás teljességének a princípiuma. Ha viszont Isten valóban ilyen módon adná oda magát az embernek és tenné függővé önmagát és üdvtervét teremtményétől, akkor milyen reménysége maradna még e teremtménynek? Ki lehetne akkor üdvösségének keze? Ha *ilyen módon* volna nyitott, parttalan az emberi történelem annyi vértől és hordaléktól szennyes áradata, hihetnénk-e még Jézusban, mint Eljövendőben, vagy ez az eljövétel – annak megbizonyítása, hogy ő az Alfa és Ómega – szintén e tajtékzó hullámverés játékszere volna csupán?

Meglátásunk szerint a logikai szinten feloldhatatlan antinómia a kereszt és feltámadás kétpólusú eseményében nyer – nem választ, hanem – megoldást. Isten az emberi tér-idő keretein belül tökéletesen kiszolgáltatta önmagát – a kereszten a halál, sőt a pokol hullámai is átcsaptak felette. Ez ismétlődik a történelemben is, valahányszor akárcsak egyetlen embert, egyetlen imágó Dei-t is a pervertált emberi szabadság megaláz. De Isten a maga transzcendenciája szerint mindörökre fölötté áll a rontásnak és a megrontónak. Ez semmit sem von vissza önmaga odaadásának teljességéből, ahogyan a feltámadás sem von vissza semmit a kereszt emberi oldalról szemlélt drámájából és ama pohár keserűségét az előre jelzett harmadnapi feltámadás – amiről a Gecsemánéban immár szó nem esik! – cseppet sem enyhíti. *Isten teljesen és tökéletesen és visszavonhatatlanul a szenvedésben ugyanakkor mindörökre a szenvedés fölött – egyedül ennek a feszültsége képes arra, hogy az ember számára az autentikus reménység terét generálja.* Ez nem azonos a következőképpen meghatározott reménység-fogalommal: „egy Nagypéntek reménysége, amely tudja, hogy sohasem hallja Húsvétvasárnap harangszavát... ez a csoda nélküli vértanúság reménysége ... ez Auschwitz reménysége”⁴⁹⁴, hisz ez esetben éppen a reménység totális és előzetes felfüggesztéséről és feladásáról lenne szó – ez a reménység éppen a „fölül maradó” Istenre való tekintettel akkor is kész túllátni a halálon, ha egyébként már a „kétszerkettő józanságával” úgy véli, hogy annak bekövetkeztét

⁴⁹³ F. Varillon: I.m. 189.

⁴⁹⁴ Uo., 158.

semmi sem fogja megakadályozni – még ez az Isten sem. Orániai Vilmos bölcsessége – én egy remény nélküli harcos vagyok⁴⁹⁵ – nem segít túl a halál vonalán.

Ha az emberi szabadságot valós szabadságként fogjuk föl, akkor nem kétséges, hogy Isten úgy van jelen a világban, hogy teljesen kiszolgáltatja magát az embernek. Ezért nem túlzás, ha arról az Istenről, aki azt akarja, hogy minden ember üdvözljön, és az igazság ismeretére eljusson (1Tim 2,4), azt feltételezzük, hogy „hogyan tudna addig, amíg *in via* vagyunk, *nem félni* attól, hogy visszautasítják, tehát nem viszonozzuk szeretetét, vagy akár viszonszeretetünk gyenge lesz? Márpedig a *félni* a *remélni* visszája. Isten, mivel elsőnek szeret és kér, elsőnek remél és fél.”⁴⁹⁶ Tudatában vagyunk annak, hogy Istenről, különösen protestáns vonalon, nem szokás így beszélni, és hogy a Biblia sem használja ezeket a szavakat a Mindenhatóról szóló textusokban. De amikor Jézus azt kérdezi Pétertől (Jn 6,67): „Vajon ti is el akartok-e menni?“, akkor ebben lehetetlen nem hallani az Isten visszautasítás miatti aggodalmát és emberre vágyakozó reménységét, ha komolyan vesszük azt, hogy Jézus valóban Istennek az emberi arca.

Ugyanakkor a feltámadás-feltámasztás aktusában nyilvánvaló, hogy Isten fölötté marad önmaga mindenféle, az ember kezére való kiszolgáltatottságának. Ha ez nem így lenne, nem volna többé Isten. A megértés igyekszik kibogozni ennek az ellentmondásnak a szárait, a hit viszont egyetlen lendülettel elvágja a gordiuszi csomót, amikor elfogadja az önnön alapját konstituáló kijelentés minden egyes szavának a teológiai tartozékát: *Az Ige testté lett. Az egenetó paradox módon annak jelzi a testté válása tényét és folyamatát*, tehát „változását”, akinek léteben nincs változás, vagy változásnak árnyéka. Aki ebben a feszültségben egyszerűen antinómiát, a logika átléphetetlen botránykövét látja csupán, az evangélium életteremtő feszültség-tere helyett, az nem képes bármit is „fogni” az evangélium Igéjéből. A mindennapok világa számtalan példával siet segítségünkre ennek a szenvedés alatti – szenvedés fölötti állapotnak a megértésében. Az édesanya, miközben haldokló gyermeke mellett a gyermeknél is jobban szenved, eközben szenvedése nem borítja el úgy, hogy az megbénítsa és megsemmisítse cselekvőképességét: fölötté is marad tehát fájdalomának, hisz képes arra, hogy inni adjon gyermekének.

Moltmann éppen ezt a feszültséget tartja fenn Isten szenvedése és cselekvése esetében. Isten a kereszten teljesen önmagánál és teljesen hóhérainál van. Megnyílik a szen-

⁴⁹⁵ Idézi Egyed Péter: *A szabadság a filozófiában*, 314.

⁴⁹⁶ Uo., 186.

vedésnek, és szeretete folytán fölötte marad annak. Az istentelenek halálát halja a keresztén – de ő mégsem halott!⁴⁹⁷

Ezért tartjuk megalapozatlannak J. B. Metz bírálatát, aki radikálisan elutasítva a szenvedő Isten gondolatát, Moltmannt – mivel úgy beszél Isten erőtlenségéről, hogy közben ez az Isten megtartja hatalmát – egyenesen „szemantikai csalással” vádolja (mintha a Hegel-féle „ravasz értelem” köszönne itt vissza!):

„... akik a szenvedő és együtt-szenvedő Istenről beszélnek, mégiscsak feltételezik nála a mindenhatóság egy bizonyos formáját, mégpedig szeretetének mindenhatóságát és legyőzhetetlenségét. Mert hogyan lehetne és maradhatna ő Isten, hogyan lehetne ő valami más, mint kiábrándító megkettőzése saját szenvedésünknek és szeretetünknek, ha az ő szeretete ebben a szenvedésben és együtt-szenvedésben kudarcot vallhatna? Vajon nem valamilyen szemantikai csalásról van szó, ha – akarva-akaratlan – Istennek egy olyan szenvedéséről beszélünk, mely valójában nem bukhat meg, nem szenvedhet kudarcot?”⁴⁹⁸

Metz, szerintünk indokolatlanul, feloldhatatlan ellentétet lát egyrészt Isten szenvedésének a gondolata, másrészt aközött az ortodox állítás között – melyhez ő maga is ragaszkodik –, hogy Isten és az ő ügye nem szenvedhet kudarcot. Ugyanakkor rendkívül elgondolkodtatóak metsző kérdései: Vajon a teodicea-probléma feloldásának ebben a kísérletében nem túl sok-e a spekulatív-gnosztikus megbékélés Istennel, az emberi szenvedéstörténet háta mögött? Komolyan veszi-e az emberi szenvedés megnevezhetetlenségét, negatív misztériumát, egyáltalán a negatív teológiát?

Vajon nem a szolidaritás-ideál társadalmi nyomása alakítja-e ma az istenképet, éppen úgy, ahogyan annak idején a megközelíthetetlen feudális uralkodó mintájára gondolták el a mennyei Urat? Érvényesül-e Istennek *egészen más* minősége, a közötte és a világ közötti *dissimilitudo entis*? A szenvedés mitikus univerzálissá és örökkévalóvá tételébe nem keveredik-e túl sok a hegeli abszolút szellem szenvedés-igazolásra gyanúsan alkalmas önmozgásából?⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ *Der gekreuzigte Gott*, 190.: „*Ecce Deus!* Sehet Gott am Kreuz. ...eine sich entäußernde Erniedrigung, in der er ganz bei sich selbst und ganz beim anderen, bei dem Unmenschen, ist. ...Gott ist nicht mächtiger als in dieser Ohnmacht. Gott ist nicht göttlicher als in dieser Menschlichkeit.” 217: „Wer liebesfähig ist, ist auch leidensfähig, denn er öffnet sich selbst den Leiden, die die Liebe einbringt, und bleibt ihnen doch kraft seiner Liebe überlegen.” 231: „Gott starb den gottlosen Tod am Kreuz und starb doch nicht. Gott ist tot und ist doch nicht tot.”

⁴⁹⁸ J. B. Metz in: E. Schuster/R. Bochert -Kimmig, *Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und E-lie Wiesel im Gespräch*, Mainz 1993, 52f. Idézi Hans-Gerd Janssen: *Dem Leiden widerstehen*, 68.

⁴⁹⁹ Johann Baptist Metz: *Die Rede von Gott angesichts der Leidesgeschichte der Welt*, in: Hubert Ir-sigler, Godehard Ruppert (Hrsg.) *Ein Gott der Leiden schafft?* 43-58. Itt: 53. Ugyanaz a tanulmány kisebb

Metz nagyon határozottan a teodicea-kérdés nyitva hagyása, sőt a panaszszoltárok és Jób hangja szerinti kielezése mellett érvel. A bibliai Izrael, állítja, kimondottan teodicea-ország, a kiáltások hazája, az emlékezés és a várakozás földje. Izrael Isten-érzékenysége éppen abban mutatkozott meg, hogy nem keresett vigasztalást holmi történelem-idegen mítoszokban.⁵⁰⁰ Ezzel szemben a keresztyénség éppen a teológiává meredés folyamatában elveszítette szenvedés-érzékenységét, azaz teodicea-érzékenységét, azt a képességét tehát, hogy az igazságosság kérdése ne hagyja nyugodni az ártatlanul szenvedők dolgában. Így váltott át az „igazságosságot az ártatlanul szenvedőknek” programjáról „a megváltást a bűnösöknek” szándékára.⁵⁰¹ Ott lappangott ebben Markion szelleme, akinek, miután lemondott Izrael örökségéről, ezzel pedig a történelemtől, a földről és testről, tehát az időről, nem maradt más hátra, mint hogy a teremtő – megváltó Isten dualizmusába, ezzel pedig az üdv időtlenségébe, illetve az idő üdvtelenségébe meneküljön.⁵⁰²

Vissza kell térni Izraelhez és Jézushoz, szorgalmazza Metz, aki szerint a Názáreti első pillantása sohasem az ember bűnén akadt meg, hanem a felebarát szenvedésén; értelmezésében a bűn éppen a felebarát szenvedésében való részvét megtagadását jelentette. Európa drámai ütemű „morális kimerülésének” idején mire építhetnénk még egyáltalán? „A szenvedés-morál talán az egyetlen, mely ma még, mint egyetemes morál a rendelkezésünkre áll.”⁵⁰³ Ezért egy teodicea-tudatos és szenvedés-érzékeny keresztyénség jelenléte a világban ma sürgetőbb, mint bármikor a történelemben.

Nincs mód ezen a helyen a fenti gondolatok részletes elemzésére, ezért csupán a következők megállapítására szorítkozunk.

Metz bírálata lényeges korlátot jelenthet mindazok számára, akik a Moltmann-féle gondolatok biblikus határain túl lendülnének, és valóban egy ellenőrizetlen szenvedés-misztika útvesztőjébe bonyolódnának.

Moltmann kísérlete viszont nem racionális teodicea kíván lenni, és főképp nem olyan, mely „megoldásával” elfojtaná a teodicea-kiáltást, a történelem hóhérainak nyugodtabb lelkiismerete kedvéért. Az evangélium hitünk szerint úgy hagyja nyitva, sőt

módosításokkal: J. B. Metz: *Theologie als Theodizee*, in Willi Oelmüller (Hrsg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?* 101-118; J. B. Metz: *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, in: Willi Oelmüller (Hrsg.), *Worüber man nicht schweigen kann*, 125-159.

⁵⁰⁰ I. m., 46: „Israels Gottesgabung, seine Gottfähigkeit (wenn dieses Wort hier erlaubt ist) zeigte sich in einer besonderen Art seiner Unfähigkeit, sich von geschichtsfernen Mythen oder Ideen trösten zu lassen.“

⁵⁰¹ I. m., 47.

⁵⁰² I. m., 48: „Zeitlosigkeit des Heils – Heillosigkeit der Zeit“

⁵⁰³ I. m., 57.

élezi ki a teodicea-kérdést, hogy ugyanakkor meghaladja azt: (racionális) választ nem ad, (személyes-egzisztenciális) megoldást igen. Ez utóbbi állítást sohasem szabad az előbbi elfojtásaként értelmezni, mint ahogy az előbbi semmivel sem gyengíti a utóbbi igazságát.

Az, hogy Jézus tekintete min akadt meg először, a bűnön-e vagy a betegségen, föltötte kérdéses. Bizonyos, hogy az egész emberen. A gutaütöttnek például először azt mondta, megbocsátattak a te bűneid. A házasságtörő asszonyban viszont – mikor már a kövek záporoztak – a szenvedő megalázottat vette védelmébe. Mindkét történet (és valamennyi többi) a teljes emberről szól: az elsőben is ott a testi gyógyulás, a másodikban is a bűnre való figyelmeztetés. Nem alternatíva kérdése az, hogy bűn- vagy szenvedés-érzékeny legyen-e a keresztyénség: vajon a szenvedés oka a legtöbb esetben *de facto* nem éppen az emberi bűn? Az etikát illetően pedig: annak érzékenysége valóban a szenvedő emberre néz (pontosabban: a szenvedő ott áll mindig a hívő ember Istenre tekintésének sugarában), de sohasem a szenvedő embertől indul, ez pedig lényeges különbség.

Ami pedig az istenkép „társadalmi nyomásra“ történő alakulását illeti: ennek van egy jogos és egy jogtalan változata. Amennyiben a „változás“ alatt egyszerűen azt értjük, hogy a mindenkori hitnek van egy „időegyütthatója“, akkor nyilván legitim erről beszélni; illegitimé akkor válik, ha egy adott kor nem csupán a maga fülével akarja hallani a bibliai választ, hanem a maga fülével hallja, és a maga szemével olvassa – a saját maga által írt bibliát. Ez a szemrehányás viszont nem releváns Moltmann esetében. Metz szenvedés-morál elgondolása kapcsán viszont igencsak felmerül ez a gyanú: nem a társadalmi igény szívása alakította és formálta-e inkább, mintsem a Názáreti, aki nem azért jött, hogy mindenkit egyetlen csoda-szóval kigyógyítson testi szenvedéséből, hanem hogy megkeresse és megtartsa, ami elveszett?

Metz további gyanakvása kapcsán, hogy az „Isten szenvedése“ szemlélet képviselőjét csupán saját *vágya* készíti arra, hogy Isten szeretetének *mindenhatóságáról* beszéljen, Christine Kressszel értünk egyet (többek között), aki leszögezi, hogy ezt éppen a bibliai szemlélet követeli meg. Härle *Dogmatikájának* szavaival:

„Végül is nincs hatalom, mely nagyobb volna, mint a szeretet. A maga teljes kiszolgáltatottságában és erőszakmentességében a szeretet a legnagyobb hatalom, mert ez egyedül képes legyőzni a szeretetlenséget, a félelem és a halál hatal-

mát. Ezzel a bizonyossággal áll vagy bukik a keresztyén hit. Ezért nem adhatja fel az Isten mindenhatóságába vetett hitét. Isten mindenhatósága, mint a szeretet mindenhatósága megtiltja azt, nem is: megóv attól, hogy akár magunkra, akár másra nézve végleg kétségbe essünk.”⁵⁰⁴

Szükséges tehát megkülönböztetni egy nem szenvedés-ontológián, hanem tiszta szeretet-ontológián belül értelmezett metafizikai szentháromság-tant, valamint egy krisztológiai, konkrét módon megalapozott szentháromságra vonatkozó szenvedés-kijelentéseket tartalmazó tanítást. Abban az esetben beszélhetünk a szenvedés örökkévalóvá tételének veszélyéről, ha a krisztológiai szenvedés-kijelentések a szeretet szentháromsági struktúráján belül ontológiailag végső megalapozást nyernek. Ha ez valóban érvényes lenne Istenre, akkor nem lenne többé világos, hogy hogyan is áll ő szemben a szenvedéssel (sehogy), és hogy nekünk embereknek miért is kell teljesen hiábavalóan és kilátástalanul egy olyan valóság ellen küzdenünk, mely magában Istenben van. Ezért veszélyes az ontológia és történelem olyan összemosása, melynek során a történelem Isten örökkévaló létének elemévé lesz.⁵⁰⁵ Óvakodni kell attól, hogy „a szenvedés mint-egy mitikus univerzalizálása, mely végül megtöri az igazságtalansággal való szembenállás lendületét”⁵⁰⁶, nehogy többet használjon a hóhérnak, mint az áldozatnak.

Moltmann nem mindig eléggé körültekintő bizonyos szavak és kifejezések megválasztásában. Isten *örök* szenvedéséről, vagy a szenvedésről, mint a *világ értelméhez* tartozó valóságról szólni olyan következtetésekhez vezethet, mely nem csak éppen e szolidaritás-teológia eredeti szándékát semmisíti meg, hanem szemben áll a Szentírás alapszemléletével is. E bírálat jogosultsága ellenére azonban néhány dolgot mindenképpen illendő megjegyezni.

(1) Moltmann *sohasem* megy el ezekig a hamis következtetésekig. (2) Formailag is fontos, hogy ezeket az ortodoxia határát kísértő megjegyzéseit legtöbbször kérdés formájában fogalmazza meg: felvetésekről van tehát szó, melyek képesek arra, hogy megtermékenyítsék a teológiai reflexiót, anélkül, hogy önálló tételekké szilárdulnának. (3)

⁵⁰⁴ Vö. Christine Kress: *Gottes Allmacht angesichts von Leiden. Zur Interpretation der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Althaus, Paul Tillich und Karl Barth*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1999, 238-242, itt: 240.

⁵⁰⁵ Uo. 242: „Gott in seiner 'ewigen' Lebendigkeit sich *verändern* kann: Gottes selbst-einsetzendes Handeln hat dann 'für Gottes Ewigkeit' Bedeutung, ohne in sein ‚Von-Ewigkeit-Her‘ rückprojiziert werden zu müssen – mit all den schon erwiesenen Konsequenzen einer projektiven ‚Verewigung‘.” (Faber)

A kérdések mögött a legfontosabb mindig a *teológiai szándék*, mely a Krisztus-arcú Istenen kívül nem ismer más Istent. (4) Ennek a teológiai meggyőződésnek az útján jut el a szenvedésben erőt és vigaszt nyújtó szolidáris Isten gondolatáig, a szolidáris Istentől tehát a szenvedő emberig, nem pedig, amint azt Metz feltételezi,⁵⁰⁷ fordítva, a társadalom túlfokozott szolidaritás-igényének engedve, a szenvedő embertől ennek felszabadítása eszközeig: a szolidáris Istenig. Tény, hogy a XX. század második felének teológiai gondolkodásában – az olyan szerzők mellett, mint Barth, Bonhoeffer, Jüngel, H. U. von Balthasar – Moltmann munkásságának köszönhetően állíthatjuk, hogy:

„Most már végérvényesen nem lehet többé egy olyan Istennel számolni, aki túl van az embereken, aki érintetlen és érinthetetlen apátiában és méltóságban fölöttünk trónolna, akinek idegen volna teremtménye szenvedése... Nincs többé olyan emberi lét és emberi szenvedés vagy halál, amely idegen volna ettől az Istentől, és aki azt kérdezi, hogy Isten miért engedi meg, hogy szenvedjünk, annak először komolyan kell vennie azt, hogy ez az Isten előbb az emberiség szenvedésének a reá szakadását engedi meg. Aki Őt szenvedésében keresi, megtalálja, mint a mellette levőt, mint a vele együtt szenvedőt; annak Őt nem a mennyben kell keresnie immár, hanem ennek a földnek egy szörnyűséges kárpadján. Ezen a helyen Isten valóban ‘egészen más’, mint ahogyan őt az emberek eddig elgondolták, vagy általában elgondolják.”⁵⁰⁸

Tehát: *Isten szeretete mindenható. De mindaddig, amíg ez a szeretet a világ felé fordul, szenvedő szeretet, noha örökkévaló természete szerint végtelen öröm és Isten boldogsága. Az Újszövetség pedig Isten hatalmáról szólva elsődlegesen nem Isten fenntartó vagy beavatkozó hatalmáról beszél (noha a mindenség fönntartása⁵⁰⁹, Krisztus feltámasztása, és a csodák efelől semmi kétséget sem hagynak); nem is a világ bűnét és szenvedését hordozó hatalmáról (noha igék sokasága szól erről is⁵¹⁰); hanem e kettőt szem előtt tartva, mintegy ennek horizontján, Istennek arról a hatalmáról szól legin-*

⁵⁰⁶ J. B. Metz: *Theologie als Theodizee*. Idézi Janssen, Hans-Gerd: *Dem Leiden widerstehen*. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee, Münster, LIT Verlag, 1996. 53-78.; „Leiden in Gott oder leiden an Gott?“ (Metz). Überlegungen zum Leiden Gottes im Kontext des Theodizee-problems. Itt: 57.

⁵⁰⁷ Vö. Johann Baptist Metz: *Die Rede von Gott angesichts der Leidesgeschichte der Welt*, in: Hubert Irsigler, Godehard Ruppert (Hrsg.) *Ein Gott der Leiden schafft? – Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien – Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1995, 43-58. Itt 53.*

⁵⁰⁸ H. Gollwitzer, *Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie*. München 1978, 73f. Idézi Walter Dietrich / Christian Link: *Die dunklen Seiten Gottes*, Neukirchener Verlag 2000, 292-314. Itt: 294.

⁵⁰⁹ Zsid 1,3: „Hatalma szavával fönntartja a mindenséget.”

⁵¹⁰ 2Pét 3,9: „Hosszan tűr érettünk...”

kább, amely „mérhetetlenül nagy rajtunk, hívőkön: hatalmának ezzel az erejével munkálkodik a Krisztusban.”⁵¹¹

⁵¹¹ Kol 1,19.20.

HARMADIK RÉSZ:
PNEUMATOLÓGIAI TEODICEA.
A TEODICEA-KÉRDÉS KIÉLEZÉSE ÉS
MEGHALADÁSA A KERESZTYÉN
ÉLETGYAKORLAT ÚTJÁN

„...az antik értelemben vett teória egészen más. Ott nemcsak a fennálló rendeket, mint olyanokat szemlélik, hanem a teória ezen túlmenően részesedés magában a rend-egészben.”
(Hans-Georg Gadamer)

„Te mondtad: ‘Nem jó az embernek egyedül lenni.’ És most ide hoztál engem ebbe a magánzárkába. Te Évát azért teremtetted, hogy Ádámmal legyen. És most elzártad előlem a feleséget. Azt cselekedted velem, amire te magad mondtad, hogy nem jó. Vajon fogsz-e magadon is ítélkezni, amikor találkozunk, amikor majd megkérdezel, miért tettem olyan dolgokat, amelyeket te rossznak mondtál? De egy úrnak kevésbé megbocsátható, hogy adott szavát megszegi, mint egy szolgának, ha nem teljesíti ura parancsát. A bírálat kölcsönös lesz... Az egyetlen, amit érdekedben mondhatok, Istenem, hogy én, és még sok ezren, akik szenvednek, szeretünk téged.” (Richard Wurmbrand)

„Ebben a zenében – Mozart! – egy csodálatos egyensúly-elbillenés megy végbe, egy szüntelen változás, melynek sodrában egyre erőteljesebb a fény, az árnyék viszont, anélkül hogy eltűnne, visszaszorul; az öröm pedig, anélkül, hogy kioltaná, meghaladja a szenvedést – az igen erőteljesebben cseng, mint a még mindig csörömpölő nem.” (Karl Barth)

III. 1. Az elméleti válaszlehetőségek elutasítása: Immanuel Kant

Dolgozatunk első egységében a teodicea-kérdés *teológiai* válaszlehetőségeit kutatuk a monizmus-dualizmus összefüggésében. A másodikban a *krisztológiai* alapvetésű megközelítést taglaltuk. E harmadik fejezet egy gyakorlati-*pneumatológiai* megközelítés alapszempontjait kívánja felvázolni.

Meg kell jegyeznünk, hogy miután az Isten – szenvedés – teodicea bő három évtizedig uralta az európai teológiai gondolkodást, és a nyolcvanas évek végére a körülötte zajló viták többé-kevésbé nyugvópontra jutottak, a XX. század utolsó évtizedében néhány teológus új csapást próbál vágni a kérdés-együttes dzsungelében.

Az angol-amerikai Kenneth Surin *Theology and the Problem of Evil*⁵¹² c. munkájának a „Theodicies with a ‘Practical’ Emphasis” felirattal jelölt fejezete szóhasználatában ugyan már ebbe az új irányba mutat, mindazáltal tematikailag dolgozatunknak teljes egészében a krisztológiai egységébe illik: Moltmannról, Söllérről és ugyancsak a szenvedő Isten gondolatkörében mozgó P. T. Forsyth teológiájáról szól. Noha ily módon nem tartozik sajátosságosan a „gyakorlati” teodiceához, egyszersmind hangsúlyoznunk kell, hogy gondolatmenete a kérdés gyakorlati megközelítése felé mutat (mint maga a krisztológiai interpretáció egésze is), olyan értelemben, hogy a teológiai, krisztológiai és gyakorlati-*pneumatológiai* megközelítés nem különül el élesen egymástól. Hisz lehetséges, hogy valakinek a lehető legreálisabb módon segít a szenvedés problémájának a feldolgozásában az a gondolat, hogy Isten valóságosan hordozza a világ szenvedését; ugyanígy biztos fogódzót jelenthet ebben a gyakorlati „gyászmunkában” az említett angol szerző *The Justification of God* (1916) c. művében kifejtett krisztológiai alaptétel, miszerint nincs az az emberi értelem, mely igazolni tudná Istent egy ilyen világban, ezért azt neki magának kell megtennie, és Ő meg is tette Fia keresztjében.⁵¹³

Regina Ammicht Quinn *Von Lissabon bis Auschwitz*⁵¹⁴ című, a szakirodalomban immár referenciaértékű munkája, Leibniz teodiceájára és ennek második világháborút követő recepciójára koncentrálna, majd Günter Grass *Bádogdobjának* példáján az iroda-

⁵¹² Basil Blackwell, Oxford-New York, 1986.

⁵¹³ “The Cross is at once creation’s fatal jar and final recovery. And there is no theodicy in the world except in a theology of the Cross. The only final theodicy is that self-justification of God which was fundamental to His justification of man. No reason of man can justify God in a world like this. He must justify Himself, and He did so in the Cross of His Son.” (Idézi K. Surin, 133.)

⁵¹⁴ Universitätsverlag-Verlag Herder, Freiburg/Schweiz-Wien, 1992.

lom Isten-védelmének lehetőségeit boncolja, ezt követően Auschwitz paradigma-teremtő szerepét taglalja a teológiában és a kultúra egészében, végül pedig – mintegy negyvenoldalmi terjedelmű – utolsó fejezetének ezt a címet adja: *Egy autentikus-gyakorlati teodicea vázlat*.⁵¹⁵ Magát a fogalmat így írja körül:

„A gyakorlati értelemben vett teodicea – a kifejezés pontos jelentésétől eltérően – többé nem Isten igazolását jelenti, nem egy olyan kísérletet tehát, mely magában a szóhasználatban már a probléma kész megoldását nyújtja. Általánosságban szólva, a gyakorlati teodicea sokkal inkább egy történés leírása, melyben az ember, a rossz és Isten találkoznak. ... A probléma áthelyezése a gyakorlati megközelítés terepére, illetve annak elutasítása, hogy a gonosz lényegére, eredetére és értelmére vonatkozó kérdésekre spekulatív válaszokat adjunk, a gyakorlati teodiceát sajátos feladattal bízva meg: azzal kell foglalkoznia, hogy mit jelent az ember számára a vigasz és a vád, e két pólus, mely között feszül minden teodicea.”⁵¹⁶

Kérdéskörünk szaktekintélye, a münsteri teológus és filozófus Hans-Gerd Janssen professzor *Dem Leiden Widerstehen*⁵¹⁷ c. munkája már címében azt a határozott szerzői szándékot sugallja – Ellenállni a szenvedésnek –, amit az alcím egyértelműé tesz: Dolgozatok egy gyakorlati teodicea alapvetéséhez. Az összességében csupán mintegy száz oldalas vázlat a teodicea-kérdés általános szellemtörténeti betagolása mellett, a lelkipázkodói gyakorlatnak az elméleti teológiai munkára vonatkozó relevanciájáról, az arra gyakorolt hatásának a szükségességéről beszél. Kenneth Surinhoz hasonlóan, az Isten szenvedése teológiája nála is kiemelt helyet foglal el. Leginkább lényegbevágó meglátásait viszont a keresztyén életnek, mint *megszabadított egzisztenciának* a felmutatása rendjén fogalmazza meg; a hitben, noha *még nem* teljességgel, de kétségtelenül *már most* megnyert új identitás az a gyakorlati-egzisztenciális terep, amelyben személyesen – annak létviszonyaiban pedig közösségi szinten – megmutatkoznak az eljövendő világ erői, melyek révén az ember *nem megválaszolja*, de autentikus módon *meghaladja* az elméleti teodicea-kérdés apóriáit. Tétéle egyúttal a „gyakorlati teodicea” definícióját is nyújtja:

⁵¹⁵ *Entwurf einer praktisch-authentischen Theodizee*: 1. Das Theorie-Praxis Problem; 2. Entwurf einer praktisch-authentischen Theodizee; 3. Die theologische Theorie der Theodizee; 4. Vom Diskurs zum Bekenntnis.

⁵¹⁶ I. m., 267.

⁵¹⁷ *Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee*, LIT, Münster, 1996.

„A teodicea jelenlegi problémája nem az a teoretikus kérdés, mely a teremtő Isten jóságának a világ rossz valóságával való elméleti összeegyeztethetőségét kívánja igazolni, hanem az a gyakorlati megfontolás, mely azt kérdezi, hogy az Isten szabadító hatalmát igénybe véve miképpen valósítható meg a szabadság és az igazságosság a történelemben.”⁵¹⁸

Ezeknek a kezdeményezéseknek a bátorítása, helyenként pedig a felhasználása révén, dolgozatunk harmadik egységében néhány olyan szempontot kívánunk felvázolni, melyeknek – megítélésünk szerint – egy, a jövőben minden bizonnyal kiteljesedő, és újabb paradigmát jelentő „gyakorlati teodiceának” óhatatlanul a részét kell képezniük.

III. 1.1. A rossz – célellentétes – relativizálásának, instrumentalizálásának és moralizálásának nem szűnő furfangjai

Mindenekelőtt szükséges leszögeznünk, hogy kérdésünk két és félezer éves története során kiforrott valamennyi elméleti válasz csődöt mondott és mond mind a mai napig, mégpedig szükségszerűen. Valamennyi közös vonása, hogy úgy gondolja el az emberi belátás adottságát, mintha az valahol az empirikus világon kívül található magának egy olyan figyelőállást, ahonnan Teremtő és teremtés együttállásának az egésze áttekinthető és leírható. Annak a felismerését, hogy ez az elgondolás mennyire tarthatatlan, az újkori európai gondolkodás történetében jórészt Immanuel Kantnak köszönhető, aki a teodicea-kérdésre vonatkozóan is levonta ennek meghatározó következményeit. Érvelése ma is hozzásegít ahhoz, hogy kimondjuk a fenti tételt.

Immanuel Kant 1794-ben fejt ki nézeteit a teodicea-kérdésről,⁵¹⁹ akkor tehát, amikor már túl van mindhárom nagy kritikáján, sőt gyakorlatilag a teljes életmű megírásán.⁵²⁰ Éppen ezért ez a halála előtt tíz évvel keletkezett, alig huszonöt oldalas tanulmány, a maga precíz sűrítettségében joggal tekinthető úgy, mint a hit világán belül tudatos elszántsággal megmaradni akaró felvilágosult-rationális filozófus szellemi végrendelete. Fenomenológiai ismeretelmélete révén a filozófiai gondolkodás történetének kopernikuszi fordulatát végrehajtó életmű kvintesszenciája ez, amolyan *szigorú hattyúdal*, mely jelzős szerkezetben az oeuvre maradéktalan és kompromisszummentes vállalása

⁵¹⁸ I. m., 11.

⁵¹⁹ I. Kant: *Misslingen aller...* in: W. Sparr: *i. m.*, 42–62.

⁵²⁰ *Kritik der reinen Vernunft* (A tiszta ész kritikája – 1781); *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (Prolegomenák minden leendő metafizikához – 1783); *Kritik der praktischen Vernunft* (A

éppúgy benne foglaltatik, mint a hetvenéves gondolkodónak a létezés teljessége felé tanúsított – ennek megfelelően pedig a „legmagasabb Bölcsesség” iránti – alázatos és őszinte nyitottsága.

A tanulmány egy tökéletes matematikai szerkezet hálójába kívánja fogni a probléma egészét, annak valamennyi korábban megjelölt szálát, a következő logikai vonalvezetés szerint.

Kant először is leszögezi: egy teodicea szerzőjének el kell fogadnia, hogy a világban lévő rossznak a vádjával szemben az Isten felmentését célzó pernek az *értelem* ítélőszéke előtt kell lezajlania. Ez ugyanis arra kötelezte magát, hogy védencét minden vád szabályszerű visszautasításával képviselje: a panaszt tehát *egyrészt* nem lehet hatalmi szóval elutasítani, az értelem fórumán kívülre helyezni (*exceptionem fori*), egy más instancia elé utalni azzal, hogy az emberi ész fóruma alkalmatlan törvényszék, *másrészt* pedig lecsitítani vagy elfojtani sem lehet az ügyet a Vádlott legteljesebb bölcsességének előzetes bizalmat szavazó engedménnyel, mely minden kétséget eleve alaptalannak minősít. Ellenkezőleg, az értelemnek fel kell vennie a kesztyűt, és szembesülnie kell a szemrehányásokkal, hogy érvekkel tegye beláthatóvá és megragadhatóvá a legteljesebb bölcsesség fogalmát, melyen e vádak nem ejthetnek csorbát.

Hogyan sikerülhet ez? Válasz: Isten igazolása szükségessé teszi, hogy állítólagos védőügyvédje a három következő lehetőség közül legalább az egyiket tényként mutassa föl:

- a. az, amit mi a világban rossznak (*zweckwidrig*) ítélünk, tulajdonképpen nem is az;
- b. ha van is ilyen rossz a világban, az nem adottság (*Faktum*), hanem a dolgok természetének szükségszerű következménye; vagy pedig:
- c. a rossz nem minden dolgok Alkotójának, hanem kizárólag az embernek (legfeljebb magasabb szellemi lényeknek) tulajdonítható, vagy olyan értelemben, hogy ő *okozza* azt, vagy pedig, hogy az ő *célját*, javát szolgálja.

Következik továbbá annak a háromféle rossznak, értsd: céllellentétes valóságnak a meghatározása, mely vádként állítható szembe az Alkotó bölcsességének szintén három tulajdonságával:

gyakorlati ész kritikája – 1788); *Kritik der Urteilskraft* (Az ítélőerő kritikája – 1790); *Religion innerhalb der reinen Vernunft* (Vallás a pusztá ész határain belül – 1793).

- I. A *gonosz* (das Böse – das schlechthin Zweckwidrige) az a tulajdonképpeni rossz (schlechthin Zweckwidrige), melyet a bölcsesség sem célként, sem eszközként nem kívánhat, és nem tarthat elfogadhatónak. Ez a morális rossz: a bűn. A világban lévő *gonosz* az Alkotónak, mint Törvényadónak (Teremtőnek) a *szentségével* áll szemben és azt teszi kérdéssé.
- II. A feltételesen *rossz* (das Übel – das bedingt Zweckwidrige), mely *célként* ugyan sohasem, de *eszközként* összeegyeztethető a bölcsesség akaratával, nem más, mint a fizikai rossz: a fájdalom. „*Az értelmes világlényt*”, az embert érő mérhetetlen *rossz és fájdalom* szemben áll az Alkotónak, mint Úrnak (Fönntartónak, Gondviselőnek) a *jóságával* és kétségbe vonja azt.
- III. Amennyiben állíthatjuk, hogy célszerű és jó dolog, ha a világban megvalósul a bűn és annak büntetése között a *megfelelő arányosság*, akkor a célellentétes harmadik formája nem más, mint a gonosz (bűn) és a rossz (a büntetésből fakadó fájdalom) között fennálló *aránytalanság*, vagy a bűn-büntetés közötti összefüggés teljes hiánya. A *gonosz büntetlensége* e világon szemben áll az Alkotónak, mint Bírónak az *igazságosságával* és bizonytalanná teszi azt.

Kant fontosnak látja tisztázni, hogy ez a három tulajdonság, mely együtt a morális síkon értelmezett istenfogalmat adja, nem vezethető vissza egymásra, e három egy kisebb számra nem redukálható. Ám mind a jóság, mind pedig az igazságosság a Törvényadó szentségében gyökerezik, és annak van alávetve. Szerzőnk alapvetően morális Isten- és emberszemléletének megfelelően ezt például azzal indokolja, hogy noha az ember mindenekelőtt boldog szeretne lenni, mégis belenyugszik abba (ha nem is szívesen), hogy a boldog élet *méltósága*, mely azonos azzal, hogy a szabadsággal a szent törvénynek megfelelő módon élünk, az Alkotó tanácsvégezése szerint az ember *jóságának* feltétele, tehát szükségképpen megelőzi azt.

Ezek után a fentiek értelmében a teodiceának három kulcskérdésre kell válaszolnia:

I. kérdés: Megmenthető-e az isteni akarat *szentségének* az eszméje a világban lévő *morális rossz* (a tulajdonképpeni gonosz) nyilvánvaló ténye ellenére?

II. kérdés: Megmenthető-e Isten *jóságának* az eszméje a világban lévő mérhetetlen fizikai rossz, a szenvedés ténye ellenére?

III. kérdés: Megmenthető-e a Világbíró *igazságosságának* eszméje a világban lévő kiáltó igazságtalanságok ténye ellenére?

Szerzőnk minden egyes kérdéshez hozzárendeli ugyanazt az abc típusú megoldási kísérletet. Ily módon az egész kérdéskomplexum kilenc válaszlehetőségben artikulálódik (Ia, I.b, Ic, IIa, IIb, IIc, IIIa, IIIb, IIIc), melynek mindenikéről kiderül viszont, hogy képtelen teljesíteni azt, amire vállalkozott: a teodicea-kérdés racionális szinten válasz nélkül marad. A könnyebb áttekinthetőség kedvéért ezeket a válaszokat most *három modellben* összegezzük, aszerint, hogy azok a kérdés-együttes egészét a *relativizálás, instrumentalizálás, moralizálás (abszolutizálás)* logikája mentén kívánják megoldani.

A *relativizálás* Kant számára legellenszenvesebb formája a gonosz *lényegének* viszonylagossá tétele (Ia); ez a logika így okoskodik: Értelmünk tiszta (erkölcsi) törvényeinek az áthágása nem tekinthető tulajdonképpeni gonosznak, mivel az csupán az emberi bölcsességgel szembeni vétség. De az isteni egészen más, számunkra megfoghatatlan szabályok szerint ítél, így lehetséges, hogy az, amit mi a gyakorlati ész és annak meghatározásai szerint joggal vetünk el, az isteni célok és a legfelsőbb Bölcsesség viszonylatában talán éppen a legmegfelelőbb eszköze a mi egyéni boldogságunknak éppúgy, mint a világ-egész legjava munkálásának. Mivel a Magasságos útjai nem a mi útjaink (sunt Superis sua iura), tévedés lenne az emberi élet viszonylatában érvényes szabályokat abszolút törvényeknek tekinteni, vagy pedig arról, ami földhözragadt nézőpontunk szerint céllellenesnek, gonosznak tűnik föl, azt gondolni, hogy az, magasabb nézőpontból tekintve is ugyanilyen. – Szerzőnk szerint az ilyen típusú apológiában a védelem gonoszabb, mint maga a vád, így nem is igénnyel cáfolatot; méltán veti meg bárki, ha cseppnyi erkölcsi érzékkel rendelkezik.

A szenvedés *mértékének* relativizálása (IIa) az élet egészének a pozitív túlsúlyát hangsúlyozza a kellemes és kellemetlen tapasztalatok mérlegre tétele után, ekképpen bölcselkedve: Hamis dolog azt állítani, hogy egy ember sorsában a szenvedés túlsúlyban van az élet kellemes dolgaival szemben. Hisz bárki, akinek ha mégoly rosszul is megy a sora, inkább élni akar, mint meghalni, és azok a kevesek, akik maguk választják a halált, mindaddig, amíg végzetes tettüket halogatják, szintén az élet pozitív túlsúlyát igazolják, és ha bolond módon mégis a halált választják, még akkor is csak az érzéketlenség állapotába lépnek át, amelyben nem érzékelhetnek semmiféle fájdalmat. – Ennek a szofisztikának a megválaszolását szerzőnk rábízta akármely egészséges értelmű emberre, aki már eleget élt és gondolkodott az élet értékéről ahhoz, hogy véleményt nyilvánítson e

dologban. Azt kérdeznénk tőle: vajon kedve volna-e az életet még egyszer végigjátszani – ha nem is ugyanúgy, hanem akár tetszése szerinti módon, persze nem tündérvilágban, hanem a földön? A hallgatólagos válasz – a későbbi, Nietzsche szerint hangszerelt örök visszatérés gondolatában kifejezésre jutó hatalmas élet- és világ-igenléssel ellentétben – egy határozott *nem*; az érv tehát nem hiteles.

A tulajdonképpeni gonosznak (bűnnek), valamint a rossznak (szenvedésnek) *a botrányát*, illetve mindebből az emberre háruló *felelősséget* az az érvelés mérsékli – viszonylagosítja, mely azt állítja, hogy e kétirányú rossz szükségszerűen ered az ember véges- (erkölcsi szint), illetve természeti/állati létéből (fizikai szint).

Ez a megfontolás természetesen az Alkotót kívánja felmenteni azzal, hogy a semleges „természetre” hárítja a baj ódiumát (az Ő felelősségét is viszonylagosítva ezzel). Ez azonban nyilván nem sikerülhet, hisz egyrészt kikerülhetetlen a „Miért ilyenek alkotta Isten a természetet?” típusú kérdés, másrészt pedig a fenti indoklás szerint igazolást nyerne a gonosz és így az, mivel bűnként nem róható fel az embernek, nem nevezhető többé morális gonosznak (Ib).

Ha pedig a fizikai szenvedés az állati teremtmény – amilyen az ember is – természetétől teljességgel elválaszthatatlan (Kant itt egy bizonyos *Graf Veri* könyvére hivatkozik, mely ezt állítja), akkor a következő ellenvetés adódik: létünk Alkotója egyáltalán miért hívott életre, ha ez az élet, legjobb ítéletünk szerint, nem kívánatos? A keserűség itt azt mondaná, amit hajdan az indiai asszony Dzsingisz kánnak, aki sem kártérítéssel nem szolgált pusztításai miatt, sem pedig a jövőbiztonságáról nem gondoskodott: „Ha nem akarsz bennünket védelmezni, miért hódítasz meg egyáltalán?” (IIb)

Az erkölcsi és fizikai rossz (gonosz, szenvedés) *instrumentalizálása* azt a teodicea-kísérletet jelenti, mely szerint minden „célellenes” megléte a világban azzal igazolható, hogy eszközül szolgál valamely magasabb rendű cél elérése érdekében (evilági erény, vagy túlvilági boldogság).

Az igazságosság vonatkozásában ez azt jelenti: nem tagadható ugyan, hogy a világban nem éppen az igazságnak megfelelő arányosság áll fenn a bűn és büntetés (vagy erény és jutalom) között, és kénytelenek vagyunk belátni, hogy sok esetben az égbekiáltó igazságtalanság mindhalálig tartó szerencsés étellel párosul. *Mindazáltal* ez a természetben gyökerező, nem pedig szándékosan így rendelt tényállás, azaz nem morális hiányosság, hisz az erény egyik tulajdonsága éppen az, hogy harcol a nehézségekkel (töb-
bek között azzal a szenvedéssel, melyet az erényes érez, ha összehasonlítja a maga sze-

rencsétlenségét a bűnös szerencsésével). A szenvedés pedig csak növeli az erény értékét, tehát az értelem belátja, hogy az élet meg nem szolgált szenvedéseinek a disszonanciája feloldódik a legnagyobb erkölcsi végeredményben (IIIb). – Ezzel a feloldással szemben meg kell fontolnunk: ha a rosszat, mint az erény köszörűkövét gondoljuk el, mely akár megelőzi, akár követi tárgyát (az erény a rosszal való viaskodásból születik, vagy a rossz a már meglévő erényt csiszolja), ha tehát a kettő között morális összefüggést feltételezünk, ez csak akkor lehetséges, ha legalább az élet vége az erényt jutalmazza, és a bűnt bünteti. Mivel azonban ez a vég, ahogy arra a tapasztalat bőséges példával szolgál, maga is ellentmondásos, így az erényesnek a szenvedés marad osztályrészül (nem *azért*, hogy erényessége tiszta maradjon, hanem *mert* eleve az volt – amivel persze az okos önszeretet eleget ellenkezett) – ez pedig éppen ellentéte az igazságosságnak, legalábbis ahogyan azt az ember egyáltalán elgondolni képes. Ami pedig annak lehetőségét illeti, hogy a földi élet vége mégse jelentse magának az életnek a végét, nos ez sohasem szolgálhat a gondviselés *igazolása*ul: az csupán a morális-hívő értelem hatalmi szava, mely a kételkedőt töredelemre inti, anélkül hogy megnyugtató válasszal szolgálna.

Az örök boldogságra néző érvelés pedig így szól: Isten minket az eljövendő üdvösség érdekében, tehát csupa jósból, e világba helyezett, hogy a reménységben várt és a minden mértéket meghaladó üdvösség elnyerése előtt e jelenvaló élet fáradsággal és megpróbáltatásokkal teli útján haladjunk, és hogy ez eljövendő dicsőségre éppen annak akadályait – a szenvedéssel és megannyi nyomorúsággal – vívott harcunk révén váljunk méltókká (IIc). – Az, hogy a legfelsőbb bölcsesség ezt a próbaidőt (amelyben sokan elbuknak, és amelyben életük legjavának sem tudnak örülni) egyenesen a majdan élvezett öröm feltételévé tenné, és hogy nem lett volna lehetséges úgy rendezni a dolgokat, hogy a teremtmény földi életével is megelégedett legyen – nos, ezt állítani ugyan lehet, de belátni aligha. A csomót pedig, arra való hivatkozással, hogy a legmagasabb bölcsesség ezt így akarta, át lehet ugyan vágni, de nem lehet megoldani – az eljárás viszont a megoldásra, a teodicea feladatának az elvégzésére vállalkozott.

Ami pedig az ember morális értéke és a neki jutott életsors közötti aránytalanság – igazságtalanság – feloldását illeti, annak módja a következő lenne: Minden jót vagy rosszat úgy kell látni, hogy ebben a világban az nem az értelemfeletti célokkal való egyetértéstől függ, hanem attól, hogy az ember, a természeti törvények keretén belül hogyan használja a maga képességét, ügyességét és bölcsességét, valamint helyzete adottságait, melybe véletlenszerűen kerül. Egy eljövendő világban azonban a dolgoknak egy más rendje érvényesül, és mindenki abban részesül majd, amire itteni tettei a morá-

lis megítélés alapján méltóvá teszik⁵²¹ (IIIc). – Ez a feltételezés is önkényes. Amennyiben ugyanis a gyakorlati ész, mint morális törvényadó instancia lemond arról, hogy – amint saját érdekei kívánák – a tiszta elméleti megismerés szabályai fölé hatalmi szóval kerekedjen, akkor ez utóbbi valószínűleg azt találja, hogy a világ természeti rendje később is meghatározza majd sorsunkat: amint a földön, úgy a mennyben is. Mert mire is támaszkodna az értelem a maga feltevéseiben, ha nem a természeti törvényre? És ha feltételezzük, mint korábban, hogy a türelemre és reménységre az eljövendő inkább okot ad, mint a jelen, akkor azt kérdezzük: ha ideleln a dolgok természet szerinti menete önmagában is bölcs dolog, hogyan várható akkor, hogy ugyanazon törvények érvényesülése egy eljövendő világban már balgaság legyen? Mivel azonban az akaratot a szabadság törvénye szerint meghatározó alap, azaz a *morális gondolkodásmód*, valamint a természeti törvények szerint alakuló jólétünknek nagyrészt külső, az akaratunktól független *okai* között semmilyen megragadható összefüggés nincsen: érvényes marad a feltételezés, hogy az ember sorsa és az isteni igazságosság közötti összhangra (ahogyan ez utóbbit elgondoljuk), éppoly kevésbé lehet számítani az eljövendő, mint a jelen életben.

A *moralizálás* jelen összefüggésében a világban pszichológiai szinten mégiscsak érvényesülő igazságosság délibábjának kétes mentsváraként jelentkezik. Eszerint alaptalan az a vélekedés, hogy a gonosz megtorlatlan maradna a világban, hiszen minden bűn természete szerint önmagában hordja büntetését, mivel a bűnöst lelkiismerete a Fúriák-nál is jobban gyötri (IIIa). – Ám ebben a vélekedésben ott lappang egy nyilvánvaló félreértés. Mert itt egy erényes ember kölcsönzi a bűnösnek a maga jellemét, azaz saját szigorú lelkiismeretességét, mely az erkölcsi törvény legcsekélyebb megsértését is annál keményebben bünteti, minél erényesebbek vagyunk. Csakhogy ahol ez a gondolkodásmód és lelkiismeretesség hiányzik, ott hiányzik a gaztettek büntetője is; és ha a bűnös kicsusszan a gaztette miatti külső felelősségre vonás és büntetés alól, markába nevet a becsületes szorongásán, aki saját szemrehányásaival gyötri magát.

⁵²¹ B. Russel azzal kapcsolatban jegyzi meg némi iróniával a következőket, hogy az emberi *belátás* számára korántsem szükségszerű egy elkövetkező létmódban és valóságban a dolgok evilági rendjéhez képest egy egészen más rendnek az érvényesülése, sőt inkább hajlik arra, hogy amennyiben van folytatás, az az ittenihez hasonló lesz – az isteni „igazságszolgáltatás” terén is: „Tegyük fel, hogy kap egy láda narancsot. A fedél felnyitásakor kiderül, hogy rothadt az egész felső sor gyümölcs. Bizonyára nem arra fog gondolni, hogy az alsó sornak feltétlenül jónak kell lennie azért, hogy kiegyenlítse a rosszat. Sokkal inkább azt fogja mondani: Valószínű, hogy rothadt ez az egész. Egy tudományosan gondolkodó ember éppén így ítéli meg az univerzumot is.” *Warum ich kein Christ bin?* – Miért nem vagyok keresztény? –, 25sk. Idézi Tsutomu Haga: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth*, 240.

Az emberi szabadság *abszolutizálása* azt állítja, hogy a morális rossz miatt teljes mértékben az embert terheli a felelősség, hisz az nem más, mint a számára adott szabadsággal való visszaélés, az adományozó szándékával ellentétes célra történő felhasználása, tehát Istennek ehhez semmi köze, mert ő az ilyen emberi cselekvést – rejtett, ám mindenképpen bölcs okokból – legfeljebb megengedi, azonban semmiképpen sem méltányolja, vagy akarja, vagy cselekszi (Ic). – Amennyiben el is fogadnánk a *megengedés* fogalmát egy olyan lény részéről, aki a világ egyedüli Alkotója, oda jutnánk, hogy Istennek magának is lehetetlen volt a gonosz oly módon történő megakadályozása, hogy ez más, magasabb rendű morális célokat ne sértsen, például emberi szabadság tiszteletben tartását.

III. 1.2. Nyitás egy gyakorlati-autentikus teodicea felé

A fenti jól nyomon követhető okfejtés után szerzőnk összegzése két kulcsfogalom köré rendeződik: megkülönbözteti a *doktrinális* illetve az *autentikus* teodiceát.

A doktrinális teodicea a tulajdonképpeni teodicea, mely azonban kudarcra van ítélve. A különböző elméleti lehetőségeket kimerítő fenti következtetések jól igazolják ezt. Ezen túlmenően pedig két további megfontolás még hangsúlyosabbá teszi a vizsgálódásnak ezt a végeredményét.

Kant bizonyosságot akar a felől, hogy körültekintőbb vizsgálódással, újabb tapasztalatok szerzésével vajon a jövőben nem bukkanhatunk-e az igazolás megfelelőbb módjára, melynek alapján a vádolt Bölcsességet felmenthetnénk, de immár nem *ab instantia* (hivatalból), mint eddig. Ennek érdekében pedig ki kell mutatni, hogy *az emberi értelem soha, semmilyen körülmények között nem alkalmas arra, hogy betekintszen abba a viszonyba, mely a tapasztalat útján megismert világ és a legfőbb Bölcsesség között fennáll*; ha ez sikerül, egy olyan *negatív bölcsességre* tehetünk szert, mely által az emberi ész minden további igyekezete, hogy átlássa az isteni ösvényeket, végérvényesen elutasítható és elutasítandó. Kant azt ígéri, hogy ezt igazolni tudja, *egyszer s mindenkorra* véget vetve így ennek az ősi, reménytelen pernek. Kettős érvelése a következő:

Rendelkezünk *egyrészt* a világ rendjében megmutatkozó *művészi bölcsesség* (Kunstweisheit) fogalmával, és a spekulatív értelem úgy látja, hogy ez nem nélkülözi az objektív realitás azon mozzanatait, mely által e fogalom egy fizikai-teológia alapja lehet. *Másfelől* a *morális bölcsesség* fogalmával is rendelkezünk, mely a világban minde-
nelőtt a legtökéletesebb Alkotóra való hivatkozással igazolható, a gyakorlati ész er-

kölcsi eszméi alapján. Ellenben e kétféle – művészi és morális – bölcsesség *szerves egységéről* nincsen fogalmunk az eszmék világában; és nem is remélhetjük, hogy erre valaha is szert teszünk. Mert teremtménynek lenni, és természeti lényként mintegy *mechanikusan* az Alkotó akaratát teljesíteni, ugyanakkor azonban *szabadon cselekvő* lényként élni, akinek külső hatásoktól független akarata van, mely e hatásokkal sokféleképpen szembeszegülhet, és aki számon kérhető, egyszersmind saját tetteit egy *magasabb lény hatásaként* értelmezni: nos, mindez a kulcsfogalmak közös nevezőre hozását jelenti, és e fogalmakat a legfőbb jót jelentő világ eszméi szerint kell összekapcsolnunk. (A *summum bonum* Kantnál az erény és boldogság Isten által lehetővé tett és garantált egymásnak való teljes megfelelése az örökkévalóságban). Ennek a belátására viszont csak az képes, aki eljut az érzék fölötti világ ismeretéig és belátja, hogy *mi módon* képezi ez a világ az érzékek világának alapját (ez utóbbi az előbbit tükrözi). Végső soron egyedül erre a belátásra épülhet az Alkotó morális bölcsességének a bizonyítása – ez viszont egy olyan belátás, melyre halandó ember soha el nem juthat.

Ugyanakkor a világ, mint a Törvényadó alkotása úgy tekinthető, mint az Ő akaratának és céljának az isteni közlése. A *doktrinális* értelmezés ezt az akaratot az isteni megnyilvánulásának kifejezési formáiból okoskodja ki – a Törvényadó már ismert szándékai alapján. Csakhogy e formák lapjaiból összeálló kötet *gyakran* csukott könyv számunkra; *minden esetben* csukott viszont, valahányszor csak Isten akaratának *végcélját* (mely mindenkor morális természetű), tapasztalat útján akár, de szintén ebből akarjuk megtudni. E végcél látása nélkül viszont, ugyanúgy, mint a fenti közös nevező megragadása nélkül, nem lehetséges semmiféle istenigazolás.

Ily módon, miután a doktrinális teodicea végképp zsákutcának bizonyul, Kant egy olyan autentikus teodiceát ajánl, mely nem más, mint *isteni hatalmi szó*, vagy pedig (ami ez esetben ugyanaz) *az észnek az* (Istent felmentő) *ítélete*, mégpedig *ugyanannak az észnek*, mely által mi Istennek, mint morális és bölcs lénynek a fogalmát, minden tapasztalatot megelőzően, szükségszerűnek *fogadjuk el*. Ez esetben pedig értelmünk által Isten maga lesz a teremtésben kinyilvánított akaratának értelmezője; ezt az értelmezést nevezhetjük *autentikus* teodiceának. Ez viszont többé nem egy *okoskodó* (spekulatív), hanem egy *hatalommal rendelkező* gyakorlati ész (hisz minden további indok nélkül törvényadóként jelentkezik), melyet közvetlenül Isten hangjának és a tőle jövő értelmezésnek tekinthetünk, mely által ő maga ad értelmet teremtése betűinek.

Szerzőnk olvasata szerint Jób könyve egy ilyen autentikus teodicea allegorikus kifejeződése. Míg Jób barátai kivétel nélkül a *spekulatív teodicea* keretében érvelnek (mi-

közben felváltva bizonygatnak, vádolnak, hízelegnek, fenyegetnek), és két adottságból: az evidenciaként feltételezett isteni igazságosságból meg a szemük előtt gyötrődő helyzetéből egyetlen ugrással eljutnak az eset „megoldásáig”, Jób rejtett vagy kevésbé rejtett vétkéig, addig maga a szenvedő a *feltétlen isteni tanácsvégzés* rendjén belül állítja, hogy „Ő úgy cselekszik, amint neki tetszik”. Gondolkodánk értelmezésében az az autentikus teodicea, melynek eredete ezen a forrásvidéken, tehát Isten szuverenitásának a gondolatában keresendő, a következő három fontos elemet tartalmazza:

Isten kikutathatatlansága, amint az a teremtés bámulatos gazdagságában és ok nélküliségében megmutatkozik, és amelynek feltárásához nem alkalmas az emberi ész; a kételkedő, kereső, *szenvedő ember őszintesége*, mert az egyedül a szív egyenessége, nem pedig az értelmi belátás előbbre való volta, a kétségeit leplezetlenül megvalló tisztesség, az attól való iszonyodás, hogy meggyőződéseket színleljünk akkor is, amikor nem így érzünk, különösen Isten előtt (ahol ez a ravaszkodás úgyszólván értelmetlen). Ezek azok a tulajdonságok, melyek mellett az isteni bírói végzés szól, és amely, Jób személyében, a tisztességes ember előbbre való voltáról döntött a vallásos hízkelkedővel szemben; végül pedig a szenvedő *rendületlen erkölcsisége*, szeplőtelen tisztasága, hisz azt a hitet, mely Jób kétségeinek különös feloldásából – tudatlansága rábizonyításából – eredt, csakis egy olyan ember lelke fogadhatta be, aki kínzó kétségei közepette is ki tudta mondani: „Míg csak meg nem halok, nem engedek feddhetetlenségemből. Igazamhoz ragaszkodom...” (Jób 27,5.6).

Jób ezzel a gondolkodásmóddal igazolta, hogy nem erkölcsét építette a hitre, hanem fordítva: a hitét az erkölcsre; csak ebben az esetben bizonyul ugyanis a hit, bármilyen pislogó-gyöngye is legyen, tisztának és valódinak, olyannak tehát, mely egy vallást – azaz nem egy kiváltságot, hanem egy megfelelő életvitelt – alapoz meg.

III. 1.3. Kant értékelése

Eddig Kant. Ezek után gondolatmenetével kapcsolatban óhatatlanul meg kell fogalmaznunk néhány kritikai megjegyzést, annak érdekében, hogy tisztázzuk: milyen egy mai, magát gyakorlatiként meghatározó, ugyanakkor a kijelentés mértéke alá álló teodicea, mely nyomokon követheti, és melyeken nem követheti a teoretikus istenigazolás hagyományával elsőként leszámoló königsbergi mestert.

Az emberi ész „paripáinak” azt a törekvését, hogy a belátható és beláthatatlan határan húzódó szakadékon túlra ugrassanak, gondolkodánk biztos kézzel megzabolázza.

Ezt a gondolkodói attitűdöt Helmuth Thielicke egyik találó hasonlata nyomán⁵²² a következőképpen értelmezhetjük: ha valaki oxigénpalack nélkül akarja megmászni a Csomolungmát, egy bizonyos – ugyan nem pontosan meghúzható, tehát részben személyfüggő, de bizonyosan létező – határon túl emberünk az oxigénhiány következtében elveszíti józan ítélőképességét, összezavarodnak gondolatai, fantazmagóriák szállják meg. Veszélyes, ha az ilyen állapotban látott alakzatokat valóságosnak véli, a szintiszta igazság képeinek. Az ember fizikai alkata olyan, hogy csak egy bizonyos magassághatárig képes – általánosságban szólva – megbízhatóan gondolkodni.

Így vagyunk az „isteni”, a lét-egészre vonatkozó dolgokkal is, melyek magasabban honolnak, mint az ember gondolkodói életképességének a kritikus határa. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az a tény, hogy a metafizikai (vagy éppen fizikai) kérdéseket tárgyaló különböző rendszerek egymásnak homlokegyenest ellentmondanak, akkor is, ha az értelem nem követ el formai-logikai tévedéseket az adott téma kifejtése rendjén; világos tehát, hogy a hiba nem rendszer-immanens. Honnan adódnak tehát az áthidalhatatlan különbségek? Azokból a teljességgel irracionális módon kiválasztott különböző előfeltételezésekből, amelyekre aztán ezek a rendszerek épülnek; mi indokolhatja, vagy cáfolhatja például azt a választást, hogy Platon az ideák világára, Spinoza a végső szubsztancia feltételezésére vagy Leibniz az előre meghatározott harmónia hitére építi filozófiáját? Minden hasonló esetben a bökkenő az, hogy „az ész olyan premisszákból indul ki, és olyan célt tűz ki maga elé, melyek saját képességeinek a határán túl esnek, pontosabban: a tapasztalat objektiválható körén kívül esnek, azaz metafizikaiak.”⁵²³

Kant tehát gyökeresen leszámol azzal a gondolattal, hogy az ész „a tapasztalat objektiválható körén” kívülre leskelődhetne, arra a területre, ahol a természeti szükség, az emberi szabadság és az erre való isteni ráhatás összefüggései, valamint Isten akaratának a végecélja feltárulkoznak; egyszóval, ahol a teodicea-kérdés titka is lelepleződik. Felmerül a kérdés: vajon „a filozófia minden teodiceai próbálkozásának kudarcáról” kifejtett vázlat mennyiben ölel fel valóban *minden* ilyen kísérletet?

John Hick nagyhatású munkája, az *Evil and the God of Love*⁵²⁴ a XX. század második feléig megjelenő valamennyi teodicea-rendszert két nagy vonulatba, az Augustinus-i illetve az Irenaeus-i típusúakba osztja. Az előbbi, mint e dolgozat első egységében lát-

⁵²² Helmuth Thielicke: *Glauben und Denken in der Neuzeit*, 303.

⁵²³ Uo.

⁵²⁴ The Macmillan Press LTD, London, 1966, 1977, 1985.

tuk, a gonosz, mint *privatio boni* gondolat mentén az ajándékba kapott emberi szabadsággal való visszaélésben keresi mindenféle *malum*nak az okát, még a fizikai rossznak is (pl. Kálvin). Az utóbbi a „betagolás teodiceája”, a gonosz (és nem csupán a rossz!) instrumentalizálása egy még magasabb fokú jó érdekében, a disszonáns hangok igazolása az „egész” harmóniájának a magasztalásával (pl. Schleiermacher⁵²⁵). Nyilvánvaló, hogy Kant mind a két típusú érveléssel szembenéz, hisz „a rossz az embertől ered” típusú válasz az ágostoni megoldás, míg „a rossz nem is olyan rossz” felelet az iráneuszi betagoló modellt jeleníti meg. Harmadik válasza – „a rossz a természetből szükségképpen adódik” – szintén egyfajta betagolás, de magvában a rossznak (agresszivitásnak) még azt az evolucionista, szocio-biológiai megközelítést is magába foglalja⁵²⁶, mely a mai, kortárs antropológia sajátos jegye, és amely – a gének determinisztikus erejének hála –, túteszi az embert a jó és rossz közötti különbségtétel fáradságos és sokszor önkínzó aggályain.

Ha figyelembe vesszük azt, hogy a XX. század nagy kísérlete, a Whitehead nevével fémjelzett folyamatfilozófia és az ennek nyomán kibontakozó folyamatteológia úgy vélte megoldhatónak a teodicea-csomót, hogy Isten mindenhatóságának a lebontásával magát a kérdésfelvetés axiomatikáját rombolta le⁵²⁷ (hatását Söllénél és Jonasnál láttuk), következésképpen nem volt alkalmas arra, hogy a kérdésfelvetés határain belül kielégítő

⁵²⁵ I. m., 231: “In his teaching that sin and evil are ordained by God as the preconditions of redemption Schleiermacher has sponsored the thesis that evil ultimately serves the good purpose of God... For Schleiermacher, then, man has been created at distance from God, both as regards his own imperfect nature and as regards the circumstances of his life, precisely in order that he may freely come to God, drawn by redemptive grace. Accordingly, sin has occurred as a preparation for grace rather than, as the Augustinian tradition teaches, grace occurring to repair the damage of sin. This fundamental reversal of Schleiermacher’s part has naturally drawn a vehement repudiation from Augustinian theologians. For if sin ultimately contributes to the fulfillment of God’s purpose, they have demanded, does it not cease to be *sin*? ... ‘For real sin cannot be vindicated in this way. We cannot say of it that it is in any sense necessary to a stage of human existence and therefore willed and positived by God’ (K. Barth - KD. III/3)” – Kant az Ib. okfejtésben ugyanígy érvel.

⁵²⁶ Lásd Richard Dawkins: *Folyam az édenkertből*. Darwinista elméletek az életről. Vö. Pierre Bühler: *Le problème du mal et la doctrine du péché*: „Le mal n’est plus le péché, mais la maladie... Les psychanalystes et les psychiatres nous apprennent que la frontière entre la santé et la maladie dans le domaine psychique est très floue. Il existe, nous dit-on, toutes sortes de déséquilibres et d’anomalies qu’on ne peut qualifier de maladies mentales, mais qui peuvent le devenir au gré de certains événements, de certaines modifications du milieu de vie. La santé mentale n’est donc qu’un état d’équilibre instable, fragile, et précaire.”

⁵²⁷ Vö. David Ray Griffin: *God, Power, and Evil. A Process Theodicy*. Philadelphia, Westminster Press, 1976 – University Press of America, Boston, 1991, 280: “In Whitehead’s opinion, ‘one of the greatest intellectual discoveries in the history of religion’ was Plato’s suggestion ‘that the divine element in the world is to be conceived as a persuasive agency and not as a coercive agency’... Hence, while Whitehead does not reject divine providence altogether in order to solve the problem of evil (as have thinkers such as Richard Rubinstein), he does consistently reject the traditional notion of ‘unqualified omnipotence’, which is ‘accompanied by responsibility for every detail of every happening’... Hence, the fact that God’s *modus operandi* is persuasive rather than coercive is not due to a decision on God’s part which could be revoked from time to time.”

teoretikus választ nyújtson; továbbá, hogy e század utolsó évtizedének ún. „poétikus teodiceája”⁵²⁸, mely a világot egy igazoláskényszertől mentes – játékos – értelemszféraként kívánja visszaszerezni az ember számára, teljességgel Jób könyvének a Kant által jelzett autentikus (nem theoretikus) teodiceájához kapcsolható, akkor ma is bizton állítható, hogy a filozófiai teodicea kudarcát kimondó XVIII. századvégi tétel maradéktalanul leszámol *minden* racionális próbálkozással, mely egyáltalán szóba jöhet.

Az ész a metafizika terén lehetlenné tevő, a teodicea-összefüggésben kimondott *kategorikus* nemben, könnyen felismerhető módon, *A tiszta ész kritikája* második kiadásának előszavában megfogalmazott tételek visszhangoznak. Ám ezen a helyen Kant előre figyelmeztet: „A mű futólagos áttekintésénél azt hihetné valaki, hogy haszna mégis csak negatív, ti., hogy a spekulatív ésszel ne merészkedjünk soha túl a tapasztalat határán.”⁵²⁹ Ennek a következtetésnek a tisztázása azonban mindenestől pozitív haszon, mint ahogy a rendőrség szerepe is – noha egy negatív cselekmény révén *csak megakadályozza* az erőszakoskodást, a személyekkel vagy magántulajdonnal szembeni jogtalan határszegést – tagadhatatlanul pozitív, jótékony hatású a társadalom számára. A megismerés határzónáin túlra merészkedő *tiszta (teoretikus) észre* mondott *nem* csupán előkészíteni kívánja az utat *az ész gyakorlati használatára* mondott *igen* előtt, mely „elkerülhetetlenül túlmegy az érzékiség határán, amihez a spekulatív ész részéről nem szorul ugyan semmi segítségre, de mégis ellenhatásával szemben biztosítva kell lennie”.⁵³⁰ Kant szándéka már-már apologetikusnak tekinthető: „Nekem tehát le kell rontanom *a tudást*, hogy a *hit* számára szerezzek helyet, s a metafizika dogmatizmusa, ti. az az előítélet, hogy a tiszta ész kritikája nélkül is boldogulhatunk vele, igazi forrása az erkölccsel rendelkező minden hitelenségnek, mely mindig nagyon dogmatikus.”⁵³¹

De mit jelent az észnek ez a gyakorlati használata, mi ez a csodás nyíl, mely úgy tűnik, „áthatol a kárpiton” és képes arra, amire a spekulatív ész soha: hogy megnyissa a kapcsolat lehetőségét az ember és immanens világa, valamint annak abszolút transzcendens feltétele között? Kant szerint ez nem más, mint *a szabad szubjektum által hozott erkölcsi törvény, melynek megvalósítását, mint kötelességet követelő* categoricus imperativus tisztán erkölcsi jellegű, tehát független mindenféle heteronóm (külső) megfonto-

⁵²⁸ Gerd Theobald: *Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee*, 23: „Die Rechtfertigung Gottes und seiner Schöpfung geschieht nicht durch Vernunft, sondern durch das schöpferische, poetische Wort... Explizit ist poetische Theodizee solche Dichtung, die das Bild der Schöpfungswelt als das eines Spieles entwirft, weil nur das Spiel eine Zweckfreie Totalität ist, von der der Absolutismus der Schuldfrage abgeleitet.”

⁵²⁹ Franklin-társulat, Budapest, 1913, 17.

⁵³⁰ Uo.

lástól, mint például a büntetéstől való félelem, vagy a megjutalmazás reménysége; ez az autonóm szabadság pedig, mely ily módon forrása és címzettje is az erkölcsi törvénynek, ezt a maga által hozott törvényt isteni törvénynek ismeri el.

„Az erkölcsök *szezsége* az eszes lények számára már az e világi életben zsinórmértékké válik, a vele arányos jólét, az *üdvösség* azonban csak az örökkévalóságban nyerhető el. Mindig, minden helyzetben az erkölcsök *szezségének* kell magatartásunk mércéjéül szolgálnia, s ebben az irányban már az e világi életben is előre lehet, előre kell haladnia. Az *üdvösség* viszont – boldogság néven – ezen a világon egyáltalán nem nyerhető el, csupán a remény tárgya. A *morál* keresztény elve ennek ellenére sem teológiai (tehát heteronóm), hanem a tiszta gyakorlati ész autonómiája a maga számára, mert Isten és az isteni akarat megismerésével nem a törvényt alapozza meg, hanem csak a legfőbb jó elérését, amelynek a törvény követése a feltétele. Sőt, még a törvény követésének igazi *mozgatórugóját* sem a kívánt következményekben, hanem egyedül a kötelesség képzetében leli fel, mert csak ennek hűséges tiszteletben tartása tesz méltóvá a boldogság elnyerésére. Az erkölcsi törvény ily módon a legfőbb jónak, a tiszta gyakorlati ész objektumának és végcéljának fogalmán keresztül a *valláshoz* vezet. Vagyis ahhoz, hogy *minden kötelességet isteni parancsként ismerünk fel*, nem mint *szankciókat*, azaz *egy idegen akarat önkényes, magukban véve véletlenszerű rendelkezéseit*, hanem mint minden egyes szabad akarat önállóan hozott lényegi *törvényeit*, amelyeket azonban mégis a legfőbb lény parancsainak kell tekinteni, mert mi csak egy morálisan tökéletes (szent és jóságos), egyúttal mindenható akarattól remélhetjük a legfőbb jót, amelyet az erkölcsi törvény értelmében kötelességünk törekvésünk tárgyává tenni, tehát elérésében is csak akkor reménykedhetünk, ha összhangban állunk ezzel az akarattal.”⁵³²

Itt találkozunk tehát az isteni és emberi: a törvényben és az annak megfelelő akaratban! Ez az a rés, ahol a spekulatív ész számára teljességgel áthidalhatatlan két világ most végre összenyílik. Ebben a rendszerben sem a középkori *analogia entis*, sem a dialektika teológia *analogia fidei*, de még csak a Kitamori-féle szenvedés-misztika

⁵³¹ I. m., 20.

⁵³² Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, 170.

analogia doloris eszméje sem lehet összekötő láncszem teremtmény és Teremtő között; Kant az *analogia moralis* apostola.

Miután hitelesnek fogadjuk el Kantnak a spekulatív ész Isten dolgaiban való illetékességére mondott *nemét* (lényegében ezzel azonos az újreformátori „lentől felfelé nem vezet út” tétele), kérdésünk, hogy ugyanilyen készséggel fogadhatjuk-e a gyakorlati ész istenmentési kísérletét, közelebbről pedig, hogy ennek a kifejtése mennyiben szolgálhat egy mai „gyakorlati teodicea” építő eleméül, illetve milyen vonásaiban bizonyul ez erre alkalmatlannak. Vajon lehet-e ugyanolyan meggyőző a morális istenérv állítása, mint az ontológiai tagadása?⁵³³ Vagy másképpen: Isten kiutasítását a racionalitás szalonjából ellensúlyozhatja-e az, ha a moralitás cselédlépcsőjén mégiscsak visszacsempésszük őt kényelmes polgárházunkba,⁵³⁴ hogy ott az erény és boldogság – ha nem előbb, hát az örökkévalóságban történő – egymásra találásának a keze legyen? És elgondolható-e, hogy a kiutasító illetve a bebocsátó ajtóór két teljesen különböző személy legyen? Nem arról van-e szó, hogy gondolkodónk fogadásán a vendégek szűréséért felelős ugyanazon ész-úr ölt előbb elméleti, majd gyakorlati köntösöt? – Minden bizonnyal: igen. De hogyan járhat el akkor ellentétesen egy ugyanazon értelem anélkül, hogy a szkizofrénia jeleit mutatná? Figyeljük meg a *nemet* követő *igen* érvét *Az ítélőerő kritikájában*:

„Arról a tételről tehát, hogy mindannak, amit mi joggal természeti célnak nevezünk, egy szándékok szerint cselekvő lény, mint világ-ok (tehát mint alkotó) az alapja, objektíve egyáltalán nem ítélnünk, sem igenlően, sem tagadóan.

⁵³³ *A tiszta ész...*, 21: „Kérem a leghajthatatlanabb dogmatikustól, vajon azok a bizonyítások: a lélek halhatatlansága a szubsztancia egyszerűségéből; az akarat szabadságáé az általános mechanizmussal szemben a szubjektív s objektív gyakorlati szükségesség szubtilis ugyan, de tehetetlen megkülönböztetéséből; vagy az isten létée egy legreálisabb való fogalmából (a változónak véletlenségéből, egy első mozgató szükségességéből) – miután az iskolákból kiindultak, elhatottak-e valaha a közönséghez s lettek-e a legkisebb befolyással meggyőződésére? Ha pedig ez nem történt, s a közönséges emberi észnek ily agyafűrt spekulációkra való alkalmatlansága miatt soha nem is várható; ha ellenkezőleg, amennyiben észbeli okokon alapszik, a nagy közönségben a *jövő élet* reményét egyes egyedül az ember természetének ama mindenkitől észrevehető eredeti sajátsága kelti szükségkép, hogy e világ dolgai (melyek egész rendeltetéséhez nem elegendők) nem elégíthetik ki; a *szabadság* tudatát pedig a hajlamok követeléseivel szemben a kötelességeknek pusztán világos előadása; végül a bölcs s nagy *világalkotóban* való hitet csakis a gyönyörű rend, szépség s gondoskodás, mely mindenütt a természetből kiviláglik: ... szorítkozzanak tehát (az iskolák) egyedül e könnyen megérthető s erkölcsi tekintetben kielégítő bizonyítékok művelésére.”

⁵³⁴ Heinrich Heine nem kevés iróniával a következőképpen váltja narratívára Kant spekulatív filozófiájának ezt a mozzanatát: A filozófus belátja, hogy Isten halottá nyilvánítása hűséges szolgájától, a vén Lampetől az utolsó menedéket is elrabolta, és hogy a jótét lelket a hideg veríték is előnti erre a képtelen gondolatra. „Akkor hát irtalmat gyakorol Immanuel Kant (hisz jóravaló ember ő, nem csak egy nagy filozófus), és félig jó kedéllyel, félig ironikusan, így szól: ‘Az öreg Lampenak szüksége van Istenre, különben szegény ember nem lehet boldog – ez állítja a gyakorlati ész – hát részemről akár a gyakorlati ész is jótállhat Isten létéeért.’ Ily módon ismét életre keltette a deizmus tetemét, melyet előbb a tiszta észzel megölt.” (H. Thielicke, I.m. 331)

Csupán annyi bizonyos, hogy ha legalább aszerint akarunk ítélni, amit belátnunk saját természetünk által megadatott számunkra – eszünk feltételei és korlátjai szerint –, akkor a természeti célok lehetőségének semmi mást nem tehetünk meg alapjául, mint egy értelmes lényt: ez az egyetlen, ami megfelel reflektáló ítélőerőnk maximumának, tehát egy szubjektív, de az emberi nemhez megszűntetetlenül hozzátartozó alapnak.”⁵³⁵

Milyen hitnek készített hát helyet a bármely filozófiai teodicea-kísérlet kudarcának prófétája? A fentiek értelmében Kant „gyakorlati” hite kettős fókuszú:

Egyrészt, hit az emberi – gyakorlatinak nevezett, mégis teoretikus síkon maradó – belátás Istent involváló jellegében. Ez a hit nem a „reménylett dolgokban való bizalom” (Zsid 11,1) és nem az a valóság, amely által az igaz ember él (Róm 1,17). Ennek a hitnek a *fides quae*ja nem a *Credo*, hanem a felvilágosult értelem derűje, mely szerint a saját természetünkben adott belátási képességhez szükségszerűen hozzátartozik „a természeti célok lehetőségét biztosító értelmes lény” feltételezése, és csak ez felel meg reflektáló ítélőerőnk maximumának, az ember szubjektív alapjának.

Másrészt, a morális megfontolás, miszerint az erény és ennek megfelelő boldogság evilági egymásnak meg nem felelése tökéletes megfeleléssé lesz (ez maga a legfőbb jó) a halhatatlan lélek számára, ennek garanciája pedig Isten maga – lehet ugyan morális szükségszerűség, csak hogy ez nem igazolja azt, hogy morális *tény* is egyben. „A legfőbb jónak viszont Isten létezése a feltétele, így feltételezése szétválaszthatatlanul kötődik a kötelességhez, vagyis erkölcsileg szükségszerű, hogy feltételezzük Isten létezését.”⁵³⁶

Szükségtelen részletesebben is igazolnunk, hogy Kant „gyakorlati” istenigazolása éppoly körkörös, mint az általa ostromozott elméleti teodiceák, hisz végig úgy igazol, hogy kijelent, mégpedig a következő algoritmus szerint: 1. Van erkölcsi törvény. 2. Az erkölcsi törvény nem teljesedhet be Isten nélkül. 3. Következésképp: „Erkölcsileg szükségszerű, hogy feltételezzük Isten létezését.” Csak hogy a morál gyakorlati logikája éppoly megbicsaklik, mint az elméleti észé, igazolása pedig a legegységesebb *ab instantia* eljárás: ki mondta ugyanis, hogy az erkölcsi törvénynek be *kell* teljesednie, ha itt nem, hát legalább az örökkévalóságban? Vajon nem maga Kant állítja (a IIIc-ben): „érvényes marad a feltételezés, hogy az ember sorsa és az isteni igazságosság közötti összhangra (ahogyan ez utóbbit elgondoljuk), éppoly kevésbé lehet számítani az eljövendő, mint a

⁵³⁵ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 321.

jelen életben”? Nyilvánvaló tehát, hogy ez az egyetlen mondat is elég ahhoz, hogy Kant egész morális istenigazolásra épülő rendszerét romba döntse. Itt tűnik ki, hogy mennyire tarthatatlan a morál abszolutizálására épülő elgondolása mind a hit –erkölcs Jóbra hamisán hivatkozó kapcsolatának a megállapításában, mind pedig a törvénynek az arisztotelészi igazság-fogalom (a büntetés nem csupán eszköz, hanem cél, mert az igazságosságot jeleníti meg) szerinti olyan etikai és szotériológiai alkalmazásában, mely gyakorlatilag a kegyelem teljes mellőzését eredményezi. A kegyelem pedig, noha elfogadja azt, Kant szemében a rendszerére leleselkedő valóságos fenyegetettséget, szubverzív erőt, kötelességtől és felelősségvállalástól eltántorító kísértést jelent⁵³⁷ (némileg, mint Pelagiusnak az ágostoni kegyelemtan). Ha Jób a tökéletes erkölcsiség prototípusa, és igazsága, valamint őszintesége az az alap, melyre a tudatlansága rábizonyításából eredő hit épül – Isten ily módon igazolja magát és lényegében ennyi Kant gyakorlati-autentikus teodiceája –, akkor annak a helyzete, aki makulátlanságában nem mérhető Jóbhoz, teljességgel reménytelen: esélye sincs, ha nincs *saját* igazsága, amit felmutathatna.

A Kant-féle Jób-értelmezés ezen a ponton korrekcióra szorul. Jób feddhetetlen – de mégis bűnös. Ebben áll (többek között) a könyv máig sugárzó feszültsége. Ez a könyv nem szabályos teodicea: sokkal inkább arról szól, ahogy azt megannyi exegeta megállapítja,⁵³⁸ hogy „miként éljen az ember”: Istennel, embertársaival, családjával és önmagával való viszonyában akkor, amikor a szenvedés présében összezavarodik, és ha korábban tudni vélte, hogy mi Isten cselekvésének az alkotmánya, akkor most annak a megingathatatlan tudására jut, hogy fogalma sincs erről. Ki van szolgáltatva a Mindenhatónak: ha Isten van, nincs paradigma.

A szenvedés *miértjére* három válaszlehetőség merül fel e könyvben: a szenvedés büntetés (barátok), próba (kerettörténet), vagy pedig – egyetlen helyen és szövegkritikai szempontból vitatható módon – korlátozott létünk természetes adottsága.⁵³⁹ Ezt nevezhetjük a könyv „racionális szintjének”.

⁵³⁶ *A gyakorlati ész...* 166.

⁵³⁷ Helmuth Thielicke: *Glauben und Verstehen...*, 340: „Ferner zuckt Kant – und jetzt *noch* entschiedener und radikaler! – vor jeder Vertiefung in theologische Gnaden-Überlegungen aufgrund einer anderen Überlegung zurück: Wir werden zwar, meint er, der ‘allgemeine Voraussetzung, dass, was die Natur in uns nicht vermag, die Gnade bewirken werde’, gerade noch festhalten, jedoch ‘von dieser Idee weiter gar keinen Gebrauch machen können.’ Warum nicht? ... Wenn wir allzu sehr mit dem übernatürlichen Gnadenbeistand rechnen, könnten wir dem ‘Wahne’ verfallen, ‘selbst Wunder zu tun oder Wunder in uns wahrzunehmen’ und würden uns so ‘für allen Vernunftgebrauch untauglich machen’ (Religion innerhalb der reinen Vernunft).”

⁵³⁸ Az általunk használt Jób-irodalmat lásd az *Irodalomjegyzékben*.

⁵³⁹ Jób 5,7.

A második a kozmikus-egzisztenciális réteg: a szenvedő Jób ámuló tekintete előtt megnyíló *planetárium* (kozmosz), valamint a nagy parádéval felvonultatott állatok sokasága (fauna) az Isten teremtő munkáját dicséri. Hol volt az ember, mikor mindezek készültek? Sehol. A jogi természetű igazság rendjében a logikára apelláló ember követelésének logikátlansága bizonyosodik be – immár nem a jog, hanem a teremtés rendjén belül. Megtörténik a szenvedőnek egy olyan decentrációja, áthelyezése a saját fájdalmának a büvőköréből, amire ő sem számított. Semmilyen direkt válasz ezt nem érthette volna el! Ezen a szinten a gondolkodó ember legmélyebb kérdéseinek a távlata nyílik fel: *Miért van inkább, valami, ahelyett hogy mindezek helyett a semmi volna?* A te értelmű műve-e a tenger, mely megőszül? Hát a hónap, vagy jégesőnek tárháza? A te rendelésedre száll-e fent a sas? A szenvedőnek is meg kell tanulnia, hogy a mindenség rendje nem „logikus” hanem „játékos”. Ha a könyv indító kérdése a sátán kísértése szerint az, hogy van-e tiszta érdek és *ok nélküli* istenszeretet az emberek között, akkor ennek az ok nélküliségnek az első *pandanja* a világ eredetének és alapjának az ok nélkülisége. Ez az ok nélküliség viszont nem oktalanság, és nem is önkényesség, hanem a *Teremtő szabadsága, mely áthatja teremtését. A természet játékossága pedig a szenvedő felmentése a folytonos ön-létigazolás kényszerképzetének kínzó nyomása alól. Mintha csak olyan mértékben volna joga az embernek a létezésre, amilyen mértékben megérti ezt a létezést – önmagával, szenvedésével, sőt az okatlan strucc nevetségesen csapkodó szárnyaival együtt!*

Amikor Istennek az ember iránti szeretet-vallomását áthatolhatatlanul elrekeszeli az ember elől annak szenvedése, mely süketévé teszi a halk és szelíd hang meghallására, akkor Isten kerülőutat választ: a víziló testének acélos feszességéről és hajlatairól kezd beszélni, akár csak a szerelmes Szulamit bájairól az Énekek Énekében! Ha a Teremtő így gyönyörködik az amúgy utálatos teremtményben is, hogyan gondolhatja akkor a szenvedő, hogy az ő ügyéről megfeledezett a Mindenható? Hogy szerető arca *sátánivá* lett iránta, ahogyan azt Jób gondolja?⁵⁴⁰ Annak a szeretetnek, melyben Isten a behemótot fűrésztli, Jób a tulajdonképpeni címzettje!

A kozmikus egzisztenciális szintről azonban át kell lépni *a személyes szintre*. Ezen a magaslaton Jób *más minőségű* istentapasztalatra tesz szert, mint amiben addig részesült.

⁵⁴⁰ Sokan a forgószelelől való beszédet az isteni hatalom fitogtatásának értelmezik, mellyel meg inkább megrettenteni és elnémítani a szenvedőt, aki panaszkodni mert. Teljesen elhibázott, a könyv egésze szerint nem igazolható interpretációs irány. A víziló-értelmezéshez, melyek sorában lényeges a rosszat szimbolizáló tengeri szörny demitizálása is, amely nem más, mint az Isten játékszere lásd a *Bibliográfia* kom-

„Eddig csak – most pedig.” Eddig csak füleinek hallásával hallott az Isten felől, most pedig szemével is látta őt. A héber tradícióban az Isten szentől-szembe való látásának a misztériuma szintén külön disszertációt igényelne. Egy bizonyos: Jób számára a szenvedés egy olyan lépcső volt (harmadik szint), vagy más képpel: egy olyan kapu, melyen keresztül az Isten-látás szentélyébe lépett, ahol immár nem zakatoló szívének kérdéseire kapott választ, hanem látta azt, aki nagyobb a szívénél, és ebben a látásban meghalt és feltámadott.

Nem az olcsó vigasztalások könyve a Jóbé; ezt a fajta vigasztalódást drágán mérik.

Ha a kezdeti tét ez volt: bőrt bőrért, de mindent odaad az ember az életéért, akkor most kiderült: van mód arra – az Isten kegyelme – hogy mégse így történjen. Ha a modernitás egyik Jób könyvében, George Orwell: 1984-ében, a szenvedő ember, jelen esetben a patkányokkal démoni rafináltsággal megkínzott, valóban mindent odaad bőrért – épeszű gondolkodást, hitet, szerelmet: Júliával tegyétek! kiáltja, mégpedig nem képmutatásból, hanem őszintén – akkor Jób könyve arra a reménységre nyit (nem kiabáló csűrkaput, de) rést, amely feljogosít arra a gondolatra, hogy talán mégsem tökéletesen azonos az ember a maga bőrével. Ez pedig nem kevés. Ez a nem kevés bizonytalansággal megtörténik, ha bekövetkezik az Isten epifániájának a csodája. Emlékezzünk, hogy Jób egészsége, gyermekei (pótolhatók-e az előbbieket?), vagyona és tisztessége visszanyerése előtt, nyomorúságának legmélyén jut el a kiengesztelő istenlátásra!

Nem, Jób nem az erkölcs XVIII. századi hőroza!

III. 2. A biblikus-autentikus tapasztalat, mint a megbékélttségnek, tehát a teodicea-aporía meghaladásának a terepe

A fenti elhatárolódások ellenére, kérdezzük, miben hathatnak mégis Kant gondolatai megtermékenyítően egy mai gyakorlati istenigazolás felvázolásakor? Mindenekelőtt az *autentikus* teodicea fogalmának a bevezetése fontos, melynek értelmében *egyedül Isten lehet kinyilvánított akaratának hiteles értelmezője, mely értelmezés által ő maga ad értelmet teremtése betűinek*.⁵⁴¹ Ez a cselekmény valóban nem más, mint isteni hatalmi szó, mely azonban, Kanttal ellentétben, sohasem nevezhető egyszerűen az ész szavá-

mentárjainak Jób 40-re vonatkozó részeit. Az isteni szeretet és gyönyörködés vonatkozását pedig Muntág Andor: *Jób* könyvében, különösen a 40,19-hez fűzött megjegyzéseit.

⁵⁴¹ A reformatori hagyományban a természeti teológia mérsékelt pozitív értékelése általános. E szerint a világ maga: könyv. Kant itt erre az örökségre támaszkodik. Vö. Belga Hitvallás, 2. cikkely: „Az egész világ... gyönyörűséges könyvként tárul szemünk elé, amelyben valamennyi teremtmény, kicsik és

nak – mégpedig a *gyakorlati* ész szavának éppúgy nem, mint az *elméletinek*, hisz a kettő között képtelenség kellően éles határt vonni, és elkerülhetetlen, hogy ezek kölcsönösen ne ásnák alá az egymásnak felelő érveiket –, hisz az a szó, „mely által mi Istennek mint morális és bölcs lénynek a fogalmát, minden tapasztalatot megelőzően, szükség-szerűnek fogadjuk el” csakis magának Istennek a szava lehet – a Szentlélek beszéde bennünk.⁵⁴² Ily módon a teoretikus értelemnek nem a Kant-féle gyakorlati értelem az alternatívája, hanem a bibliai – gyakorlati – egzisztenciális: a μετανοῶνία révén megújult értelem.

Kant nem volt eléggé radikális az emberi oldalról történő Isten-közelítés lehetőségének a végiggondolásában. Ha az lett volna, de úgy, hogy következetesen megmarad a filozófia határain belül, szigorúan csak a tiszta ész eszköztárának a használatát engedve meg magának – akkor szükségképpen fel kellett volna adnia a legfőbb jó megvalósulásának minden reményét. Erre azonban – és itt valóban *a priori* hite üt át a racionális megfontolásokon – nem volt hajlandó. Ehelyett azonban a rendszerében egymástól egyébként áthatolhatatlan hártóval elzárt immanens és transzcendens közé odaállította a két valóság közötti szerves közvetítést, az ozmózist mégis lehetővé tevő gyakorlati ész. Mivel azonban ez az ész a természeti határán belül foglal helyet, kérdéses, hogy el tudja-e látni a neki szánt közvetítő funkciót. Ebben a bizonytalanságban pedig óhatatlanul az történik, hogy egyformán meggyengül mindkét elem, melyet ez a fajta közvetítés összekapcsolni törekedett: az is, hogy emberi oldalról az Isten-közelítés *lehetetlen*, és az is, hogy *mégis van remény* a két világ találkozására. A *lehetetlen* nem kizárólagos, a *mégis lehetséges* pedig nagyon is kérdéses; pedig a kettő együttes fenntartása az, amit a keresztyén hagyomány kegyelemnek nevez. Kant viszont tartott annak lehetőségétől,

nagyok egyaránt olyanok, mint betűk, amelyek szemeink előtt feltárják Isten láthatatlan dolgait, tudniillik az ő örökkévaló hatalmát és istenségét.”

⁵⁴²Pierre Chaunu nyomán úgy tűnhet, hogy Kant vallásfilozófiája nem más, mint a gondolkodó előzetesen meglévő, pietista hagyományból táplálkozó keresztyénségének a racionális kifejtése. Vö. Uő: *Felvilágosodás*, 230: „1793-as *Értekezésében* Kant a keresztyénségnek olyan, lényegre visszavezetett formáját kereste, mely képes a racionális levezetésre, ami megfelel a XVIII. század mélyről fakadó vágyakozásának... Kant ebbe a kísérletbe nem önmaga miatt vág bele. Számára elégséges a német pietizmus. Az ő tisztára racionális vallása pusztán alternatíva. A kísérlet kudarcra volt ítélve...” Ez a viszony – hitrendszer és annak racionális kifejezése – bizonyos értelemben Aquinói *öt útjára*, vagy Anselmus *transzcendencia-érvére*. Kant esetében viszont a gyakorlati ész istenérve, melyben Isten maga szólalna meg, lehet ugyan a filozófus személyes hitének az adekvát kifejezése, de semmiképpen nem a bibliai hitnek. Ez utóbbi szerint ugyanis Isten sohasem egy, a teremtés könyvét olvasni képes természetes-gyakorlati ész állításain keresztül nyilatkozik meg, hanem Szentlelke által a Krisztus „indulata” szerint *megújult és megváltozott* értelemben (Fil 2,5; Róm 12,1). A bibliai kijelentés-hit és Kant vallásfilozófiájának egyes elemei közötti viszonyt nem a „lényegi kongruencia – formai másság” jellemzi: az eltérések, megítélésünk szerint, egyes pontokon magát a lényegét érintik. Ha ez nem így volna, Kanttól az Íráshoz való „visszatérés” egyszerűen a racionális kifejezési mód nyelvi rekonvertálását jelentené az eredeti teológiaivá. Ennél viszont többről van szó.

hogy a kegyelem belekeveredjék a vallásfilozófiába, vagy – ami szerinte még veszélyesebb – a morálba. Ennek vállalása helyett a hidegnek és hévnek azt a két végletét oldja langyossá, amit a keresztyén kijelentés-hit a maga teljes radikális feszültségében fenn tart: Ami lehetetlen – ἀδύνατα – az embereknek, az Istennek lehetséges – δυνατὰ (Lk 18, 27). Ezért csak részlegesen és a fentiekből eredő megszorítással fogadható el Pierre Chauu elmés megállapítása, miszerint *a categoricus imperativus* nem más, mint a német pietizmus racionalista változata.⁵⁴³ Az, amennyiben a *feltétlen végcélt* tükrözi; nem az, amennyiben ez a végcél⁵⁴⁴ a pietizmus, vagy a kvékerek *light within*-je esetében nem kizárólag és nem elsősorban morális, hanem szotériológiai valóság, mely a sorrend szigorú betartásával nem következménye, hanem alapja a morálnak. A fordított sorrendet az autonómia nevében – és annak filozófiai szempontja szerint – szükségképpen fenn tartó *categoricus imperativus* ezért nem lehet eléggé kategorikus: mert a *feltétlen kell* paradox módon csak azon az alapon szólalhat meg, amitől Kant retteg, és amit ő az erkölcs sírásójának, heteronómiának vél. Genuin keresztyén értelmezés szerint viszont az Isten kegyelme az ő akaratának – tehát az emberi természet számára külső, tőle idegen törvénynek – elfogadását és cselekvését az ember számára olyannyira bensővé, kívánatossá, sajátta teszi, hogy megszűnik annak heteronómiája és az Isten akaratának cselekvése nem külső kényszerre, hanem éppen az élet feltételévé lesz, akár Jézus számára: „Az én eledelem az, hogy teljesítsem annak akaratát, aki elküldött engem” (Jn 4,34). Az ‘autonómia és erkölcs fenntartása’ egyfelől, vagy ‘heteronómia és erkölcs nélküliség’ másfelől⁵⁴⁵ hamis – mert a kijelentés pneumatikus valóságát mellőző – alternatívájának konfliktusa azáltal oldódik fel, hogy az ember felismeri: hitben részévé válik az, ami tőle egyébként teljességgel idegen.

Kant kétségtelen érdeme, hogy leszámol az ész képességeibe vetett hamis reményekkel – mely képesség a leibnizi optimista vízió szerint alkalmas annak belátására, hogy miért és miképpen tekinthető a világ az eleve meghatározott harmónia szerint a lehető legjobbnak –, és noha ő maga, mint láttuk, némiképp foglya marad e reményeknek, mégis immár cáfolhatatlanul felmutatja annak kényszerű szükségét, hogy a

⁵⁴³ I. m., 224.

⁵⁴⁴ Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, 289. Kant megkülönbözteti a természet *végző célját*, aki az ember (Kant ennek alapján akár a mai *antropikus elv* első megfogalmazójának is tekinthető), és a *végcél* fogalmát, mely mindig az erkölcs, és „amelynek másra nincs szüksége, csakis saját lehetősége föltételére.”

⁵⁴⁵ Vö. Helmuth Thielicke: I. m., 341: „Ist nach allem, was wir nun festgestellt haben, eine ‘theologische Ethik’ nicht ein Widerspruch in sich selbst?”

teodicea-aporia csakis annak autentikus-gyakorlati vonatkozásrendszere felől közelíthető meg.

III. 2.1. A tapasztalat teológiai értelme

Az ószövetségi *Deus absconditus*nak éppen úgy, mint a tiszta ész kutatta Istennek a rejtettsége a végsőkig radikalizálódik Jánosnál: „Istent *soha senki* sem látta”.⁵⁴⁶ Az európai gondolkodás újkori történetében Kant, mint láttuk, a teodicea-kérdés ügyében ezt a tagadást erősíti fel, mégpedig úgy, hogy a gyakorlati ész igenlésével képtelen azt elensúlyozni; ezért tarják őt némelyek, Heinrich Heine például, egyenesen Nietzsche előfutárának az „Isten halála” proklamációjában.⁵⁴⁷ Nagy ívű rendszeréből azonban nem csupán e tagadásra vonatkozó „negatív tudás” marad meg okulásként az utókornak; ehhez járul még annak felismerése is, hogy e tagadás feloldásának minden olyan kísérlete, mely az autonóm embert teszi meg e cselekvés szubjektumának, szintén kudarcra van ítélve. (Ez semmiképpen sem jelenti annak az igénynek a feladását, hogy az ember teljes szubjektív valójában ne implikálódna, *részt ne venne* e cselekvésben!) A feloldást, mely az előző *nemet*, a *soha senkit*, nemcsak hogy nem gyöngíti, de maximálisan érvényre juttatja, valóban az „isteni hatalmi szó” igenje hajthatja végre: „...az egyszülött Isten, aki az Atya kebelén van, az jelentette ki őt.”⁵⁴⁸ Ez nyitja meg az utat minden elgondolható „gyakorlati teodicea” felé.

Értelmezésünk szerint ennek *két pólusát* szükséges kiemelnünk.

Egyrészt az autentikus teodicea alanya a Szentháromság Isten maga, aki a teremtés – megváltás – megszentelés – új teremtés, valamint a történelem egésze kapcsán felmerülő kérdésre – *Nem igazságtalan-e az Isten?*⁵⁴⁹ – a Szentlélek által az újjáteremtett emberben kimondott *par excellence* hatalmi szóval állítja, hogy „Távol legyen!”⁵⁵⁰

Másrészt, e „távol legyen!” jogosságának az igazoló terepe – a lutheri *Sola experientia facit theologum* jegyében – egyedül és kizárólag a jelzett hatalmi szó terem-

⁵⁴⁶ Jn 1,18.

⁵⁴⁷ Vö. Friedrich Nietzsche: *Vidám tudomány*, 125. töredék: „Nem hallottatok arról az örültről, aki fényes délelőtt lámpást gyújtott, a piacra rohant s közben folyton azt kiabálta: ‘Istent keresem! Istent keresem!’ ... talán elrejtőzött?... *Megöltük őt* – ti és én! Gyilkosai vagyunk mindannyian! De hogyan is csináltuk ezt? Hogyan is lehattunk képesek kiinni a tengert? Ki adta kezünkbe a spongyát az egész láthatár letörléséhez?... Mit tettünk, amikor e földet elszakítottuk napjától?”

⁵⁴⁸ Jn 1,18.

⁵⁴⁹ Róm 3,5; 9,14.

⁵⁵⁰ Figyeljük meg, hogy Pál mennyire nem igyekszik érvekkel alátámasztani ezt az elutasítást. Az itt szereplő felkiáltás – *μη γένοιτο* – a jézusi „Távozz tőlem, sátán” minden érvet megelőző, „a priori” elutasításnak felel meg.

tette új valóságnak a *tapasztalata* lehet. E tapasztalat figyelembe vétele, sőt vizsgálódásunk középpontba állítása révén pedig végleg elszakadunk Kanttól, hisz számára Isten valósága „kívül esik a tapasztalat objektiválható körén”. Nem mérte fel, hogy Isten és munkája éppen történeti önkijelentése révén, az Ige testté válásának aktusában nagyon is objektív tapasztalati valósággá lett; ebből a tapasztalatból részesültek és részesülnek az idők végezetéig mindazok, akik a Feltámadott követésének útján, mind egyéni-, mind pedig szociológiailag jól leírható közösségi életükben az ő hatásának, erejének, „fenomenológiai jelenlétnek” részeseivé lettek és lesznek. Isten éppen kenotikus alászállása révén alkalmazkodott testünk – lelkünk – szellemünk érzékelő képességeihez; ez az irgalmas akkomodáció pedig mintegy kívülről befelé törte át az emberi érzékelés számára a belülről kifelé áttörhetetlen megismerés határait. János ujjongó felismerése magának az evangéliumnak az alaphangja: „Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit szemünkkel láttunk, amit megfigyeltünk, amit kezünkkel is megtapintottunk, azt hirdetjük az élet ígéréjéről”.⁵⁵¹ De ez nem egyszerűen a „történeti” Jézus Tamás-féle megtapogatása, hanem annak az új valóságnak a *participatio* és a részesedés útján történő felfogása, amit a megdicsőült Krisztus a maga ígéret szerinti jelenlétével biztosít mindazoknak, „akik hisznek az ő nevében, akik nem vérből, sem a test, sem a férfi akaratából, hanem Istentől születtek”.⁵⁵² Ha semmilyen módon nem lenne érzékelhető ez az új valóság, joggal tekinthetnénk irreálisnak, vagy legfeljebb olyan mennyei egyenesnek, mely egyetlen pontban érinti ugyan földi világunk körét, de ez a pont *par excellence* matematikai: nincs kiterjedése, nem megragadható és nem leírható. Az Írás bizonyosságtevőinek „fellege”⁵⁵³ viszont a legkülönbözőbb módon azok tapasztalatáról tanúskodik, akik „megvilágosítottak, s megízlelték a mennyei ajándékot, és részeseivé lettek a Szentléleknek; akik megízlelték az Isten felséges beszédét és a jövő világ erőit”⁵⁵⁴, akik számára ez az ízlelés (γεύομαι) és erőfelvétel konkrét, érzékelhető és a tér – idő – személyesség – nyilvánosság koordinátaiban lejátszódó olyan történésekben, egyéni és közösségi életmintákban realizálódik, melyek genezise és sokszor pokoli próbákat kiálló működőképessége semmi másra nem vezethető vissza, mint az ízlelt, tehát befogadott Lélek cselekvésére.

De milyen értelemben beszélhetünk ma még egyáltalán a tapasztalatról, figyelembe véve, hogy az újkori teológiai fejlődés – főleg annak Barth *versus* Schleiermacher jelöl-

⁵⁵¹ 1Jn 1,1.

⁵⁵² Jn 1,12.13.

⁵⁵³ Zsid 12,1.

⁵⁵⁴ Zsid 6,4.5.

te szakasza – során éppúgy, mint a posztmodern élmény-társadalomban e fogalomhoz a hithű teológus gyanakvására bőven okot adó elemek tapadtak?

Heinzpeter Hempelmann *Isten az élménytársadalomban. A posztmodern, mint teológiai kihívás* című kitűnő elemzésének⁵⁵⁵ bevezetőjében a *tapasztalat* kérdéskörének különböző irányvonalait villantja föl, miután előljáróban a nyelvfilozófus H. G. Gadamert idézi, aki szerint aligha van ennél tisztázatlanabb fogalom a posztmodern diskurzusban. Eszerint a tapasztalat jelenthet valamilyen *abszolút objektív*, az érzéseknek, hangulatnak, előítéleteknek alá nem vetett tudást, az önmagunktól való szükséges távol-ságtartást; ugyanakkor az *abszolút szubjektív-személyes* szinonimája is lehet, maga a ‘principium individuationis’ a külső szemlélő szenvtelenségével szemben, aki számára egy dologhoz-eseményhez való viszony egy egyszerű képlet vagy tanítás személytelen formájába sűríthető. Végül pedig, mivel az arisztotelészi értelemben vett tapasztalat nem más, mint emlékezetbe vésett gyakorlat és az innen leszűrt elvi következtetéseknek működniük kell, ebből adódik fogalmunk harmadik ismertetőjegye: a tapasztalat olyan *praktikum*, mely eligazít a világban. Mindhárom értelmezés valamilyen hiányt kíván pótolni: az objektivitás, a hiteles önazonosság, a gyakorolhatóság és hasznosság hiányát. Nyilvánvaló, hogy a keresztyénség legjobb hagyományában az ilyenszerű tapasztalatnak, mely a fenti értelemben egyszerre objektív, hiteles valamint reformátori értelemben gyakorlati és „hasznos”, messzemenően helye van.

III. 2.2. Elhatárolódás a Schleiermacher-féle, valamint a posztmodern tapasztalat-értelmezéstől.

Azt a *genuin keresztyén tapasztalatot*, melynek talaján meggyökerezhet egy XXI. századi, magát gyakorlatiként meghatározó teodicea-kísérlet, meg kell különböztetnünk mind a Schleiermacher-i *érzés* (das Gefühl), mind pedig a posztmodern-későújkori⁵⁵⁶ *élmény* (das Erlebnis) lerakódásaitól.

Friedrich D. E. Schleiermacher (1768–1834) zseniális intuícióval és a történelemben csak a kivételeseknek adatott előrelátással pontosan felméri, hogy az elkövetkező emberöltők idején milyen természetű viharveréseknek lesz kitéve az egyház hite. Szerinte mindenekelőtt a *történelem*- és az előretörő *természettudományos* szemlélet oldalá-

⁵⁵⁵ Heinzpeter Hempelmann: *Gott in der Erlebnisgesellschaft. Postmoderne als theologische Herausforderung*, 80.

⁵⁵⁶ Tillmann J. A. kifejezése, Vö. Uő: *Későújkor, avagy a posztmodern más perspektívából*, In: *Levelek tengere. Avagy a távlat távolra váltása*, 27–37.

ról érik majd – mint bebizonyosodott: érték–érik – ezt a hitrendszert és az azt hordozó intézményeket súlyos támadások.⁵⁵⁷ Amennyiben ugyanis a hit „fészket” kizárólag a történelmi tér-idő koordinátái között a választott nép és a Názáreti Jézus életében közölt kijelentésbe helyezzük, féltő, hogy az üdvesemények – a történelmi kutatás analógia-módszerének könnyű prédájául esve – elveszítik egyedi jelentőségüket és egyszerűen világtörténelmi eseményekké silányulnak. A természettudományos felfedezések nyomása pedig az objektív igazságokként kezelt dogma-téglákból immár tizennyolc százada épült és folyamatosan épülő katedrális recsegését-ropogását idézi elő.

Schleiermacher ezek után ösztönösen-tudatosan a hit fészket teljességgel viharmentes zónába kívánja helyezni, oda, ahol a nevezett vagy egyéb fenyegetettségtől mentve van. Számára ez a fészket nem más, mint az a vallásos érzés, mely eltölti az embert, miközben a szubjektum az univerzumot *numinosum*ként regisztrálja. Az univerzum maga az embert bombázó jelek kaotikus sokasága, mindaz, aminek ki van téve az ember – ami *rá hat*; Schleiermacher szóhasználatában ez az ún. *szemlélet* (die Anschauung). Ennek párfogalma pedig az érzés (das Gefühl), mely a szemlélet (a mindenség mintegy szemléli az embert) hatásfolyamata, és e folyamat eredménye magában az emberben – ami *benne hat*. Ily módon „a szemlélet a *receptív*, míg az érzés az a *spontán* tudataktus, melynek során az ember a végtelen univerzum egy darabjából részesül.”⁵⁵⁸ A vallás gyökere az az őspillantás, amikor a szemlélet és az érzés az ember univerzum-érzékelése során még differenciálatlanul együtt van, a tudományos – rendszerező – dogmatikai illetve a morális megfontolások előtti megragadottság, a mindenséggel való összefonódottság, az eksztázis.⁵⁵⁹ A *Glaubenslehre* 3. és 4. paragrafusában ez áll:

„A kegyesség (die Frömmigkeit), mely minden egyházi közösség alapja – tehát a vallás legkülönbözőbb megnyilvánulásainak közös gyökere –, szigorúan véve nem is tudás és nem is cselekvés, hanem az érzésnek vagy a közvetlen öntudatnak az a meghatározottsága, amelynek köszönhetően az ember önmagát, mint feltétlen függőséget, vagy ami ugyanaz, mint Istennel kapcsolatban lévő fogja fel.”⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ Thielicke: *Glauben und Denken...*, 243.

⁵⁵⁸ Karl Barth: *Schleiermacher*. In. Uő: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 405.

⁵⁵⁹ Thielicke: I. m., 223.

⁵⁶⁰ Idézi Barth: I. m., 405.

A tudás – érzés – cselekvés hármasságának a Szentírás bizonyágtételében minde-
nütt fellelhető tökéletes egyensúlya⁵⁶¹, ami nem más, mint az ember alapaspektusait
(kettő vagy három, a szám itt nem lényeges) figyelembe vevő egységes antropológiai
szemlélet, itt teljességgel felborul az érzés abszolút primátusa javára. Ennél fogva a ke-
resztyén hit tételei sem mások, mint „a keresztyéni kegyes lelkiállapot verbális kifejezé-
sei”.⁵⁶² Ugyanúgy ez a megközelítés a cselekvéstől is elvitatja azt a sajátosan zsidó-
keresztyén – ismeret-eleméleti implikációkat hordozó – etikai dimenziót, mely oly
szembetűnően megkülönbözteti azt a görög gnóosztól, és amely számára az igazság is-
merete annak cselekvésével azonos.⁵⁶³ Walter Kasper így foglalja össze az Istenbe vetett
hitnek a teljes embert igénybe vevő jellegét:

„Az Istenbe vetett hit tehát a szellem alapvető és legeredetibb aktusa. A hit
nemcsak önmagában az értelemet és nem csak önmagában az akaratot, hanem a
teljes embert veszi igénybe. A megismerés és az akarás a hit egységes aktusának
egy-egy összetevője, s a hiten belül belső egységet alkotnak. Az istenhit ezért se
nem tisztán intellektuális hit (tételek igaznak tartása), se nem tisztán akarati hit
(döntés), és nem is pusztán az érzület területére tartozik. A hit az egész ember
aktusa, olyan aktus, amely – és rajta kívül semmi más – teljes emberségére sza-
badítja fel az embert.”⁵⁶⁴

Schleiermachersnél azonban nem csupán az érzésnek-érzetnek a dogmatikai-etikai
megfontolásokkal szembeni primátusáról van szó, hanem arról, hogy Isten maga is úgy
feloldódik a kegyes érzületben, hogy nem jelent többé azzal szembeni önálló ontológiai
valóságot, hanem egyszerűen a tudatunk mélyén felbukkanó feltétlen függésérzet neve,
címkéje lesz csupán, egy *Chiffre*, mellyel mindenekelőtt egy antropológiai valóságot
jelölünk. Szerzőnknek kétségtelenül igaza van abban, hogy Isten számunkra sohasem
lehet úgy objektív valóság, ahogyan a világ bármely része mutatkozik a megfigyelő
számára, és hogy Istent önmagában, a kanti „an sich” módján sohasem vagyunk képesek
megragadni, csupán az Ő számunkra-valóságában, hatásában, *pro nobis* megmutatkozá-
sában. Azonban az okot az okozattal, a hatóerőt a hatással sohasem szabad így fölcse-

⁵⁶¹ Pl. a „Nem akarom atyámfiat, hogy ne *tudjátok*...” – bár ez a tudás fogalom nyilván nem kartézi-
ánus értelmű; „Az Istennek békessége uralkodjék a ti *szívetekben*”; „*Cselekedjünk* jót mindenekkel!” páli
formulák, melyekhez hasonló az egész Szentírásból vég nélkül idézhetnénk (Vö. a Tóra – Zsoltárok –
Bölcsesség irodalom hangsúlyait!).

⁵⁶² Glaubenslehre, § 15: „Auffassungen der christlich Frommen Gemützustände, in der Rede darge-
stellt.“

⁵⁶³ 1Jn 2,29: „Aki az igazságot cselekszi – ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην –, az mind tőle született.”

⁵⁶⁴ Walter Kasper: *Jézus Krisztus Istene*, 128.

rélni, vagy a kettőt megkülönböztetés nélkül összeelegyíteni. Az első parancsolat értelmében valóban szükséges, hogy az ember távol tartsa magát Istent mindenféle kiabrázolásától, racionális-morális képbe-zárásától, egyet kivéve: azt az *ikont*, aki az Ő „dicsőségének a kisugárzása és lényének képmása”.⁵⁶⁵ Ezért jogos Thielieckének a liberális-romantikus teológus rendszerének elevenére tapintó kérdése: „Amennyiben a vallásos öntudat Istent mint *lényegi tárgyiatlanságot* határozza meg, megakadályozható-e akkor, hogy Istennek a történelemben való valóságos bevonulása, tehát az inkarnáció eseménye, kérdéssé ne váljon?”⁵⁶⁶ Mi sem állt távolabb szerzőnk teológiai intenciójától, mint Krisztus egyedülállóságának elhomályosítása.⁵⁶⁷ A rendszer egészén belül viszont nem érvényesül, hogy Krisztus „Isten teremtésének a kezdete”,⁵⁶⁸ mégpedig nem csupán teremtéstani, hanem szotériológiai értelemben, hogy ő az ember újjáteremtési aktusának az *arkhéja*, tehát a vallásnak minden antropológiai tényezőt megelőző, Isten hatalmi szavában, a *Deus dixit*-ben megalapozott ősfészke.

Schleiermachert az Írás korrekciójában olvasni tehát nem azt jelenti, hogy a dialektika teológiára helytelenül hivatkozó, vulgár-neoortodox módon tagadni kell a tapasztalat fontosságát és szerepét a keresztyén életben, hanem hogy e tapasztalatot lehetővé tevő hatóerőt nem magunkban, hanem Istenben keressük. Hisz szerzőnknek minden bizonnyal igaza van abban, hogy Istent csakis hatása révén ismerhetjük meg, a Melancton-i definíció értelmében: *Deum cognoscere, beneficia eius cognoscere*. Az Istent felszippanzó emberi tapasztalat alternatívája pedig nem a tapasztalat-nélküliség, hanem magának Isten cselekvésének a megtapasztalása, amiből Ő maga részesíti azokat, „akik a Lélek első zsengejét – ἡν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος – kapták.”⁵⁶⁹

Az *Imitatio Christi* rendjén egyéni és közösségi szinten megélt tapasztalatokat ugyanígy szükséges megkülönböztetnünk a posztmodern élményhajhászástól. Jean-François Lyotard elemzése szerint a modern kor jellemzője volt, hogy bizonyos nagy elbeszélések (récit), melyeket ugyan nem lehetett abszolút módon megindokolni és megalapozni, mégis áthagyományozódtak, és úgy működtek, hogy mind a társadalomnak, mind az egyénnek általános érvényű célorientáltságot biztosítottak. A posztmodern

⁵⁶⁵ Zsid 1,3.

⁵⁶⁶ Thielicke: I. m., 245.

⁵⁶⁷ I. m., 255: 1826-os adventi prédikációjában mondja: „Keine neue Offenbarung von Oben dürfen wir mehr erwarten; denn das Werk der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit ist vollbracht, und alle Gottesverheißungen sind Ja und Amen in demjenigen, in welchem, wer ihn sieht, auch den Vater sieht.” Jellemzőek ebben a vonatkozásban Schleiermacher halálos ágyán mondott utolsó szavai is. Miután Úrvacsorát vett és áldást mondott, így szólt: „...In dieser Liebe und Gemeinschaft sind und bleiben wir eins.” Néhány perccel később meghalt.

⁵⁶⁸ Jel 3,14.

szemléletben összeomlott ez az értékrend, mely századok során olyan fogalmak körül alakult ki, mint Haladás, Ésszerűség, Teljesítmény, Felvilágosodás, Kritikai készség, Értelem, Igaz, Jó. A mai embernek immár sokkal nehezebb meghatároznia önmagát e konszenzus összeomlása után, hisz „egy hatalmas szivaccsal eltörölte a horizontot” (Nietzsche), mely keretet, mértéket, és távlatot adott. Miután elveszett annak hite, hogy lehetnek általános érvényű igazságok, meg kell találnia a maga külön bejáratú Igazságát, hisz minden egyén maga lett önnön valóságának végső horizontja, mértéke. Így lesz az ember egy Saját Jó, saját Szép, saját Igaz, saját Helyes oszlopokon nyugvó világ kovácsa; és számára e világok mindenikének egyforma a létjogosultsága, miután nem számol többé a hagyományos értékeket legitimizáló Istennel.

Számtalan – egyenértékűnek tűnő – vallásos opció áll a mai ember rendelkezésére. Azt választhatja, ami „imidzse“ szempontjából a legmegfelelőbb: személyes vagy személytelen, teisztikus-, panteisztikus-, deisztikus-, sőt ateisztikus Isten-képzetek között válogathat; választhat olyan egyenes vonalú, eszkatológikus idő- és történelemszemléletet melyben végül minden megítéltetik, de ott a lélekvándorlás és az örök visszatérés elgondolása is. A ‘melyiket választam?’ kérdésre manapság kézenfekvő a válasz: azt a szellemi-vallásos kínálatot, mely önmegvalósításom leginkább elősegítője, és amelyet minden további nélkül áruként kezelhetek; használom, amíg megfelel, megsza- badulok tőle, mikor már terhes. Ha így áll a dolog Istennel, nem meglepő, hogy az emberi viszonyokra ugyanez képeződik le: a felelősség utolsó csöppje is elpárolog. Nem az a kérdés többé, amit Pilátus még feltett, hogy ‘Mi hát az igazság?’, és az sem, hogy mi hasznos a másik, a közösség szempontjából, hanem egyedül és kizárólag: *mi jó nekem?* Ez az élménykultúra és élménytársadalom legszembeötlőbb szimptomája. Az értelem helyett az érzék az úr és a mámor; az életnek nincs abszolút, Istentől nyert értelme, így hát ezen belül nem lehet különösebben egyetlen dolognak sem: a honnan-hová kérdéseket nem érdemes még csak föl sem tenni. Ezért az élményszerű tapasztalás a legfőbb jó; így válik a társadalom perc-emberek kergetőzésévé perc-élmények után.

A keresztyén tapasztalat ezzel szemben sohasem öngerjesztés, hanem Isten szabadító tettének az alázatos elfogadása – így megtapasztalása is. Természetesen a tapasztalat nem arra való, hogy önálló kijelentés-forrásként függetlenítse magát az Írástól (a karizmatikusság, és általában az élmény-keresztyénség veszélye). A Szentírás népének/személyeinek tapasztalatai normatív tapasztalatok, a mieink viszont mintegy a „külső gyámolító eszközök” (Kálvin) sorába tartoznak. A reformátorok – követésre méltó

⁵⁶⁹ Róm 8,23.

egyensúlyban – figyeltek tapasztalataikra, anélkül, hogy túlértékelték volna azokat. Luther: „Intek és óvok mindenkit, hogy hagyja a spekulációt, és ne hogy túl magasra szálljon, hanem ereszkedjék alá és maradjon a jászolbölcsőnél és a pólyánál, amelyben Krisztus nyugszik, akiben lakik az Istenségnek egész teljessége testileg, ahogyan Pál mondja a Kol 2,9-ben. Ezen a helyen semmiképp sem véted el Istent, hanem bizonytalannal megtalálod őt”.⁵⁷⁰ Ez megóv a privát-kinyilatkoztatástól, az álomkórságtól. Luther az Isten-fogyatkozás negatív tapasztalatáról, a hit döntéséről és ajándékáról, valamint az ennek nyomán nyert pozitív hittapasztalatról beszél. Az *experientia* elemei ily módon a *tentatio* (kísértés), a *meditatio* (megérteni az Ige vezetését) és az *oratio* (hódolat, ima). Természetesen Luther felsorolása korántsem teljes és nem meríti ki a teljes keresztyén élet tapasztalat-spektrumát. Az *experientia* viszont mindig „csak” kísérőjelensége a hitnek és sohasem maga „a mozdulatlan mozgató”; mint „mozgó mozgató” azonban – visszacsatoló erőként – annak a hitnek a szolgálatában áll, mely az Ige hallásából van a Szentlélek által. A reformátor, aki a maga reneszánsz személyiségével kortársai közül talán a legszemélyesebben tapasztalta meg az evangélium világformáló hatalmát éppúgy, mint az egyénre ható dűnamizát, az Ige és az általa keltett tapasztalat bibliai viszonyát sohasem tévesztette szem elől: „Ezért bizonyos a mi teológiánk: mert önmagunkon kívülre helyez bennünket. Nem a lelkiismeretemre kell támaszkodnom, mint végső fórumra, nem az érzéseimre, nem a cselekedeteimre, hanem az isteni ígéretre és igazságra, mely meg nem csalhat.”⁵⁷¹

III. 2.3. A praxis és a teória egymást kölcsönösen gazdagító és korrigáló körforgása.

Az ilyenszerű önmagunkon kívülre helyezettetés, ez a genuin „protestáns extázis” azonban *velünk* történik, tehát semmiképpen sem nélkülünk megy végbe.

Kortárs teológusok idevágó gondolatai kapcsán (Barth, Gollwitzer, van Ruler, Moltmann, Sölle, Sauter, Vályi Nagy, van de Beek), méltán jegyzi meg Juhász Tamás:

„Az *Isten és szenvedés* téma kritériumai között (ők) a mai ember hitélményét is felsorolják. Ezzel nem tértek le a bibliai alapról. Indoklásuk az, hogy a bibliai zsoltárok, az evangéliumok és az apostoli levelek szerzői mind-mind tükröztetik hitélményüket abban, amit leírtak. Isten gondviselő beavatkozása a választott nép életébe vagy a Jézus Krisztus gyógyító jelenléte a tanítványok között – ez

⁵⁷⁰ Idézi Heinzpeter Hempelmann: I. m., 50.

⁵⁷¹ I. m., 62.

volt az az isteni történet, amelyet kinyilatkoztatásként fogadtak és megírtak. De ugyanez a történet nekik személy szerint is alapélményük volt, ez formálta hittiket és gondolkodásmódjukat. Ez az élmény Isten kijelentett igazságának részévé vált.”⁵⁷²

Hasonló gondolatot bont ki és mélyít el Walter Kasper, aki kijelenti: az istenbizonyítások – tegyük hozzá: egyáltalán az Istenről való beszéd módok – csak akkor értelmesek és érthetőek, ha megvan a maguk alapja a tapasztalatban. „És ezért, csakúgy, mint minden ismeretnek, az istenismeretnek is szüksége van tapasztalati alapra”.⁵⁷³ A bibliai עֲדָה teljes jelentésbeli mélységét szem előtt tartva „ennek a sajátos hitbeli tapasztalatnak elsősorban az önmagát Isten tapasztalati megismeréseként (cognitio Dei experimentalis) felfogó misztika volt tudatában.” Miért fontos ez a fajta ismeret? Mert

„...a vallási tapasztalat az embert létének legmélyéig és létezésének minden ízében áthatja, megrezegetti az emberi lét valamennyi húrját. ... A tapasztalat nem szorítható sem az objektív, sem a szubjektív szférára. *A tapasztalat egyaránt átfogja az objektív történést és a szubjektív érzékelést. A tapasztalat az objektív valóság s a környezethez és a jelenhez való szubjektív viszonyulás hatásvizsgálata. A tapasztalat egyszerre jelenti a valóság ránk gyakorolt hatása nyomán előálló állapotot és ennek a történésnek szavakkal, képekkel, szimbólumokkal és fogalmakkal való értelmezését.*”

A praxis és a nyomában szükségképpen megjelenő tapasztalat hangsúlyozása viszont nem a teóriával szemben történik; sokkal inkább a kettő kölcsönösségét kívánjuk kiemelni. A gyakorlat fogalma nem egyszerűen „alkalmazott teóriát” jelöl, mintha az a „magas”, némileg a creatio ex nihilo módján létrejött elmélet földközelve való aláhozása lenne csupán – „ahogyan egy fejedelem aláhajlik népéhez”⁵⁷⁴ – és mintha ennek az aláhozásnak a sikeréhez mindössze jól kidolgozott technikára lenne szükség.⁵⁷⁵ Bár mely, „az emberi jelenség” (Teilhard de Chardin) egészét szem előtt tartó humán-elmélet pontosítása mindig korábbi tapasztalatok alapján lehetséges, melyek tény-ereje olyan nyomást gyakorol az adott pillanatban késznek vélt rendszer határvonalaira, hogy

⁵⁷² Juhász Tamás: *Isten akarata-e a szenvedés?* In: Az Út 2002/3.128.

⁵⁷³ *Jézus Krisztus Istene*, 92 sköv.

⁵⁷⁴ Ernst Bloch. Idézi Ammicht-Quinn, i.m., 259.

⁵⁷⁵ Különösen a modern/posztmodern világnak a szociál-etika különböző területein (orvosi-, környezetvédelmi-, gazdasági-, szexuál-etika) robbanásszerűen jelentkező problémaözone teszi nyilvánvalóvá, hogy az etika, mint gyakorlat immár korántsem gondolható el úgy, mint az előzetesen megállapított helyes tannak, a dogmatikának a közvetlen alkalmazása a konkrét élethelyzetekre.

az előbb-utóbb beszakad, a tapasztalat pedig – az elvi szintre lépés transzformációján keresztül – immár maga is az elmélet részévé válik, beépül. Viszont fordítva is érvényes: az elmélet meghatározott formái hozzásegítenek ahhoz, hogy kifejezzük saját tapasztalatainkat⁵⁷⁶ (vallásos vonatkozásban gondoljunk például a rögzített imádságok vagy hitvallás-formulák használatára⁵⁷⁷). Ami viszont még ennél is fontosabb, az, hogy általuk lehetőség nyílik arra, hogy ezeket a tapasztalatokat a szubjektivitás artikulálatlan bensőségességéből kiemeljük és áthelyezzük a másik emberrel (közösséggel, kultúrával) közös kommunikációs térbe, esélyt nyerve így a kommunikációtól a kommunióig való eljutásig (Ghislain Lafont⁵⁷⁸), ami viszont újabb tapasztalatok forrásvidékévé válhat. Az elmélet mozgósító, gyakorlat-generáló erővel bír, mind pozitív-konstruktív, mind pedig negatív-destruktív értelemben. Ugyanígy, a mai gyakorlat és tapasztalás, a további mérés, rögzítés és rendszerezés révén a holnapi elméletet készíti elő. Igaza van Kantnak: a fogalom tapasztalat nélkül üres, a tapasztalat fogalom nélkül vak. A kettő egymásba tűnésének és kölcsönös generációs hatásának a ritmusát joggal nevezi Regina Ammicht-Quinn „hermeneutikai körforgásnak”⁵⁷⁹, mint olyan mozgásnak, mely az egyre mélyebb megértés reményével – így a múlt tévedéseinek meghaladásával is – bíztat.

A teória⁵⁸⁰ a klasszikus görögységben sem jelentett mai értelemben vett pusztán elméleti konstrukciót (mint ahogy Goethének is „sápadt minden teória”, míg „a lét aranyló

⁵⁷⁶ Gáspár Csaba László: *Isten és a 'semmi'*, 104: „A hagyomány állításai egy horizontot nyitnak meg, amelyben lehetségessé válik a szóban forgó tapasztalat jövőbeni bekövetkezése. Nyilvánvaló, hogy a hagyomány nem idézi meg, még kevésbé varázsolja elő a tapasztalatot, hiszen akkor nem lenne *tapasztalat* (vagyis a vallás esetében: szabadon bekövetkező, egyedi, konkrét történés, szabad esemény, például epifánia), hanem általános, azaz metafizikai *törvény*. A hagyomány csupán 'helyet' készít számára, illetve ráhangolja a szubjektumot. Hogy az esemény ténylegesen bekövetkezik-e vagy sem, abban a hagyomány nem illetékes, mert nem a bekövetkezés ténylegességét, hanem a tényleges bekövetkezés 'hitelességét' szavatolja.”

⁵⁷⁷ Vö. Dietrich Bonhoeffer: *A Szentírás imádságoskönyve*, 7: „Nagy győtrelem, ha valaki Istennel akar beszélni, de nem tud... Ha valaki, aki járatos az imádkozásban, bevonna a maga könyörgésébe, ha imáját vele együtt mondhatnánk mi is, az lenne csak az igazi segítség!”

⁵⁷⁸ Lásd a fogalom meghatározását, uő: *A katolikus egyház teológiatörténete*: „...a kommunió, mint 'szimbolikus csereviszony' – ajándék és válasz – par excellence keresztény paradigma, amely azonban nem zárja ki a többi, hanem a magára maradt emberi ész, miközben feltárulkozásával színváltozását is elősegíti, ismeretlen irányba kalauzolja: Jézus Krisztus húsvéti misztériuma felé, amely az emberi történelem középpontja, Isten lényege, s a Szentháromság szeretetén belül a lét teljessége; ahol minden mindenké, ahol senki sem birtokolhat semmit, és ahová az emberiség végső hivatása szól, hiszen teremtője és meghívója a Szeretet.”

⁵⁷⁹ *Von Lissabon...* 282: “In einer historischen Situation, in der die besondere Nähe zu Motiven und Argumentationsstrukturen der Theodizee zu spüren ist, wird die Bewältigungsliteratur zum Abbild eines hermeneutischen Zirkels: Eine bestimmte Erfahrung konkretisiert sich in einem Motiv, das Motiv ermöglicht erneut diese Erfahrung. Dieser hermeneutische Zirkel produziert im Extremfall eine Art der 'Bewältigung', die aus der radikalen Umdeutung der Vergangenheit und der eigenen Rolle in ihr lebt. Hier wird deutlich, wie sehr sich Konstitutions- und Aktionszusammenhang einer Theorie gegenseitig bedingen.”

⁵⁸⁰ Etimológiája szerint: *horan* + *Theos* = Istent, isteneket nézni, látni, szemlélni. Vö. Tábor Béla: *Teória-ünnep-tragédia*. In uő: *Személyiség és Logosz. Bevezető és kommentárok a valóság őstörténetéhez*, 238: „...az ünnep, mint szimbólum emlékeztető a hasadás előtti létközösségre és e létközösség forrásához

fája zöld”), hisz a szemlélet nem a passzivitás gesztusa volt. Éppúgy benne foglaltatott a lét-egészbe való betagolódás aktivitása, mint ahogy a praxisban is ott rejlett a korábbi szemlélet „eredménye”, mely éppen a betagolódás módozataként szabta meg a cselekvés normáit. Gadamert idézzük:

„A modern tudomány úgy lépett túl az antik tudománynak ezen a gyengeségén, a naiv antropocentrizmuson, hogy közben előnyéről, tudniillik az ember természetes világtapasztalatába való beilleszkedéséről is lemondott. Ezt nagyon jól szemlélteti a ‘teória’ fogalma. Úgy látszik, hogy annak, amit a modern tudományban teóriának neveznek, már alig van köze a szemlélésnek és a tudásnak ahhoz a magatartásához, amellyel a görögök fogadták magukba a világ rendjét... A teoretikus fogalma a modern nyelvhasználatban szinte fosztó fogalom. Ami nem rendelkezik a cselekvéscélok véges-végig meghatározó kötelmével, annak csak elméleti értelme van. S megfordítva: magukon az elméleteken, melyeket itt felvázolnak, a konstrukció eszméje uralkodik, tehát magát az elméleti ismeretet a létezőn való akaratlagos uralkodás szempontjából gondolják el, s nem célként, hanem eszközként. Viszont az antik értelemben vett teória egészen más. Ott nemcsak a fennálló rendeket, mint olyanokat szemlélik, hanem *a teória* ezen túlmenően *részesedés magában a rend-egészben*.”⁵⁸¹

Ha a fenti megállapítások érvényesek általános tudományelméleti, valamint szelemtörténeti vonatkozásban, mennyivel inkább állíthatjuk, hogy elmélet – gyakorlat – tapasztalat körforgásának, valamint a rend-egészben való részesedés eseményének a kitüntetett terepe maga a keresztyén élet! Az ortodoxiának és az ortopraxisnak az evangélium ritmusa szerinti egymásba tűnése éppen itt nyeri el a maga teljes értelmét, ahol az igazságot nem „csak szemlélő”, hanem cselekvő – ó ποιῶν τὴν δικαιοσύνην – az, aki Istentől születettnek bizonyul.⁵⁸² Úgy tekintjük, hogy ebben a *taktos*ban érvényesül igazán az, amit általános értelemben Ernst Bloch fogalmaz meg gondolat és cselekvés viszonyáról: „A konkrét gondolatot semmi sem emeli magasabbra, mint ha az a cselekvés

tartozásunkra: a növekedés eredetére: az Egészre. A teória eredeti értelme is ezzel függ össze: ünnepi játékot szemlélni, ahol istenek jelennek meg, elmerülni az ünnepben, vagyis csak az istenek jelenlétét szemlélni, minden mástól eltekinteni.”

⁵⁸¹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, 316. Kiemelés tőlem – V.S.B.

⁵⁸² 1Jn 2,29: ἐὰν εἰδῆτε ὅτι δικαίος ἐστίν, γινώσκετε ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται.

fényterévé válik; a cselekvés pedig sehol sem nagyszerűbb, mint éppen ott, ahol az az igazság megkoronázásává lett.”⁵⁸³

Ahhoz viszont, hogy a gondolat valóban a cselekvés fényterévé válhasson, legalább három feltételnek kell eleget tennie. *Egyrészt* a gondolat nem szippanthatja fel a cselekvést, mégpedig a szeretet-cselekvést, különben fanatizmussá, vad fundamentalizmussá torzul. *Másrészt* a cselekvés sem nyelheti el a gondolatot, ha nem kíván egyoldalú aktivizmusba, forradalmi, világüdvözítő projektekbe keveredni, és abban előbb-utóbb kifulladásni.

Harmadsorban: szükséges a fenti hermeneutikai körforgás állandó működése, melyben az előzetes tudást visszaigazolja a tapasztalat, hogy a maga rendjén ez a visszaigazolás a még teljesebb tudás részévé váljon – viszont éppúgy szükséges annak a mozdulatlan középpontnak a megtalálása, mely az egész körforgásnak értelmet ad, és vonzerejénél fogva felül kerekedik az arra ható centrifugális szakítóerőkön. Miről is van szó?

Gadamer felidézi Arisztotelész szemléletes hasonlatát arról a folyamatról, ahogyan a tudás kikristályosodik a tapasztalatból.⁵⁸⁴ Az a sok különféle megfigyelés, amelyre az ember élete egy adott pontjáig szert tesz, olyan, mint egy menekülő sereg. Ám ha bizonyos jelenségek, amelyeket megfigyel, rendszeresen ismétlődnek és a megfigyelés helyességét mindegyre megerősíti a tapasztalat, akkor az olyan, mint amikor a sereg bizonyos tagjai – az általános menekülés közepette – megállnak. Ha pedig egy adott vizsgálati körben egyre több, végül pedig minden megfigyelés „megáll”, olyan az, mintha a sereg álló tagjainak példáját egyre többen követnék, míg az egész csapat álló helyzetbe nem kerül. Ekkor lesz alkalmas a hadtest újabb parancsok regisztrálására, és az ennek megfelelő cselekvésre. A jelenségek serege feletti egységes uralom maga a tudomány. Egy tétel nem bizonyul általános, azaz tudományos érvényűnek, amennyiben felségterületén rebellis kivételek tanyáznak. Az emberi szellem törekvése, hogy eljusson a tételig. A gyarapodó tapasztalat természetes törekvése viszont, hogy meghaladja a tételt.

⁵⁸³ Ammicht-Quinn idézi Ernst Blochot, uo., 261: “Indem beide wechselnd und wechselseitig ineinander schwingen, setzt die Praxis ebenso Theorie voraus, wie sie selber wieder neue Theorie zum Fortgang einer neuen Praxis entbindet und nötig hat. Höher ist der konkrete Gedanke nie gewertet worden als hier, wo er das Licht zur Tat wurde, und höher nie die Tat als hier, wo sie zur Krönung der Wahrheit wurde.”

⁵⁸⁴ I. m., 247.

„Mert maga a tapasztalat sohasem lehet tudomány. Megszüntethetetlen el-
lentétben áll a tudással és azzal az ismerettel, amely az elméleti vagy a technikai
általános tudásból ered. A tapasztalat igazsága mindig tartalmazza az új tapaszta-
latra való vonatkozást. Ezért az, akit tapasztaltnak nevezünk, nem csupán tapasz-
talatok *révén* ilyené vált, hanem nyitott is az új tapasztalat *iránt*. Tapasztalatá-
nak tökéletessége nem abban áll, hogy már mindent ismer, és mindent jobban
tud. Ellenkezőleg: a tapasztalt ember radikálisan kerüli a dogmákat, s mivel már
sok tapasztalatot szerzett, és a tapasztalatokból tanult, különösen képes arra,
hogy újabb tapasztalatokat szerezzen és tanuljon belőlük. A tapasztalat dialekti-
kájának a beteljesedése nem a lezárt tudás, hanem a nyitottság a tapasztalattal
szemben, olyan nyitottság, melyet maga a tapasztalat szül.”⁵⁸⁵

Mit jelenthet mindez, kérdezzük, a keresztyén dogmák – a hagyomány eme szikrázó
metszéspontjai – valamint a hittapasztalat vonatkozásában? Félreértenénk a szerzőt, ha
bármilyen értelemben dogmatikus dogma-ellenességgel gyanúsítanánk, hisz „a tapaszta-
lat milliófejű hidrójától”⁵⁸⁶ csakis a közös vonatkozások megnevezése árán szabadulha-
tunk, és a benyomások sokaságában csak ezek nyújthatnak némi támaszt és eligazítást.
Másképp pedig „a hagyomány az, amit tapasztalni kell”⁵⁸⁷, és egyértelmű, hogy a ha-
gyomány szerves része a dogmatika egész rendszere is. Szerzőnk szándéka világos.

Marad mégis a kérdés: ha ezeket a dogmatikai fogódzókat magukat is *csupán* elmé-
letté jegecesedett emberi tapasztalatoknak tekintenénk, a hermeneutikai körforgás nem
válík-e akkor „hermeneutikai körhintává”, amelybe ha bárki gyanútlan felszáll, hamaro-
san szédülni kezd? Az ember Kopernikusszal kezdődő kozmikus perifériára szorulása és
összetöporodése nem torkollik-e a freudi pszichoanalitikus Én-vesztésen keresztül most
még egy hermeneutikai elveszettségbe is, ahol a reflexív önmegértés a zsigeri – tehát
iránymutatásra alkalmatlan – tapasztalat szublimált formája csupán?

Abban a kiváltságos helyzetben vagyunk, hogy a Krisztusban valósággá lett, a ke-
resztyén ember számára pedig útként adatott élet mélyszerkezete – hitünk szerint – meg-
felel annak a hármaskritériumnak, mely lehetővé teszi azt, hogy a gondolat a cselekvés

⁵⁸⁵ I. m., 249.

⁵⁸⁶ Gadamer itt Goethét idézi, I. m., 73.

⁵⁸⁷ I. m., 251.

világossága, míg a cselekvés a gondolat megkoronázása legyen. Hogyan? Gadamer pontosítja a görög filozófus tapasztalat-hasonlatát, amikor kijelenti:

„A menekülő sereg arisztotelészi hasonlata sántít, amennyiben hamis előfeltevéssel él. Ugyanis abból indul ki, hogy a menekülést mozdulatlanság előzte meg... De épp e fogyatékoság révén válik világossá az, amit a hasonlat érzékelteni akar, hogy a tapasztalat létrejötte olyan történés, melynek senki sem ura, s melyre nézve az egyik vagy másik megfigyelés saját súlya, mint olyan szintén nem meghatározó, hanem minden áttekinthetetlenül összekavarodik benne.”⁵⁸⁸

„A menekülést mozdulatlanság előzte meg...” A filozófia számára teljességgel elképzelhetetlen a teória – praxis – experientia körforgásába beiktatott, vagy azt bármilyen módon megelőző, majd elindító mozdulatlanság, a tér-időn kívüli tér-időbe behatoló „aktív nullpont” – vagy pedig végképp csak egy javíthatatlanul spekulatív fikció produktumaként jöhet számításba. Éppen ezért nem csoda, ha ebben a tapasztalatban minden áttekinthetetlenül összekavarodik, és e történésnek immár senki nem ura. Ezen a ponton különül el a keresztyén hittapasztalat az általános-filozófiaiától.

Ez nem azt jelenti, hogy a keresztyén hagyomány olyan értelmezési varázskulcsot nyújtana követői számára, melynek segítségével a tapasztalat hihetetlenül bonyolult jelenségének tudományos-tárgyszerű feltárásában és megértésében messzebbre jutnánk, mint az ezt vizsgáló empirikus – genetikai, társadalom-lélektani, kultúrtörténeti, antropológiai, stb. – vizsgálódások. Szó sem lehet erről, hisz a tudományos és hitbeli megközelítések nem konkurens értelmezési modellek, legfeljebb csak ideológiává preparált torzképükben!⁵⁸⁹ Mindössze arról van szó, amit már Schleiermacher kapcsán is jeleztünk – ez a „mindössze” azonban döntő perspektíva-váltást jelent –, hogy a keresztyén hittapasztalatban pillanatig sem kétséges: az Isten-ember közös történetében, ki a tulajdonképpeni cselekvő – az „aktív nullpont”, a voltaképpeni alfa – és ki annak részese; hogy ki a Szabadító és ki a megszabadított. Ebben a történésben sohasem keveredik össze Isten és ember, noha érvényre jut, hogy „aki a szeretetben marad, Istenben marad, és Isten is őbenne”.⁵⁹⁰ Ennek az üdv-történésnek pedig – bármennyire is áttekinthetetlen marad az a maga immanens, fenomenológiai valóságában – van Ura, mégpedig a terem-

⁵⁸⁸ I. m., 247.

⁵⁸⁹ Vö. Visky S. Béla: *Teológiai szempontok a kreáció-evolúció vitához*. In. uő: *Bizalom a határon*, 72–79: „Ideológia –hit –mechanizmus”.

⁵⁹⁰ 1Jn 4,16.

tő és újjáteremtő Szentháromság Isten. Nem kétséges, hogy ő maga indította és tartja fenn a keresztyén életet,⁵⁹¹ mely egyáltalán lehetővé teszi az arra vonatkozó értéstartapasztalás hermeneutikai körforgását, mint ahogy az is bizonyos, hogy ennek a körforgásnak az értelemadó és azt pályán tartó középpontja sem lehet más, csak az a Krisztus, *akire nézve* teremtettek mindennek.⁵⁹²

David Tracy⁵⁹³, a Chicagói Egyetem hermeneutikai iskolájának meghatározó alakja a keresztyén rendszeres teológia mozgásterének kettős fókuszáról beszél: az egyik az alapító Krisztus-esemény (*event*) az ezt közvetítő tradícióval és szimbólumokkal, a másik a mindenkori szituáció (*situation*). E teológia művelése pedig nem más, mint felváltani e két fókusz interpretálásának a személyes kockázatát, a kettő kölcsönös és korrelatív egymásra vonatkozhatóságának a reményében és szándékával.⁵⁹⁴ E két csomópont – noha egymásra vonatkoztatottságukban nyerik el értelmüket – mégsem egyenrangúak: az esemény határozza meg és alakítja a szituáció problémafelvetését:

„Számomra a keresztyén rendszeres teológia kulcsa, hogy hogyan módosul a *szituációban* felmerülő kérdés és felelet az *esemény* nagyszerű, mintaértékű, a valóságot felfedő és átalakító hatalma hatására.”⁵⁹⁵

Ha Gadamer olvasatában Arisztotelész hasonlata „azt érzékelteti, hogy a tapasztalat elv nélküli általánossága (a tapasztalatok halmozódása) hogyan vezet mégis az *ἀρχή* (parancs, elv) egységéhez”,⁵⁹⁶ akkor a keresztyén hittapasztalat hermeneutikájában ez az *ἀρχή* Krisztusban adott – Kol 1,18: ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. Mindazáltal az előzőhöz viszonyítva két döntő különbséggel: a görög bölcsesség *ἀρχή*ja egy *elvben* realizálódik – az evangélium bolondsága *személyi* valóságban; az előző szükségképpen folyamatosan korigálja és meghaladja önmagát – az utóbbi maga a beteljesítő teljesség, mely a halál meggyőzése révén az eszkatológia ígérte az időben váltja valóra.

⁵⁹¹ Fil 1,6: „...aki elkezdte bennetek a jó munkát, elvégzi a Krisztus Jézus napjára.”

⁵⁹² Kol 1,16.

⁵⁹³ Vö. George A. Lindbeck: *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban*, 8.

⁵⁹⁴ Idézi Ammicht-Quinn: *Von Lissabon...* 260: “Christian systematic theology is a personal risk of interpretation of the event (including the tradition and symbols which mediate it) and the risk of an interpretation of the situation. Ordinarily, both risks of interpretation will be guided by the belief that the theologian must correlate these two interpretations or collapse it into rough coherence. More exactly, the systematic theologian articulates mutual critical correlations between the interpretation of the situation and the interpretation of the event. The structure of systematic theology is the structure of a personal, risk-ridden response of participatory and critical interpretations of both situation and event.”

⁵⁹⁵ Uo.

⁵⁹⁶ Gadamer: i. m., 247.

*A gyakorlati teodicea fő szempontja annak az egységes bibliai emberképnek a komolyan vétele, melyben nem szakad ketté test és lélek, az ismeret és az akarat, a tett és a szó, hanem a szív – lélek – elme – erő teljessége – a maga egzisztenciális és csak a személy Teremtőjében megalapozott transzcendenciája folytán – nem elégszik meg kevessebbel, mint a saját teljessége mértékét kielégítő teljességgel. Ez a teljesség jóllehet nyilvánvalóan magába foglal intellektuális, érzelmi, akarati és cselekvési módzatokban értelmezhető motívumokat, több mint ezek egyike vagy másika, sőt mérhetetlenül felülhaladja azok „matematikai összegét” is. „Az ember, mint lehetőségeinek összege, mindig is egy Istenre vonatkoztatódó utalás, akiben ez az összesség létezik.”⁵⁹⁷ Az ember, mint *persona ineffabile* számára tehát a „vele szemben levő – őt kiegészítő” nem lehet kevesebb, mint a maga áthatolhatatlan rejtettségében megmaradó, ugyanakkor epifániájának szikrázó világosságában megmutatkozó Másik: a Szentháromság Isten. Az ő megismerése a Biblia szerinti יהוה – egyesülésben való megértés – fogalmának értelmében teljességgel *cognitio Dei experimentalis*, miközben ez az ismeret megkülönbözteti magát mind a Közbenjárót kiiktatni kívánó misztika különböző vadhajtásaitól, mind pedig a tapasztalat-értelmezés fent vázolt Schleiermacher-i, posztmodern illetve általános filozófiai sajátosságaitól.*

Az embernek, mint mozgásban, fejlődésben, önmaga szüntelen meghaladásának vagy „alulmúlásának” áramlásában élő lénynek ezt az alapvető lezáratlanságát, világra való nyitottságát főleg Wolfhart Pannenberg antropológiai alapvetése nyomán Isten iránti nyitottságként írja le és értelmezi a kortárs teológia.⁵⁹⁸ Ugyanez a szerző a teológiát érintő általános tudományelméleti fejtegetéseiben azt hangsúlyozza, hogy az *életgyakorlat* (Lebenspraxis) nem csupán egy teológiai diszciplínát, a gyakorlati teológiát érinti közelebről, hanem a teológia egészét: az tehát nem lehet más, mint teljes egészében gyakorlati tudomány.⁵⁹⁹ Ez az antropológiai alapszemlélet valamint a teológia, mint tudomány és az életgyakorlat szoros összekapcsolása ugyanazon gondolkodó szemléle-

⁵⁹⁷ Egyed Péter: i. m., 30.

⁵⁹⁸ Vö. W. Pannenberg: *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Magyarul: *Mi az ember? Korunk antropológiája a teológia nyelvén*, 43.: Az ember „sem a természetben, sem a társadalomban nem lel rá az élete számára végsőig kötelező normára, s nem találja sehol azt a kétségtelen végső célt, melynek élete minden döntését alárendelnie kellene. Rendeltetésére irányuló kérdései nem engedik, hogy átmeneti válaszokkal nyugtassa meg magát: azok mindegyre továbbúzik. Ez a végtelenbe irányulás túlmutat mindenben, ami a világban eléje kerül, s az Isten felé tájolja. A világra való nyitottság ezért csirájában Isten iránti nyitottság. Az ember, mint ember nem más, mint ez a világon keresztül Isten felé tartó mozgás. E mozgásban van úton rendeltetéséhez, az Istennel való közösséghez. S midőn élete Isten felé halad, már magában e mozgásban megvalósul e végtelen rendeltetése, föltéve, hogy nem szakítja meg mozgását, s nem cövekel le útközben.”

tében korántsem lehet a véletlen műve: az elsőnek szükségszerű meghosszabbítása az utóbbi. Annak felismeréséről tanúskodik ugyanis, hogy a gyakorlatot, mint *igazságkritériumot* nem lehet mellőzni akkor, ha az igazság a megelégedni vágyó végtelen nyitottságra, az emberre vonatkozik, illetve arra a reménységre, mely megelégheti e vágyakozást. A tapasztalatra – pontosabban: Isten szabadításának a megtapasztalására – való hivatkozásnak a spekulatív teológiával szembeni különbsége tehát abban rejlik, hogy „az Istenről való teológiai beszédnek az Isten után kérdező emberre vonatkoztatása itt első alkalommal a teológia fogalmának részévé lett.”⁶⁰⁰ Ha az ember *mysterium ineffabile*, a kimondhatatlanságnak ezen a személyi szintjén – kétezer év keresztyén tapasztalata igazolja – megtörténik a kiengesztelődés, a megbékélés. Az evangélium a visszanyert egység világára néz, az Isten Országára, melynek polgárai, ha kell, halálig menően képesek magukra venni, megszenvedni és elhordozni, tehát a lehető legradikálisabban felmutatni, meghaladva felmutatni, ugyanennek a világnak a szakadozottságát. Az ember személyi titkának ezen a szintjén részesül a megbékélésben, hogy a megbékéltség ereje úgy hassa át e személy-lét különböző részeit, hogy azoknak a szintjén – az értelemben, a lelkiállapotban (mint létérzékelésben), a döntésben, a cselekvésben – egyre kevésbé lehessen szó bármiféle kiegyezésről, kompromisszumról. A „pneumatológiai teodicea” nem tesz mást, mint realizálja – és ezzel a világ számára hozzáférhetővé teszi – a krisztológiát: Istennek a Krisztusban adott „önigazolását”.

De hogyan is történik az embernek, mint hiány-lénynek a teodicea-krízist is meghaladó megelégitettsége akkor, amikor a maga Teljességére rátalál?

III. 3. A Krisztusban nyert megbékéltség világnézeti implikációi

A gyakorlati teodicea tehát nem Isten elméleti igazolásának a lehetőségét kutatja, hanem mindenekelőtt azt kérdezi, hogy Isten, ember és a rossz ütközésének drámai történeteiben hogyan lehetséges a hitnek, mint az embertársra, a világra és Istenre való reményteljes nyitottságnak a fönntartása? Mi a módja annak, hogy a szilánkjaira hullott világgal való naponkénti szembesülésben mégiscsak fölfakadjon egy olyan ősegységnek a gyógyító forrása, mely elhordozhatóvá teszi a szétszakítottságot az azzal való olcsó (vagy drága, vagy egyáltalán bármilyen) kompromisszumkötés nélkül? Hogyan lehetséges a szenvedés szorításában is a valós szabadság (értsd: szabadítottság) ajándékba ka-

⁵⁹⁹ W. Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Idézi: Regina Ammicht-Quinn: i. m., 258.: „Die Aufgabe ... die Theologie als ganzes als praktische Wissenschaft zu verstehen.”

⁶⁰⁰ I. m., 260.

pott helyzetében készen lenni a megbocsátásra és a kegyelem ajándékának, a kommunióknak a gyakorlására – a *homo incurvatus in se* állapotának pusztító és önpusztító, mert szeretetre képtelen fenyegetésével szemben?

III. 3.1. A véges teremtés elfogadásának nehézségei

Dosztojevszkij regényében Iván Karamazov háborzongató tárgyilagossággal meséli el Aljosának, annak az alig nyolcéves gyermeknek a halálát, akit, mert az véletlenül megsebezte az egyik kopó lábát, a tábornok vadászkutyáival darabokra marcangoltat, mégpedig a tehetetlen édesanya szeme láttára. Iván lehetetlennek tartja, hogy ez az égbekiáltó iszonyat valaha is bármilyen kiengesztelést nyerjen: sem az utolsó ítélet igazságszolgáltatása nem képes erre – „mit nekem a bosszúállás, mit nekem a hóhérok pokolra vetése, mit tehet itt jóvá a pokol, ha azokat már megkínózták?”⁶⁰¹ –, sem pedig az egyetemes megbocsátás nagyszabású víziója, amikor az áldozat átöleli a hóhért, és az irgalom végső diadalát ünnepeelve felharsan a feltámadottak magasztalása: Igazságos vagy Te, Urunk!⁶⁰² Bármelyik úton is próbálkozzunk, a harmónia világába való belépés árát Iván szemében elérhetetlenül magas summában állapították meg. Ugyanígy elutasítja a harmadik lehetőséget, a krisztológiai teodicea válaszát is,⁶⁰³ azt a gondolatot, hogy az *egyetlen ártatlan*, aki elszenvedti a világ minden bántását és hordozza minden bűnök terhét, éppen ennek alapján teljes joggal hirdeti meg és gyakorolja majd a visszavonhatatlan és egyetemes irgalom végső hatalmi tettét, megnyitva ezzel a *harmónia országának* kapuját. Iván számára egy olyan világban, melyben ártatlanokat kínoznak, az egyetlen tisztességes magatartás *mindenféle* harmónia- és kiegyenlítődség-gondolatnak a radikális elutasítása. Az értelmetlen szenvedés, az ártatlanok kínja *a világ-egész értelmét* teszi kérdéssé. Albert Camus *Pestis* c. regényében a fia haláltusáját végignéző apa kijelenti a papnak: „Vonakodni fogok attól halálomig, hogy szeressem a teremtést, amelyben gyermekek kínoztatnak.”

⁶⁰¹ F. M. Dosztojevszkij: *A Karamazov testvérek*, 314sk.

⁶⁰² Uo.: „Ne merészeljen megbocsátani neki! Ha akar, ám bocsásson meg a maga nevében, ám bocsássa meg a hóhérnak a saját mérhetetlen anyai szenvedését; de szétmarcangolt gyermekének szenvedését nincsen joga megbocsátani, és ne merje megbocsátani a hóhérnak, még hogyha a gyermek maga meg is bocsátaná neki!”

⁶⁰³ Uo.: „Bátyám – folytatta váratlanul megvillanó szemmel Aljosa –, az imént azt mondtad: van a kerek világon olyan lény, aki tudna, akinek volna joga megbocsátani? Hát van ilyen lény, és ő mindent, mindenkinek és *mindenért* meg tud bocsátani, mert ő maga feláldozta ártatlan véréért mindenkiért és mindenért. Megfeledekeztl róla, pedig őrajta alapszik az az épület, és öneki fogják kiáltani: ‘Igazságos vagy Te, Urunk, mert megmutattad a Te útjaidat!’ – Á, ez az ‘egyetlen ártatlan’ és az ő vére! Nem, nem feledektem meg róla, sőt egész idő alatt azon csodálkoztam, hogy ilyen sokáig nem hozakodsz elő velem, mert a magadfajta legelőbb is őt szokták előrántani a vitákban.”

Iván nem lát más megoldást, mint kijelenteni:

„Nem akarok harmóniát, az emberiség iránti szeretetből nem akarom. Inkább akarok itt maradni – megbosszulatlan szenvedésekkel. Inkább megmaradok megbosszulatlan szenvedésem és csillapítatlan háborgásom mellett, *még akkor is, ha nincs igazam*. Meg aztán túl drágára, egyáltalán nem a mi zsebünkhöz szabták a harmónia árát, nem tudunk mi olyan nagy belépődíjat fizetni. Ezért hát a magam belépőjegyét sietek visszaadni. Mert ha becsületes ember vagyok, akkor kötelességem visszaadni minél hamarabb. Meg is teszem. Nem az Istent nem fogadom én el, Aljosa, csak a belépőjegyet adom vissza neki teljes tisztelettel.”⁶⁰⁴

A gyakorlati teodicea kérdésfeltevésének gyökeréig vezetnek ezek a sorok. Úgy tűnik, valós alternatívák tárulnak föl, de a megnyíló folyosókon alig iramodik meg a lélek, máris falba ütközik. Koppan, elhallgat, majd ismét, és ugyanúgy előlről. A vak is látja, milyen rafinált csapdába került. Nincs sem fő-, sem oldal, sem hátsó-, sem vészkijárat. Egyedül fölfelé.⁶⁰⁵ Mert miről is van szó?

A belépőjegy visszaadásáról. De miféle belépőjegyről beszél Iván?⁶⁰⁶ Arról, amelylyel a Harmónia Országának kapuján, a Nagy Kiegyenlítődes Birodalmába lehet bejutni. Paradox módon azonban ezt a jegyet sohasem adják önmagában: benne foglaltatik nem csupán a harmónia lehetőségének az elfogadása, hanem egyáltalán *a teremtésnek, mint olyannak*, vagy másképp: a valóságnak, *a teremtésnek*, mint konkrét adottságok összességének az elfogadása is. Nem lehetséges, hogy az ember megtagadja a harmónia elfogadásának lehetőségét, ugyanakkor pedig megmarad a teremtettségben; a jegy nem szakítható ketté.

A föld iránti hűségre (Nietzsche) hivatkozva feladni a harmónia lehetőségét annyi, mint egyfajta metafizikai sértettség páncéljába zárkózni és így elszakadni éppen attól a

⁶⁰⁴ Uo.

⁶⁰⁵ Vö. E. Ionesco: *Jacques, avagy a behódolás* c. drámájában a „fölfelé” metafora jelölte út járhatóságának/járhatatlanságának problémáját.

⁶⁰⁶ Vö. Dorothea Sölle értelmezésével. *Leiden*, 215: “Ist die Gesamtlösung und die vollständige Leidtaufhebung nicht verwirklichbar, so entsteht die Art von Rebellion, gegen die sich Ivan wehrt, weil man in ihr, wie Dostojewski sehr scharf sieht, *nicht leben kann*. Die Konsequenz wäre der Selbstmord, und oft ist Iwans Bild von der zurückgegebenen Eintrittskarte, das zunächst Strenggenommen, *die Ablehnung der Teilhabe an der ewigen Seligkeit*, an der himmlischen Harmonie meint, verstanden worden als eine Zurückweisung der *Bedingungen überhaupt, unter denen das Leben hier stattfindet*. In dieser Konsequenz verstanden, verklagt die Geste Iwans nicht nur das ungerechte Leiden, sondern um seinetwillen *das Leben selber*. Dass Iwan in dem Fragment gebliebenen Roman an Gehirnentzündung erkrankt, deutet diese totale Negation an, schärfer als ein vollzogener Selbstmord es vermöchte.” (kiemelések tőlem – V.S.B.)

földtől, melynek nyomorúsága a harmónia feladására indított. A harmónia-jegy visszaadása a világ-jegy visszaadását is jelenti. Az Egész-jegy visszaszolgáltatását.

Lázadás, mondja Aljosa, ez maga a lázadás. Metafizikai lázadás, pontosít Camus, és menten szabatos definíciót nyújt a fogalomról:

„A metafizikai lázadás az a lendület, mellyel az ember saját léthelyzetével és az egész teremttel szembefeszül. Metafizikai mondjuk, mert kérdésessé teszi az ember és a teremtés célját. A rabszolga tiltakozik a reá vonatkozó adottságon belüli sorsa miatt; a metafizikai lázadó sorsa miatt, melyet emberként hordoz... A metafizikai lázadó a teremtés miatti frusztráltságtól szenved.”⁶⁰⁷

A gyakorlati teodicea azt kérdezi: hogyan lehetséges a teremtés miatti frusztráltság legyőzése, az Egész elfogadása, az Egésszel való megbékélés, hisz csak ezen belül gondolható el a szenvedéssel való kompromisszum nélküli kiengesztelődés is.

A metafizikai lázadás úgy kíván megszabadulni ettől a frusztráltságtól, hogy az elfogadhatatlannak minősített világszerkezet mókuskerekéből való kilépést tűzi ki célul. Viszont a kilépés valamennyi elképzelt lehetősége teljességgel illuzórikus marad;⁶⁰⁸ aki úgy dönt, hogy megmarad megbosszultatlan szenvedéseinek és csillapítatlan háborgásainak bugyraiban, ezzel távolról sem a kilépés dédelgetett gesztusát váltja valóra. Ellenben bizonyos, hogy ezzel saját létforrásaitól szakítja el magát, és nem tesz mást, mint hogy ezeket a forrásokat prédául adja a parazitáknak, kórokozóknak, dögevőknek, melyek a világ abszurditásának a gondolatában párzanak, szaporodnak, majd jussukat követelik. Maga is káosszá lesz, pokolfészekké, akiben a sötétség újabb erői generálódnak, és akiből halálos lángok csapnak elő; pontosan olyan káosszá lesz, ami ellen, és aminek a világban való megléte miatt maga is fellázadt. A „világ iránti szeretetből” a világ állapotát vállalhatatlannak nyilvánítani, és emiatt a lázadás örvényébe lépni annyi, mint kijelenteni: a világ olyan, hogy nem szerethető, mégpedig nem akcidentálisan, hanem lényege szerint olyan. A világ iránti szeretet ezen formája így jut el a világ elvi szerethe-tőségének a radikális felfüggesztéséig. A kör bezárult.

⁶⁰⁷ A. Camus: *L'homme révolté*. Gallimard, 1951, 41: „...le révolté métaphysique se déclare frustré par la création. Pour l'un et l'autre, il ne s'agit pas seulement d'une négation pure et simple. Dans les deux cas, en effet, nous trouvons un jugement de valeur au nom duquel le révolté refuse son approbation à la condition qui est la sienne.”

⁶⁰⁸ Még az öngyilkosság sem lehet az, noha ez a végzetes lépés a szabadságot, mint a világ uralhatóságának és a kilépés lehetőségének a látszatát a legerőteljesebben és a legmegtévesztőbb módon képes felmutatni. Ezért állíthatja Camus: *Le mythe de Sisyphe*. Gallimard, 1942, 17: “Il n'y a qu'un problème

Hogyan lehetséges hát az Egész elfogadása, ha egyszer a csupán elvi szintű kiegyenlítődést, de nem kiengesztelődést biztosító *harmonia praestabilia* optimizmusa fölött rég eljárt az idő? Vagy másképp: *mi a szellemi feltétele annak, hogy az ember ne kényszerüljön a belépőjegy visszaadására, ellenkezőleg, mondjon igent a valóságra, de a gonosszal való bárminemű cinkosság nélkül?*

Iván nem gondolja végig saját rezignált megkülönböztetésének a horderejét, melyet a valóság-egész és annak alapszerkezetéért felelős Isten, a világ és a Világ Ura között tesz. „Nem az Istent nem fogadom én el, csak a belépőjegyet adom vissza neki teljes tisztelettel.” Egyrészt: aki az Egészre vonatkozó, magát a létezést lehetővé tevő belépőjegyet visszautasítja, nem tehet mást azzal sem, aki e jegyet adja: a metafizikai lázadás voltaképpen címzettje a teremtett világon keresztül maga a Teremtő. Másrészt: a jegy és ezzel együtt Ajándékozójának elfogadása, úgy tűnik, az ártatlanul szenvedők sikolyának elnémítása, illetve az azzal szembeni süketség árán valósulhat meg csupán.

Hogyan lehetséges hát a lehetetlen: a tiszta hallás megőrzése, sőt végtelen kifinomítása, mintha minden panaszt, sóhajt és nyögést kozmikus hangfalakon kierősítve hallana az ember – miközben alázattal elfogadja a belépőjegyet, és hálásan odaül a Rendező lábaihoz, csodálattal reá függesztve tekintetét, lesve minden utasítását, szereplőinek szánt legkisebb intését, mely egyetlen dologra szólít fel és tesz képessé ugyanakkor: a szenvedők szükségének haladéktalan enyhítésére? *A lehetetlen az Isten Igéjének diakrízisén, világosságot és sötétséget elválasztó hatalmán keresztül valósulhat meg.*⁶⁰⁹

III. 3.2. A világnak a látás- illetve a hallás szerinti percepciója

Ha az ember közvetlenül, mintegy Istent kiiktatva kapcsolódik és viszonyul a világhoz, vagy ha Istent akarja megérteni a világból és nem a világot Istenből (ez esetben ugyanis a faktikus világ minősége jelenik meg Isten minőségeként), akkor a világ számára a végső és totális valóságot jelenti. Ehhez a valósághoz csak mint olyan egészhez képes viszonyulni, mely egésznek az érzékelésében elkülöníthetetlenül egymásba folyik mindaz, amit ő jónak vagy rossznak, felemelőnek vagy lesújtónak, aljasnak vagy ragyogó erényesnek, fojtogatónak vagy felszabadítónak, gyilkosnak vagy életre vivőnek, világoosságnak vagy sötétnek, egyszóval: szentségesnek vagy bűnösnek érzékel. Számára a

philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie.“

⁶⁰⁹ 1Kor 12, 10 lelkek megkülönböztetése – διακρίσεις πνευμάτων, Zsid 5,14 a hitben nagykorúak érzékei jó és rossz megkülönböztetésére- πρὸς διακρίσιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ.

gonosz nem egyszerűen a teremtés sötét oldalaként jelenik meg, hanem alapvetően, mint világosság és sötétség elkülöníthetlensége, mint halálos szürkület. Helyzete kilátástalansága éppen abban a tragikus dupla vagy semmi szituációban rejlik, melyben lehetetlen úgy megtagadnia a gonoszt, hogy ezzel a jót is el ne vetné, mint ahogy a jó elfogadása csak az egyszer s mindenkorra belekevert gonosszal együtt lehetséges. Ezért kell kifarolni a teremtésből – az erre való törekvés a voltaképpeni metafizikai lázadás –, mert ilyen körülmények között maga az élet, a létezés az, mely morálisan vállalhatatlan! Aki pedig mégis megteszi: szégyellje magát érte! Jób, e minden idők legnagyobb metafizikai lázadója ugyanezzel a kifarolással próbálkozik, amíg saját helyzetéből kívánja megérteni Istent, nem pedig Istenből helyzetét: saját létrejöttét, életbe szakadását, létbe vettetését kívánja meg nem törtéنتé tenni. „Vesszen el a nap, amelyen születtem, az éjszaka, mely tudta, hogy fiú fogant! ... Ne kerüljön az év napjai közé, ne számítsák bele a hónapok számába!”⁶¹⁰ A teremtés felfüggesztése, visszavonása látszik az egyetlen vészkijáratnak abból az „útvesztőből”⁶¹¹, melybe nem is annyira saját fizikai-lelki nyomorúsága, hanem – miután talio-igazsága csődöt mondott – Isten cselekvése alkotmányának az érthetlensége kergeti a szenvedőt.

A világot végső valóságként érzékelő ember képtelen eljutni arra a különbségtételre, hogy a teremtés a maga alapszerkezete, legmélyebb ontológiai valósága szerint jó, és „csupán” a faktikus, az emberi felelősségre visszavezetett gonoszságok mocska szennyezi be ezt az eredetileg makulátlan szövetet. A „látás” percepciója szerint még Isten teremtő munkájával számolva sem különülnek el a dolgok. Hisz kinek volna hozzá olyan mindeneket átvilágító röntgenszeme, mely az egyes emberen belül – aki évmilliók kozmikus és történelmi kavargását hurcolja sejtjeiben, aki ebben a szemléletben maga is élni akaró, önző gének forgószele csupán –, mintegy „empirikusan”, képes volna leválasztani az átítatott szövetben az „eredeti” patyolatot és a „másodlagos” fertőt? A „látás” egzisztenciális létmódja – ebben a logikában teljességgel érthető módon! – képtelen szabadulni attól az ösöszöntől, mely a Teremtőt a vádlottak padjára ülteti, és amelynek során a teremtést szükségképpen lakhatatlannak nyilvánítja. Ezért kell óvatosan kezelnünk azt a Heidegger-i gondolatot, és az ennek megfelelő szemléletet, mely látszólag bármennyire is törőlmetszett protestáns antropológiát idéz, mégis – a kegyelem dimenziója nélkül – éppen az marad el belőle, ami a reformátori perspektíva számára döntő: a „faktikus jelenvalólét”-et csak mint *eleve* bűnös létet képes felmutatni a maga fatalista

⁶¹⁰ Jób 3,3.6.

⁶¹¹ Jób 3,23.

meghaladhatatlanságában.⁶¹² A látás a világhoz való azonnali, a kegyelem közvetítését megkerülő kapcsolódás módja, mely képtelen a világ egységessé mosódó színeképek a felbontására. Ez a *közvetlen tapasztalat* útja.

A világhoz a „hallás percepciója”, szerint viszonyuló ember tud arról, hogy minden, amit Isten alkotott „igen jó”. A diakrízist végző Ige hallása – mely az összemosó világ-egység helyett megkülönbözteti a teremtésben mindazt, ami Isten keze nyomán jött létre, az igen jót, mindattól, ami ezt a jót megrontja – arra tanítja az embert, hogy ez az „igen jó” maga a létezés mindenkori alapállapota, a *status integritatis*, melyet nem von vissza, nem függeszt fel, és nem semmisít meg, még kevésbé helyettesít a bukott állapot, a *status corruptionis*. Abban, hogy a papi író mintegy kronológiai rendben előbb az elsőt mutatja be, majd a másodikat, a két állapotnak lényegi rendje, a בְּרֵאשִׁית-hez, az *in principio*hoz viszonyított elsődlegessége illetve másodlagossága jut kifejezésre. Az ember és a teremtés bukott állapota nem egyszerűen „leváltja” a tökéletest, hanem ellenkezőleg: a bűn, bármennyire át is itatná a teremtés egész szövetét, annak az elsődleges jóságához képest „epifenomén” marad!

„A *status integritatis* tehát nem ennyi meg ennyi ezer évvel ezelőtti mában keresendő, ami azt jelentené, hogy minden évszázaddal és minden évezreddel messzebb sodródnánk tőle. Istentől való rendeltetéseként magában hordja azt a mindenkori ember, tehát *egyformán közel van hozzá*, bármely nemzedékhez tartozzék is, és ugyanakkor *egyformán messze is esik tőle* minden ember, tekintet nélkül az idő múlására, mert nem ez a rendeltetése valósul meg az életében.”⁶¹³

Valóban, a *status integritatis* Istentől való rendeltetés.

„Mi, emberek Isten ‘utópiája vagyunk’”. Egy haszid magyarázó ezt írja: Minden teremtési nap után ezt olvashatjuk: Látá Isten, hogy jó. De az ember teremtésénél ez hiányzik. Azért – adja meg a választ –, mert az embert nyitott rendszernek teremtette, arra, hogy növekedjék és fejlődjék, azaz nem volt kész, mint a többi teremtés. Ez adja a bizonyosságot, hogy az emberlétnek értelme

⁶¹² Martin Heidegger: *Lét és idő*, 356: „A lelkiismerettel bírni akarás azt jelenti, hogy készen állunk felhívatni legsajátabb bűnös létünkre, mely a faktikus jelenvalólétet minden faktikus bűnössé válása *előtt* is, és bűneinek jóvátétele *után* is már mindenkor meghatározza. Ez az eleve adott és állandó bűnös-lét csak azután mutatkozik meg leplezetlenül a maga eleve-adottságában, ha ez utóbbit behelyezzük abba a lehetőségbe, amely a jelenvalólét számára teljesen *meghaladhatatlan*.”

⁶¹³ Dr. Victor János: *Dogmatika*, 52.

van. De ugyanakkor ez bennünket az elé a nyílt kérdés elé állít: Isten reménységét, melyet belénk helyezett, be tudjuk-e tölteni, és tudunk-e erre felelni?”⁶¹⁴

A teremtés jósága magába foglalja Isten csalódásának, megszorodásának visszavonhatatlan kockázatát, miközben e kockázat tragikus valóra válása után is töretlenül és továbbra is jelenti a „mindennek”, a létezés mindazon alapfeltételeinek az „igen jó” voltát, mely Istentől van, és amelyet az emberi bűn rontása támadhat, kikezdzhet, önmagát is az alkotás eredeti és szerves részének tüntetve föl, de amely rontás mindig csupán parazita-valóságként egzisztálhat.

Honnan tudjuk ezt? „Ilyen bizalmunk pedig a Krisztus által van Isten iránt”.⁶¹⁵ Az Isten iránti bizalom a teremtés „igen jó” voltának a fel nem függesztettsége iránti bizalom is egyben. Ez a bizalom Krisztus halálában és feltámadásában, mint a megváltás objektív eseményében gyökerezik, és mindazok tapasztalata közvetíti a mába, akik a Szentlélek munkája révén maguk is Krisztussal együtt megfeszítették a világnak és fel is támadtak övele.⁶¹⁶ Meghaltak a világ iránti szolgáló világszeretnek, hogy éljenek a világgyanakvástól és világggyűlölettől megszabadított olyan *agapéval* a világban és a világ javára, mellyel Isten úgy szerette azt, hogy megtartásra valónak találta, amikor egyszülött Fiát adta érette. *Istennek ebből az idők teljességében inkarnált, és a Szentlélek által jelenvalóvá tett szeretetéből*⁶¹⁷ lehet egyedül „visszakövetkeztetni” arra, hogy „Isten világosság, és nincs benne semmi sötétség”⁶¹⁸, valamint arra, hogy a teremtésre kimondott szerzői minősítés megbízható és visszavonhatatlan. „Aki tulajdon Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért odaadta, hogyne ajándékozna nekünk vele együtt mindent?”⁶¹⁹ A mindennek ebbe az ajándék-kötegebe az a hit is beletartozik, hogy a teremtés igen jó volta, a maga tulajdonképpeni ἀρχή-ja nem az emberi gonoszság által megkaparintható és könnyűszerrel vagy éppen démoni nekifeszüléssel eltorzítható entitás, hanem Istennek a világra nézve kijelentett örökkévaló akarata.

Annak a vallástörténeti felismerésnek, mely szerint Izrael népe előbb szerzett tapasztalatot a Szabadító Istenről (történeti felszabadulás-tapasztalat, mely megalapozza

⁶¹⁴ Dr. Szathmáry Sándor: *Eszkatológia*, 401.

⁶¹⁵ 2Kor 3,4.

⁶¹⁶ Gal 2, 20; Kol 3,1.

⁶¹⁷ Róm 5,5: ἡ δὲ ἐλπίς οὐ καταισχύνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν.

⁶¹⁸ 1Jn 1,5: Καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ’ αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.

⁶¹⁹ Róm 8, 32.

az egzisztenciális-közösségit és egyénit is), és azután kezdett el hinni a mindenség Teremtő Istenében, a „visszakövetkeztetés logikáját” illetően kérdésünk szempontjából is döntő jelentőségű. Gerhard von Rad a Genézis könyvére való hivatkozás mellett a teremtés-teológia másik forrását, Deutero-Ézsaiást is ugyanilyen vonatkozásban említi:

„Deutero Ézsaiás például a 42,5-ben vagy a 43,1-ben himnikus prédikációkban beszél arról a Jahvéról, ‘aki az eget teremtette’, ‘aki a te Teremtőd és a te alkotód’, hogy innen eljusson a központi szotériológiai állításhoz: ‘Ne félj, mert megváltottalak.’ Itt ugyanúgy, mint a 44,24b–28-ban, a teremtőre utaló kijelentés mellérendelt, némileg másodlagos szerepet játszik; a próféta igehirdetésében egy más cél szolgálatában áll, önállóan elő sem fordul: a Jahve hatalma, segítőkész jelenléte iránti bizalmat hivatott erősíteni.”⁶²⁰

Pál szintén ugyanazt a cselekvő Istent látja a megváltás és annak szubjektív elsajátítása mögött, mint aki a teremtésben is szólott. „Aki ezt mondta: ‘Sötétségből világosság ragyogjon fel’, ő gyűjtött világosságot szívünkben, hogy felragyogjon előttünk Isten dicsőségének ismerete a Krisztus arcán.”⁶²¹ *A személyiség legmélyebb bensejében gyűjtött világosság vet fényt a „kezdetben” szóló arcára, hogy azon az ő teremtésének a jósága feletti döntését visszavonhatatlannak mutassa.* Valóban: csak annak kegyelem a Teremtés, aki tudja, hogy a Kegyelem: teremtés.⁶²² A világhoz való viszonyunkban ez a *közvetett tapasztalás* útja.

A világnak ezt a hallás általi, közvetett, mert az Ige közvetítésén keresztül megvalósuló és a hitben előttünk járók példájában hozzánk érkező regisztrációját mindazoknak a férfiaknak és nőknek az egyéni és közösségi tapasztalata mutatja lehetségesnek, akik maguk is ajándékba kapták azt, hogy a legpokolibb szenvedés bugyraiban, a legkilátástalanabb sötétség óráiban ne Jób feleségének az *ultima ratio*ja szerint járjanak el – mely értelem mindazonáltal mélységes összefüggést fed fel: aki Istent megátkozza, az a teremtéssel is leszámol, és csak a halál marad, hogy elmerüljön benne –, hanem a hit differenciált érzékelést lehetővé tevő csodája révén képesek legyenek az egységes világ-szürkét, világ-sötétet, azt a vigasztalan homogenitást, melyet tükröz a világ, úgy színképeire bontani, hogy rés nyíljon a reménynek: az Istenbe vetett reménység a világra néző reménység is egyben. Christoph Blumhardt-tal együtt vallhatjuk:

⁶²⁰ Gerhard von Rad: *Theologie des Alten Testaments*, 149.

⁶²¹ 2Kor 4,6.

⁶²² Pierre Gisel: *La création*, 22: “Mais la création n’est une grâce que dans la mesure où, réciproquement, on ora su et compris que la grâce est création.”

„Ha fel kell adnom a reménységet egy emberre nézve, vagy az élet egy területére nézve, vagy a földre nézve, akkor Krisztus nem támadott fel. Te nem vagy a világ világossága, ha nekem a reménységet valahol fel kell adnom.”⁶²³

Azonban a világnak ez a metsző, mert ősválóságot és parazita-burjánzást elválasztani képes, a *diakrisziszt* gyakorló látása nemcsak hogy semmivel sem látja kisebbnek a gonosz létrontó erejét, hanem épp ellenkezőleg: ez képes igazán felmérni annak pusztítását, mert sejtése van arról, hogy mi lenne az az „igen jó” állapot, melynek rontására, szétdobálására tör.

A Krisztus-eseménynek és a mindenkori szituációnak a Szentlélek által megvalósuló „egyidejűsége”⁶²⁴ azonban nem csupán „visszafele” igazolja Isten teremtő munkáját, hanem előre tekintve az új teremtés reménységét is felfakasztja és megpecsételi az emberben. A „gazember isten” létrehoz valamit, de „csakis azért, hogy elpusztítsa”⁶²⁵ azt, ám a Kijelentés Egészen Más Istene a teremtés egészére vonatkozó megdicsőítés ígéretének az Ura: „A teremtett világ maga is meg fog szabadulni a romlandóság szolgaságából Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságára.”⁶²⁶

III. 3.3. A kétszintes teremtés misztériuma: a halálról

Nincs ma a *Credonak* egyetlen olyan hitcikkelye, melyet az egzisztencialista gyökéretű, nihilizmusba hajló kulturális létérzékelés radikálisabban megkérdőjelezne, mint az elsőt; Isten mindenhatósága, Atya-volta és az a gondolat, hogy ennek az empirikus világnak öbenne van az eredete, a teremtés jóságának és egyáltalán létjogosultságának, „morális tarthatóságának” implicit megvallását is jelenti. Nos, mindez együtt a hitvallás-sor leggyengébb láncszemének tűnik, amihez képest Krisztus istenfiúsága, mennybemenetele vagy éppen a holtak feltámadása legfeljebb másod- és harmadrangú akadémiai vitatéma csupán. Nincs a világon olyan filozófia, vallás, művészet, gazdasági program, hatalmi rend, mely bármilyen jó szándéka mellett is ennek a *létezés iránti gyanakvásnak, megmérgeződött létbizalomnak* a gyökeréig hatolhatna, és vele szembeállítható

⁶²³ Idézi Dr. Szathmáry Sándor: *Eszkatológia*, 405.

⁶²⁴ Soren Kierkegaard: *A keresztyén hit iskolája*, 81: „Aki nem egyidejű a Feltétlennel, annak számára az nem is létezik. Mivel pedig Krisztus a Feltétlen, könnyen belátható, hogy az ő vonatkozásában egyetlen állapot számít: az egyidejűség... Ami elmúlt, nem valóságos számomra, csak ami egyidejű, az valóságos – a számomra. Az valóságos a számomra, amivel egyidejűleg élsz. Ily módon pedig mindenki csak azzal a korrall lehet egyidejű, amelyikben él – és még valamivel, Krisztus földi életével, mert Krisztus földi élete, az üdvtörténet, egészen egyedülálló, kívül esik a történelmen.” Kierkegaard itt a lutheri megkülönböztetésre utal a hit pusztán „történeti” illetve „elsajátító” jellege között.

⁶²⁵ Kertész Imre: *Felszámolás* c. regényében egyik szereplő, B. nevezi így saját magát.

⁶²⁶ Róm 8,21.

volna. Ezzel szemben egyedül a szenvedő, meggyötört egyének és közösségek tanúságtétele állítható, akik nyitott szemmel járnak a világban (ha éppen nincsenek bilincsbe verve, vagy a rák, a lepra, az alultápláltság szorítása még megengedi), miközben – nem hősies szigorral, nem csak azért is daccal, hanem a Szentlélek-ajándékozta gyermeki derűvel – megvallják: „Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában, mennynek és földnek teremtőjében.”

De hogyan vállalható ez a *gyermeki* létmód a „halálba tartott” (Heidegger: *Sein zum Tode*) élet aritmiás lüktetésén belül? Ha igaz, hogy az emberi szorongás jelezte „semmi” az, „amely a jelenvaló létet *alapjában* meghatározza, s ez az alap maga a halálba való belevettségként van”⁶²⁷, akkor bizonyos semmi sem indokolatlanabb, mint a „derűt” emlegetni, „gyermeki” jelzője pedig nem lesz más, mint a „bugyuta”, jobb esetben a „naiv” eufemisztikus szinonimája. Lehet-e teljes szívvel igent mondani arra az emberi létezésre, melynek szövetébe kitéphetetlenül beleszövődnek a szenvedés szálai, és melyre szüntelenül a halál árnya vetül? E nélkül a létezés alapszerkezetére kimondott „igen, akarom” nélkül az ember sohasem lesz képes megbékélni a szenvedéssel, vagy akárcsak annak fenyegető és bármikor valóságba forduló lehetőségével, mint ahogyan magával a halandóságnak vagy a halálnak a tényével sem. Ezt az igent viszont a hívő ember csak akkor lenne képes teljes szívvel kimondani, ha megbizonyosodna afelől, hogy Isten „eredeti” akaratában valamiképpen helye van az emberi élet végességének, és az azzal együtt „természetes módon” adódó szenvedéseknek. De hát az élet Istene nem áll szemben a halállal? Ha viszont az életet átítatja a halál, akkor az azzal való szembenállás nem tagadja szükségképpen az életet is? Ha Isten akarja az életünket, *ezt* a fizikai elmúláshoz kötött és az attól át- meg átjárt életünket, akkor ez számunkra csak a halálunk akarásával együtt gondolható el. De akarhatja-e Isten, minden élet forrása, a meghaló – fizikai – halálát? Ki lehet-e jelenteni a Szentírás alapján, hogy Isten teremtett „igen jó” rendjének a halál is része? A leegyszerűsítő, rövidzárlatos gondolkodás kényszere a maga igenen és nemen tájékozódó logikai csiki-csukijával könnyen megkísért; a nemleges válasz szükségképpen vezet gnosztikus világlátáshoz, hisz azt jelentené, hogy ez az ember számára adott, földhöz és halálhoz kötött *egyetlen* evilági létezési mód tulajdonképpen Isten ellenére való, és a Teremtő csupán tolerálja a teremtést, de az semmiképpen sem az ő jó tetszésének vagy gyönyörűségének a tárgya. Ugyanakkor ahhoz a túl könnyen kimondott igenhez, mely a teremtést sokkal inkább egy *primus movens*hez vagy a deizmus istenéhez, semmint a Szentháromság Istenhez kapcsolja, óhatatlanul a

prédikátor rezignáltsága vagy a modernek cinizmusa tapad, mely az embert csakis a természeti létezés törvényei alá vetett fajok egyikének tekinti: „Az emberek sorsa olyan, mint az állatoké, egyforma a sorsuk: ahogyan meghal az egyik, ugyanúgy meghal a másik is, és egyfajta lélek van mindegyikben, nem különb az ember az állatnál.”⁶²⁸

A Szentírás viszont Isten, ember és a halál viszonyát illetően sokkal árnyaltabb képet mutat ennél.

III. 3.3.1. A halál problémája az Ószövetség terében

Az Ószövetség világának társadalmi és szociális körülményei között fokozott mértékben tapasztalhatta meg minden ember, szegény és gazdag, gyermek és felnőtt a halál fenyegetettségének kitett élet törékenységét. Ezzel a tapasztalattal a háttérben Izrael hitvilágában a lehető legerőteljesebb módon nyer kifejezést az a meggyőződés, hogy az élet, Istennek a születés és halál közötti idő-adománya az elgondolható legfőbb jó, amit tőle nyerhet az ember. De ez az élet sohasem pusztán biológiai automatizmus: ez annyiban „jó”, amennyiben betölti rendeltetését, és arra szolgál, hogy az élet „lényegét”, az egyénnek, illetve Izraelnek az ő Istenével való életközösségét hordozza.

Az 1Móz 2–3 keretében gondolkodva: az élet az Isten „leheletében” közvetített ajándék, amely fölött az ember sem valamilyen beletáplált természet, sem pedig akarata révén nem rendelkezhet: nem birtokolja önmagában, *automatikusan*, elveszíthetetlenül, csak ameddig Isten jó tetszése azt számára megadja. Az Úristennek a kiűzetés előtti utolsó mondata – „hogy ne nyújthassa ki kezét, és ne szakíthasson az élet fájáról is, hogy egyik és örökké éljen”⁶²⁹ – arra utal, hogy ez az „eredetileg” az embernek szánt „örökké élés” nem az erre való olyan beprogramozottság, mely mellőzi az ember szabadságban fogant személyes viszonyulását és annak következményeit, mintha ő maga semmi más nem volna, mint vég nélküli működésre beállított biológiai óra. Hanem „még ott is” feltételhez kötött: az élet fájáról való evés feltételéhez, ami nyilvánvalóan az élet Forrásával való, és a belőle táplálkozó töretlen életközösség szimbóluma. Az ember önmagában, önmagaként, saját lényege szerint „még ott is”: por.

Ilyen értelmezési teret nyit egyértelműen az 1Móz 2,7 is. A vers hagyományos fordítása – „Azután megformálta az Úristen az embert a földnek porából” – ugyan arra enged következtetni, mintha a „föld pora” csupán azt a nyersanyagot jelentené, amelyből

⁶²⁷ Martin Heidegger: *Lét és idő*, 358.

⁶²⁸ Préd 3,19.

⁶²⁹ 1Móz 3,22: héberül: וְחַי לְעֹלָם.

az ember elkészül; ezzel szemben a masszoréta szöveg és az azt követő LXX fordítás szabatosan így adható vissza: „Akkor megformálta az Úr Isten az embert: port a földből.”⁶³⁰ Itt tehát nem csupán az ember „nyersanyagáról” van szó, amit a teremtésben nyert lehetet révén végérvényesen meghaladott volna, úgy, hogy a por-testtel együtt immár a lehetetnek is szabados ura és birtokosa lenne, hanem por-létéről, mint az ő végző „ontológiai magváról”.

Figyelemre méltó továbbá, hogy a bűneset nem váltja ki közvetlenül az első emberpár fizikai életének a megszakadását, az „amely napon ejéndel arról, bizony meghalsz” figyelmeztetése nem következik be „azon a napon”. Amikor pedig az 1Móz 5,5 arról tudósít, hogy „Ádám teljes életkora kilencszázharminc év volt, amikor meghalt”, akkor az Írás (író, redaktor) nem tartja szükségesnek megjegyezni, hogy ez a halál az első bűn következménye lett volna, hogy íme: betelt az Úrnak a halál büntetését kilátásba helyező szava. A Szentírás sehol, a továbbiakban sem, a Genézis könyvétől a Mennyei Jelenésekig, egyetlen haláleset említésekor sem állítja összefüggésbe az elhalálozás tényét, a halandóságot tehát, a paradicsomi bűnessel, a *peccatum originale*; a *peccatum actuale*, az elkövetett bűn kiváltotta ítéletként bekövetkező halállal, a földi élet végének drasztikus „előrehozásával” viszont nagyon gyakran.⁶³¹ Izraelben az *idő előtti halál* számít szégyennek és büntetésnek.⁶³² Éli háza fölött így szól az ítélet: „...összetöröm erődöt és családod erejét, és nem lesz öregember a házában.”⁶³³

A fenti utalások egyértelművé teszik, hogy e szövegek nemcsak, hogy nem állítják, hogy az embernek „eredetileg” valamiféle elidegeníthetetlenül hozzá tartozó, birtokolt paradicsomi örökkévaló élete lett volna, hanem egyenesen cáfolják azt. Nem spekulálnak továbbá a „mi lett volna, ha” típusú kérdésekről; nem foglalkoznak azzal a gondolattal, hogy a bukás nélkül az első emberpárnak vajon vég nélküli élet jutott volna-e, amit Isten mintegy előzetes döntés alapján tartozásként, járandóságként szükségképpen folyósított volna nekik, vagy sem. Nem állítják, és nem is tagadják, hogy egyetemlegesen az ember bűne illetve mulandóságának ténye között közvetlen ok-okozati kapcsolat

⁶³⁰ Adorjáni Zoltán jegyzete In: Imre Lajos: *A szenvedés kérdése*, 18. אֲחִיהָ רָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה. אֱלֹהִים הָיָה וַיִּצְרֶה אֱלֹהִים הָיָה; καὶ ἐπλασει ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς.

⁶³¹ Vö. Jeruzsálem pusztulása, Anániás és Szafíra esete az ApCsel 5-ben stb.

⁶³² Vö. Eberhard Jüngel: *Tod*, 97: „Denn die von der Errettung aus dem Tode redenden Texte des Alten Testaments meinen niemals eine göttliche Bewahrung vor dem Sterben überhaupt, sondern eine Errettung aus konkreter Todesgefahr und also die Abwendung eines unzeitigen Todes ‘zur bösen Zeit’.”

⁶³³ 1Sám 2,31. Ugyanígyen értelemben Jer 17,11 a törvénytelenül gazdagságot gyűjtőkről: „Élete derekán itt kell hagynia.”

állna fenn (nem ilyen értelemben etiológiai az elbeszélés, ahogyan például az asszony férfibordából való teremtése az, mégpedig arra a – ritka – társadalmi gyakorlatra nézve, hogy a férfi elhagyja apját, anyját és ragaszkodik feleségéhez), hisz nem ez a teológiai intenció. Sokkal inkább úgy tűnik, hogy ezek az igerészek ugyanazt sugallják, amit Mózes búcsúbeszédében testamentumként ruház népére: „Bizonyásággal hívom ellenetek ma a mennyet és a földet, hogy az életet és a halált adtam elétek, az áldást és az átkot: válaszd azért az életet, hogy élhess mind te, mind a te magod. Hogy szeressed az Urat, a te Istenedet, és hogy hallgass az ő szavára, és ragaszkodjál hozzá...”⁶³⁴. Ahogyan itt Isten szeretete, a neki való engedelmség és a hozzá való ragaszkodás jelenti az életet, a halál pedig ennek ellenkezőjét (hisz nyilvánvalóan nem a halandóság vagy halhatatlanság között, hanem a véges, idői létezésen belüli élet, illetve halál megválasztásának a lehetőségéről van szó), ugyanúgy már a Genézis-szövegekben is az életnek és a halálnak szintén ezzel a mélyebb értelmű jelentéstöbblettel találkozunk, mely mérhetetlenül tágabb, mint az ember biológiai működőképességének vagy e képesség megszűnésének kérdése. Annak igazi tartalma az Isten-közösség, illetve ennek ellentéte, a tőle való elszakítottság, távolság állapota. A fenti igeszakasz folytatása tökéletesen kifejezi az 1Móz 2–3 teológiai alapállását is: „...mert ő a te életed és a te életednek hosszúsága.”⁶³⁵

A „természetes halálnak” az emberi végesség elleni bármely tiltakozást, „metafizikai lázadást” mellőző józan, sőt derűs tudomásul vétele különösképpen azoknak a hűségeseknek a példájában áll előttünk, akik érett gabonaként jó vénségben halnak meg, betelve az étellel. Az Úr szövetséges társaként kiválasztott Ábrahám nem vég nélküli földi életet nyer Istentől, hanem annak az ígéretnek a beteljesedését, hogy „békességgel térsz őseidhez, és késő vénségedben temetnek el”.⁶³⁶ Hasonlókat olvasunk Izsákról, Dávidról, Jóbról; utóbbi, Elifáz szavának megfelelően, Isten kitüntető szeretetét és áldását utódainak sokaságában valamint abban tapasztalhatja meg, hogy halálra érettként, kész-ként, érett korban térhet a sírba „ahogyan a kévéket idejében takarítják be”.⁶³⁷ Isten közelségének legnagyobb ajándéka az élet kibontakozásához és beteljesedéséhez szükséges

⁶³⁴ 5Móz 30,19.20.

⁶³⁵ A LXX, Luther, TOB, Újfordítás itt a קִי הוּא חַיִּים kifejezésben a הוּא-t vonatkozó névmással fordítja, melynek értelmében az Isten iránti szeretet, engedelmség és ragaszkodás magatartásának a következménye a hosszú élet („...mert így élhatsz, és így lakhatsz hosszú ideig azon a földön”). Károli ugyanezt Istenre vonatkozó személyes névmásként fordítja, nyelvtanilag teljes joggal, így az ő megoldása sokkal erőteljesebb, életesebb és teológiailag mélyebb. Gyakorlati a hasonló szerkezetek mind az Ó, mind az Újszövetségben, melyben a hitvalló Istent (Krisztust) valamely adományával azonosítja, pl. Zsolt 90,1 („Te voltál hajlékunk nemzedékről nemzedékre.”), Ef 2,14 („Ő a mi békességünk.”), Ez 44,28 („Én leszek az ő örökségük... én leszek az ő birtokuk.”) stb.

⁶³⁶ 1Móz 15,15. Vö. 1Móz 25,8. Izsákról ugyanaz: 1Móz 35,29. Dávidról szintén: 1Krón 29,28.

időnek, valamint annak a *békességnek* az adománya, amelyben, és amellyel az ember a maga születéshez, fejlődéshez és elmúláshoz kötött természeti egzisztenciáját elfogadja, miközben létezése egészét átfogó bizalommal vallja, akár a zsoltáros: „Életem ideje a te kezében van”.⁶³⁸

A környező kánaáni népek kultikus gyakorlatától eltérően, melyben mitikus nagyságként és önálló hatalomként rettegtek a halált, vagy pedig a későbbi, a hellenizált apokaliptikus zsidóságban elterjedt szemlélettel szemben, mely hajlamos volt a valóságos, tehát időhöz kötött életet gnosztikusan értelmezni és a bukás eredményezte, kényszer-adományaként felfogni, az Ószövetség egésze mellett az Isten mellett tesz hitet, aki szuverén Úr élet és halál fölött. Az ő kezéből jön élet és halál, hisz ő az, aki „öl és elevenít”.⁶³⁹ A földi élet végessége tehát nem egy korábbi kozmikus zavar nyomán minden előre kiömlő sorsszerűség, melyet Isten is tehetetlenül szemlél, vagy pedig – mint egy korábbi ítélete következményét – megadóan tudomásul vesz; a Szentírás szemléletében a földi élet – akár a halállal átszöve is – túl csodálatos és túl nagyszabású misztérium ahhoz, hogy két dolog: Isten tökéletes terve, illetve egy mindenestől negatív cselekvés, az Istennel szembeforduló emberi lázadás „koprodukcója”, közös „eredménye” lehetne. Az élet, mint az isteni tökélyt megrontó bukott anyagi és emberi „kavar” folyamánya? Ha van gnoszticizmus, hát ez az, a maga vegytiszta formájában. Nem ilyen értelemben vagyunk Isten σούεργος-ai! A bukás, ha kozmikus méreteket ölt is, akkor is az Isten jó rendjén belüli parazita-valóság, és az általa okozott rontás, mint negatív teremtés, semmiképpen sem állítható a teremtés helyébe.

Mіндеzen megfontolások biblikus megalapozottsága ellenére is makacsul visszatér az ellenirányú kérdés: nem ártalmatlanítjuk-e túlságosan ezzel a szemlélettel a fizikai halálnak és minden földi élet végességének a hátborzongató tényét? Vajon nem azért emeljük-e ki a Szentírás fent idézett részeit, mert ez az eljárás is az emberi létezés kontingenciájának meggyőzésére irányuló túlélési stratégia részeként már-már „teológiai tudatalattinkba” ivódott? Vajon nem azért, hogy elfogadhatóvá tegyük az elfogadhatatlant?

Hiszen sok helyen a Szentírás is, mint rettenetes valóságról beszél a halálról, melynek szorító kötelei körülveszik, törei megfogják az embert; árnyék az és homály, ólál-

⁶³⁷ Jób 5,25.26.

⁶³⁸ Zsolt 31,16.

⁶³⁹ 5Móz 32,39: „...nincs Isten rajtam kívül! Én adok halált s életet, összezúrok és gyógyítok”; 1Sám 2,6: „Az Úr öl és elevenít, Sírba visz és visszahoz.”

kodó félelemmel és rettentéssel; telhetetlen habzsoló, mely felkúszik ablakainkra, bejön palotáinkba, hogy kipusztítsa a gyermekeket az utakról, az ifjakat az utcákról; utolsó ellenség a halál, a tőle való félelem pedig képes egész életében rabságban tartani a halandót.⁶⁴⁰

Vajon az 1Móz 2,17-ben nem éppen a bukás esetén kilátásba helyezett átokként van először szó a biztos halálról (מָוֶת תְּמוּת)? A 3,19-ben pedig a porba való visszatérés nem ugyanennek az átoknak az egyik következménye?

De hát nem az tanítja Pál apostol is, hogy „...egy ember által jött be a világra a bűn, és a bűn által a halál”, vagy még élesebben: „a bűn zsoldja a halál”⁶⁴¹

Mindez igaz, mégis a következő megfontolások alapján arra a következtetésre jutotunk, hogy az előbbi, a halál ártalmatlanításának a gyanújával szemben saját magunk ellenőrzésére szánt kérdéssorra adandó biblikus válasz határozottan így hangzik: *nem*.

Izrael hitvilágának egyik legmarkánsabb sajátossága, hogy a halál minden félelmetessége ellenére sem válhatott – még mitikus formában sem – semmiféle önálló istenséggé, mint ahogyan például, e nép számára jól ismert módon, Egyiptomban a sakálfejű Anubisz uralta az alvilágot; a *Jahve ekhad*, az egy Úr hitvallása maga volt az, mely a szövetség hívó népe számára elvette a halál „fullánkját”. Rettenetessége ellenére is az által „szelídült” meg, hogy nem lehetett kétséges: az Egyiptomból, és nem utolsó sorban annak hitvilágából szabadító Úr, a mindenség Teremtője, a Seolnak is ura. Ezért könyöröghetett így a zsoldáros: „Ha a mennybe hágnak fel, ott vagy; ha a Seolba vetek ágyat, ott is jelen vagy”.⁶⁴² Az újszövetségi magatartás, az élet–halál megbotránkoztató viszonylagossá tételének az a nagyvonalú Isten-gyermeki szabadsága, melyben az emberi létezés célja – Isten dicsőítése – „akár életem, akár halálom által” is megvalósulhat, itt leli fel a maga írott gyökereit. Valóban: az Élet-közelség ártalmatlanná teszi a halált!

Az „amely napon... bizonytalannal meghalsz” kilátásba helyezett édeni ítélete már csak az idői meghatározás logikája szerint sem vonatkozhat másra, mint arra a *tulajdonképeni halálra*, amelyet a Szentírás a legsajátosabb értelemben ezen a kifejezésen ért: minden élet forrásával, az élet-Adóval való közösség megszakadására. Ádám és Éva valóban meghaltak „azon a napon”! Az őket kereső, megszólító és felruházó Isten kegyelmes feléjük fordulásából nyertek újra életet; de hát vétük előtt honnan lett volna életük, ha nem ugyanebből a forrásból?

⁶⁴⁰ Vö. Zsolt 18,5,6; 23,4; 55,5; Hab 2,5; Jer 9,21; 1Kor 15, 26 ; Zsid 2,15.

⁶⁴¹ Róm 5,12; 6,23.

⁶⁴² Zsolt 139,8; Károli.

Láttuk: Isten *port* teremt a földből. Valóban az abba való visszatérés parancsa a bűneset utáni átokbeszéd belülről hangzik el. De ne feledjük: gyerekszülésről is ugyanott van szó először! Tényleg azt jelentené ez, amit a teológia történetében végzetesnek bizonyuló Róm 5,12 melléfordítására⁶⁴³ épített ágostoni *peccatum originale* tanításának hatására ez a kontextus szinte mindmáig jelentett, hogy tudniillik minden élet átok alatt jön-e világra? *Le lehet-e akkor választani erről a gondolatról azt az abszurd következtetést, hogy maga a létezés: bűn?* Sajnálatos módon nem térhetünk ki itt a kérdéskör részletes tárgyalására, a következőket azonban le kell szögeznünk: 1. A szülés fájdalma, a tövist és bogáncsot termő föld, a munkával járó izzadságos vesződés: mind-mind a bűn kozmikus pervertáló erejét állítja örök figyelmeztetésként az ember elé (és nyilvánvalóan nem az ember biológiai életfunkcióira, vagy Linné táblázatába besorolható bizonyos növényfajok előállítására kíván ok-okozati összefüggésben felmutatható magyarázatot adni). Az Isten-kapcsolat totális kisugárzású valóság: pozitív, realizált formájában a növény-, állat-, embervilágra, éppúgy, mint a mindenség egészére kiható áldás; negatív, megtört mivoltában nem egyszerűen passzív üresség, hanem pusztító semmis: átok. 2. Az emberi létezés Istentől jövő alapstruktúráját – melybe a teremtményi végesség is beletartozik –, ma is éppoly „igen jó”-nak kell tartanunk, mint az a „a teremtés hajnalán” volt. Ezt a jó rendet alapjaiig képes veszélyeztetni az ember kozmikus kisugárzású bűne: felelőssége túlnő önmagán, és a végtelenbe nyúlik. Bűne mégis – amennyiben Isten teremtő és gondviselő jóságában hiszünk –: epifenomén. Az anyaméh gyümölcse pedig: jutalom.⁶⁴⁴

Mit jelent mégis a paradicsomi leírás? Olvasatunkban az *1Móz 2 az eszkatológiai, a teremtés végcélját is magába foglaló, nem pedig a történeti értelemben vett eredet dokumentuma*. Aki asszonytól született, az egy sem a paradicsomba teremtett, hogy aztán a földre bukjon alá, hanem a földre teremtett, hogy a paradicsomba emeltessék fel. Az „első teremtésben” a folyamatos kiűzetés-visszatalálás drámáját (hisz Isten is visszatalált Ádámhoz) az el nem ért Élet Fája közelébe kerülésre tett ígéret, és az általa keltett reménység hatja át, ez ígéret teljes megvalósulásáig: „Aki győz, annak enni adok az élet

⁶⁴³ „*In quo omnes peccaverunt*“ lásd a Róm 5,12 exegézist a következő kommentárookban: Otto Michel: *Der Brief an die Römer*; Anders Nygren: *Der Römerbrief*; E. Käsemann: *An die Römer*; Emil Brunner: *The Letter to the Romans*; Luther: *Lectures on Romans*; J. Leenhardt: *L'épître de Saint Paul aux Romains*; Althaus: *Der Brief an die Römer*; Schtuhlmacher: *Der Brief an die Römer*; Kálvin: *A Rómaiakhoz írt levél magyarázata*; Barth: *Der Römerbrief*.

⁶⁴⁴ Zsolt 127,3.

fájáról, amely az Isten paradicsomában van”.⁶⁴⁵ Itt fejeződik csak be a 1Móz 2 történetel!⁶⁴⁶

A Római levél fenti hivatkozásaiban (5,12; 6,23) az exegetikai elemzés⁶⁴⁷ világossá teszi, hogy Pál gondolatmenete távolról sem arra kíván válaszolni, hogy *miért* véges az emberi élet⁶⁴⁸; az általa használt halál-fogalom – egyszerűen szólva – nem testi, hanem lelki-egzisztenciális értelmű, ugyanúgy, ahogy a Genézis vagy a Deuteronomium (engedelmesség: élet, áldás; engedetlenség: halál, átok) idézett helyein: Az Istentől való elszakadást és *azt a totális bűn-rontást fejezi ki, melyet egyetlen analógia képes csak kifejezni, és ez „a halál”*. A testi halál ezekben a szövegekben ennek a spirituális értelemben vett totális halálnak a szimbólumává lesz, mely hatalmába kerítheti az embert, akkor is, ha él, és amelynek rontását éppúgy megtapasztalhatták az Ószövetség tusako-

⁶⁴⁵ Jel 2,7.

⁶⁴⁶ Vö. Victor János: *Dogmatika*, 52: „Természeténél fogva ‘halhatatlan’ emberi lélek, amelyre tehát állana a ‘non posse mori’ tétele, az Igétől idegen gondolat. Sajátos mivoltánál fogva Istennek egyetlen teremtménye, az ember lelki mivolta sem bír olyan étellel, amelyet el ne veszíthetne. Az embernek is, testi-lelki mivoltában egyaránt, addig és annyiban van élete, amennyiben és amennyire Isten élte. Az ember-teremtés történetében ezt az a jelképes mozzanat fejezi ki, hogy az Istentől teremtett ember környezetében ott állott az ‘élet fája’, amelyről az ember táplálkozhatott (1Móz 2, 9).”

⁶⁴⁷ Peter Schultmacher: *Der Brief an die Römer*; az 5,12 magyarázatában: Pál halál-fogalma a bűn következményeként az Élet Istenétől, az örök élettől való elszakadást jelenti... Amilyen egyértelműen szól itt Pál a bűn és halál kikerülhetetlenségéről, éppoly kevésbé szól az eredendő bűnről, vagy az „örökölt halálról”.

Továbbá Franz J. Leenhardt: Franz J. Leenhardt: *L'épître de Saint Paul aux Romains*; az 5,12 magyarázatában: Ádám és Krisztus párhuzamos, antitetikus valóságot jelölnek; Pál nem kívánja itt spekulatív módon sem a bűn, sem a halál eredetét magyarázni. ...Nagy hiba volna szó szerint érteni, az apostol nem kívánja sem leírni, sem megmagyarázni azt, ami történt, sem azt, hogyan történt: más, mélyebb célja van: nem azt kell megérteni, hogy történetileg mi volt, hanem, hogy spirituálisan mi van: mi az az új lét-tér, melyet Krisztus számunkra megnyitott. Az előbbi csak az utóbbi szemléletesebb kifejezésének eszköze. A Krisztuson kívüli ember alaphelyzetéről beszél azért, hogy megértsük a Krisztusban létező alaphelyzetét.

Otto Michel pedig arra hívja fel a figyelmet (*Der Brief an die Römer* – 5,12), hogy a régi zsinagóga zsidósága nyitva hagyta azt a kérdést, hogy meghalhat-e valaki egyéni vétek nélkül is; nyilvánvalóan Pál nem ezt a dilemmát kívánja eldönteni, hisz a szöveg nem megy túl az 1Móz 3 nyersanyagként, a teológiai üzenet céljából történő felhasználásán.

⁶⁴⁸ Érdekes „habozást” érhetünk tetten ezzel kapcsolatban Kiss Jenő „halál” szócikkében: „Azt, hogy a halál a bűneset által jött be a világba, a Szentírás világosan tanítja (Róm 5,12–21), s az is bizonyos, hogy itt a ‘porrá leszel’-re (1Móz3,19) történik utalás. Tekintettel azonban arra, hogy az 1Móz 3,19-ben nincs szó halálról, mert itt a halál nem a testi megsemmisülés, hanem az Istentől való elszakadás és a közösség megtörése (1Móz 2,17), ezért a büntetés nem a halál ténye, hanem a halál tudata és az embernek a halál hatalmával szembeni kiszolgáltatottsága.” (*Bibliai fogalmi szókönyv*. Szerk. Kozma Zsolt, 131.) Három mozzanatra figyelhetünk fel: *először* az állításra, hogy a halál a bűneset által jött be a világba – nyilvánvalóan a fizikai halált, a „halál tényét” értve alatta. *Másodszor* ennek mintegy a visszavonására, legalábbis enyhítésére az 1Móz 3,19 pontosító magyarázatával, hogy ott mégsem a testi megsemmisülésről van szó; *harmadszor* pedig ennek a két ellentétes álláspontnak az áthidalási kísérletére, miszerint a „halál ténye” mégiscsak a bűn következményeként jött a világba, de ez nem számít büntetésnek, csak a „halál tudata” és a halálnak való „kiszolgáltatottság”. Ez utóbbi kiegyenlítési kísérlet azonban – mely egyszersmind közvetíteni kíván a hagyományos és azon újabb teológiai alapállás között, mely szerint az ember végeessége Isten teremtő akaratában gyökerezik –, minden exegetikai-bibliai alapot nélkülöz, ezért tarthatatlannak véljük.

dói, mit az Újszövetség hívei, akiknek cselekedetei nem voltak teljesek.⁶⁴⁹ A Róm 6,23-ból is nyilvánvaló ez: az a halál-fogalom, mely a bűn zsoldjaként nehezedik az emberre, egyértelműen az örök halálra vonatkozik, éppen úgy, ahogyan a Jézus Krisztusban nyert kegyelmi ajándék – amellyel szembeállítja az apostol – szintén az örök életet jelenti.

Az apostol *halál-analógiája*, melynek rendjén *pars pro toto* alapon totálist a részle-gessel, a lelkit a testi halállal kívánta fölmutatni, a keresztyénség viharos századaiban *halál-ontológiává* torzult.

A bűneset olyan kronologikus – történeti – pszichologizáló felfogása,⁶⁵⁰ mely sze-rint abból ok-okozati szükségszerűség folytán következik a szenvedés és halál, ami vi-szont „előzőleg” nem volt,⁶⁵¹ olyannyira zavarossá teszi a *létezés egészéhez* és így szük-ségképpen az Istenhez, tehát *a Léthez* mint a létezés forrásához való viszonyunkat is, hogy az ember képtelen teljes lényével igent mondani az adott, a valós egzisztenciára, ami pedig minden keresztyén hitben értelmezett gyakorlati teodicea – Isten öngazolása a Szentlélek munkája által, mely képessé tesz arra, hogy mindenre legyen erők a Krisz-tusban – alapvető feltétele. Ezért a teológiai diskurzusban felülvizsgálandónak véljük az ilyen és hasonló kijelentéseket:

„Közvetlenül a teremtés után még nem volt szenvedő lény, s a bűneset előtt sem volt szenvedés és halál. Az ember a bűn által ismerte meg ezeket, és pedig a bűn következményeként: ‘...amely napon ejéndel arról, bizony meghalsz’ – szólt az ítélet, és Byron *Káin* című drámája szerint felhangzik az első, borza-lommal telt kiáltás: ‘Halál van a világon!’”

Ugyanez a szerző viszont kijelenti:

„...a szenvedés nem mellékes, és nem csak kísérő vagy esetleges jelenség az ember életében, hanem annyira *hozzátartozik magához az élethez*, hogy a teljes

⁶⁴⁹ Zsolt 88,4.16: „Életem a Seolig jutott... Nyomorult és holteleven vagyok ifjúságomtól kezdve”; Jel 3,1: „Az a neved, hogy élsz, és halott vagy.” Vö. a 643. jegyzetben E. Jünger megállapításával: a halálból való megszabadítás kérdése az Ószövetségben soha sem vonatkozott az illető halandóságának a felfüggesztésére. Hanem mindig egy konkrét vészhelyzetből, tehát egy idő előtti „rossz haláltól” való megszabadításra.

⁶⁵⁰ Vö. Barth: *Der Römerbrief* magyarázata az 5,12-höz: „Von dem Menschen, der nicht Sünder wäre, können wir nichts wissen. ...Der Tod als Erkenntnisprinzip, der Tod als unsre Not und Hoffnung: der Revers unanschaulicher Sünde und der Revers unanschaulicher Gerechtigkeit. ...Adam: nicht in historischer Beziehungslosigkeit, sondern in seiner unhistorischen Beziehung zum Christus. ... Er existiert als das rückwärtige Moment. ...Er ist bejaht, indem er in Christus verneint ist. Er ist keine historische Gestalt. ...Der Eingang der Sünde in der Welt durch Adam ist kein historisch-physischer Vorgang in irgend einem Sinne sein kann.”

⁶⁵¹ Vö. Imre Lajos: i. m., 150.

emberi élet elképzelhetetlen szenvedés nélkül. Illetve szenvedés nélküli életet csak elképzelni lehet, de valójában nincs is élet szenvedés nélkül.”⁶⁵²

Tegyük hozzá: ha azt állítjuk, hogy valaha volt, az nem lehetett *emberi* élet, csak olyan, amihez nekünk semmi közünk! Meglepő, hogy ennek az antropológiának a teológiai implikációit mennyire nem képes az ilyen típusú teológiai gondolkodás összhangba hozni az előző állítással. De összhangba kell-e hozni egyáltalán? A kiegyenlítésben könnyen elveszhet valami lényeges, mégpedig annak a tudása, amit az Édenszimbólum hordoz, hogy ti.: 1. (egzisztenciális-eszkatológikus értelem) Isten olyan vele való zavartalan közösségre teremtett, amelynek képe csakis a zavartalan, tehát halálmentes természeti létezés lehet; 2. (etikai értelem) Isten gondolata a teljesség, ő minden létbomlás-létromlás *ellenében* kíván bennünket munkatársaiul használni. A feladhatatlan összhangba hozáson tehát nem nivellálást értek, főképp nem olyat, mely a mítosznak, mint a világ-komplexitás nagyszerű tükrének tiszta erejét banális módon veszni hagyja.

Amennyiben tehát nem akarunk egy világidegen gnoszticizmus és a végesség miatti frusztráltság elidegenítő útvesztőjébe jutni, a kortárs teológiának világosan ki kell mondania: *Isten tökéletes és minden emberi értelmet felülhaladó szeretetben fogant teremtő akarata az embert véges fizikai- és örökkévaló szellemi létre rendelte, mégpedig azért, hogy mindkét létformában teremtő – megváltó – megelevenítő Istenét „megismerje, szívből szeresse, örök üdvösségben vele éljen, őt dicsérje és magasztalja.”*⁶⁵³

Istennek ez a szándéka az elsőben – e földön – az emberi bűn megannyi visszavonása, lázadása, önzése, hitetlensége miatt csak töredékesen valósul meg; a másodikban – az új ég, új föld teljességében – viszont: tökéletesen és maradéktalanul.

Hogy miért e „kétszintes teremtés”⁶⁵⁴ Isten miért nem azonnal a „második létmód” valóságába teremtette meg az embert, ahol nincs halál, könny, fájdalom, és ahol immár *nem következhet be* semmiféle elpártolás, és ahol ennek ellenére mégsem lesz korlátozva az ember szabadsága, sőt szabadabb lesz, mint a földön valaha volt? Ahol nem történhet meg semmi ahhoz hasonló, ami az első teremtésben – noha Isten oldaláról *lehetetlen lehetőségként* – mégis megtörtént, folyamatosan történik, és amit bukásként ad

⁶⁵² I. m., 150; 67. Ugyanez a gondolat Max Schelernél: „Minden élet tapasztalatának – így a miénknek is – a *lényegéhez* tartozik, hogy a halál felé tart. A halál szervesen és teljességgel hozzátartozik ahhoz a formához és struktúrához, melyben minden élet adott, a sajátunk éppúgy, mint a másoké.” (Tod und Fortleben, Schriften aus dem Nachlass, 22. In: Jüngel: i. m., 17.)

⁶⁵³ Heidelbergi Káté 6. kérdés-felelet.

⁶⁵⁴ A kifejezést más értelemben használom, mint G. Lafont.

elénk az Írás? Miért, hogy e kétszintes teremtés első fokán Isten tiltása ellenére is mód van arra, hogy megtörténjék az, aminek soha, semmilyen körülmények között nem volna szabad megtörténnie?

Miért e fájdalmas prelúdium, miért hogy előbb *communio viatorum* tagjai vagyunk valamennyien, kicsik és nagyok, eszesek és bolondok, gazemberek és szentek, amúgy, kérdezetlenül, ahelyett, hogy azonmód megérkezettek volnánk? *Nesciamus*. Isteni megengedés volt? Kálvin szerint éppúgy, mint a középkori (Aquinói), vagy a modern katolikus szemléletben (Karl Rahner), a megengedésről, mint kiutat jelentő magyarázatról, fölösleges szót is ejtenünk, hisz éppen a klasszikus tanítás mondja ki, hogy Isten – anélkül hogy elvenné a teremtményi szabadságot – a maga szuverenitásában megtehetette volna, hogy az ő akarata elleni *nem*-ként megvalósuló bűn ne következzen be (ahogyan ez, hitünk szerint, az örökkévalóságban lesz). Épp a klasszikus teológiai metafizika ellen van azt állítani, hogy Istennek a bűnt is meg *kell*et engednie, amennyiben teremtményi szabadságot akart a világban.

„Miért *kell*et volna Istennek Ádám bűnét ‚megengednie‘? Vajon Ádám nem volt eléggé szabad a bűneset előtt, sőt – éppen a *donum integritatis* hagyományos tanítása révén – nem volt-e még sokkalta szabadabb, mint utána?“⁶⁵⁵

A kérdésre, mely a XX. század egyik legnagyobb római katolikus teológusát, Romano Guardinit a halálos ágyán is gyötörte – „Warum also die Sünde, warum, o, Gott, überhaupt die Schuld?“⁶⁵⁶ – nincs racionális válasz, éppúgy, mint az emberi végeességet tételező „kétszintes teremtés“ problémájára, hisz minden kísérlet ugyanabba a dilemmába ütközik:

„Ha azt mondom: nem felelős az Isten a rosszért, ezzel azt állapítom meg, hogy van valami a világon, ami kívül van az ő hatalmi körén, tehát korlátozott Isten hatalma. Mihelyt pedig nem mindenható az Isten, megszűnik Istennek lenni, mert Isten lényéhez elválaszthatatlanul hozzátartozik a mindenhatóság. Ha pedig azt állapítom meg: Isten a felelős a rosszért, akkor nincs emberi felelősség.“⁶⁵⁷

Megengedte Isten a rosszat? – Nem, amennyiben *Szava* szerint tájékozódik az ember, hiszen határozottan megtiltotta azt; Isten nem az, aki megengedi, hanem az, aki

⁶⁵⁵ Vö. Johann Baptist Metz: *Die Rede von Gott angesichts der Leidesgeschichte der Welt*, in: Hubert Irsigler, Godehard Ruppert (Hrsg.) *Ein Gott der Leiden schafft?* 43–58. Itt: 50.

⁶⁵⁶ I. m., 51. Miért hát a véték, miért, ó, Isten, egyáltalán a bűn?

⁶⁵⁷ Gönczy Lajos: *Felelős-e Isten a világban levő rosszért?* Idézi Adorjáni Zoltán, in: Imre Lajos: i. m., 18.

megtiltja a gonoszt, mint bűnt. Viszont igennel válaszolhatunk, gondolnánk, amennyiben *megtörtént*. De hát pontosan ez a különbség a hallás illetve a látás percepciója között: ez utóbbi a világ eseményeiből értelmezi Istent, az előbbi Istentől kiindulva a világot! A látás úgy okoskodik, hogy egy megtörtént eseményhez hozzárendeli a maga istenképét – ami nem más, és semmivel sem több, mint a neki tulajdonított metafizikai attribútumok összege – és kijelenti: amennyiben megtörténhetett, azt jelenti, hogy Istennek a jóváhagyásával kellett történnie! Ez viszont az emberi logika sakkozása csupán, mely Istennel is csak úgy számol, mint a sakktáblán (a teremtésen) belül a figurák egyikével; ellentéte annak az Isten iránti alázatból és hódolatból fakadó bizalomnak, melyben Augustinus kimondja (amely mondattal mindazáltal racionális szinten semmit sem oldott meg, csak átvágta a csomót): „Az sincs Isten akaratán *kívül*, ami az ő akarata *ellenére* van.“ Isten felelősségének állítása tehát annyiban jogos, amennyiben azt jelenti, hogy nem csúszott ki a mindenség Isten markából, és a gonosz mámorító tobzódása afőlött, hogy ő önhatalmú úr volna – szálnalmas bohóckodás. Ezt a *sic et non*⁶⁵⁸ egyszerre magába foglaló „kettős tekintetű“ megközelítést egy keresztyén gyakorlati teodicea lényeges módszertani elemének tekintjük:

„Ha Istent mintegy számon kérjük, vádoljuk, és szemére hányjuk, hogy ő a felelős a rosszért, és így igazságosságát kérdőjelezzük meg, akkor nem lehet más feleletet adni, mint ezt: nem Isten felelős a rosszért. Minden rosszért az ember a felelős, aki engedetlenségével megrontja Isten jónak alkotott világának a rendjét. Ha azonban az ember bűnbánattal vállalja magára a rosszért való felelősséget, és nem Isten igazságára, hanem kegyelmére apellál, akkor Isten leveszi válláról a rosszért való felelősséget. Így a rosszért való felelősség kérdése Jézus Krisztusban oldódik meg azáltal, hogy ő magára vette az ember bűnét. Hogy ez a felelet elegendő-e, vagy pedig nem, azon múlik, hogy hiszünk-e Istenben, Jézus Krisztus Atyjában, vagy pedig nem.“⁶⁵⁹

Nem áll tehát rendelkezésünkre semmilyen magyarázat, de legalább tudjuk, hogy mire vonatkozik az a kérdés, amelyre nincs felelet: a „*kétszintű teremtés*“ *misztériumá-*

⁶⁵⁸ Utalás P. Abelardusnak a középkorban nagyhatású, azonos című munkájára, melyben a Szentírás egymásnak ellentmondó vagy ellentmondani látszó igehelyeit állította szembe egymással.

⁶⁵⁹ Adorjáni Zoltán foglalja így össze Gönczi álláspontját, i. m., 19. Érvényességét azzal a megszorítással tartjuk fenn, hogy a rossz itt a tulajdonképpeni rosszat jelenti, a bűnt és annak következményeit, nem pedig a metafizikai rosszat: a végességet, a testben-lételt és annak implikációit.

ra.⁶⁶⁰ Erre is érvényes az, amit az Apostolok Cselekedetei szerint a feltámadott Krisztus e földön utolsó szóként hagyott tanítványaira: „Nem a ti dolgotok, hogy olyan időkről és alkalmakról – isteni döntésekről – tudjatok, amelyeket az Atya a maga hatalmába helyezett. Ellenben erőt kaptok, amikor eljön hozzátok a Szentlélek, és tanúim lesztek...”⁶⁶¹ *Ez a testamentum bármely keresztyén értelmezésű gyakorlati teodicea alfája és ómegája*: pontosan tudni, hogy mi *nem* az ember dolga, és azt is, hogy mi az ő lerázhatatlan feladata és kötelessége, az Isten szájából személyesen neki címzett *categoricus imperativus*. Ezt figyelmen kívül hagyva, könnyen elveszhet bárki, legkivált a teodicea-kutató, a kérdések labirintusában, és a zárt ajtók heves és fennkölt döngetésének az ürügyén fog tartózkodni attól, hogy azokon a nyitott ajtókon belépjen, melyek küszöbén túl megalázottak és megsomorítottak epekednek segítsége után.

Hitünk szerint azonban nem szükséges a *nesciamushoz* azt is hozzátennünk, hogy *nesciabimus*. Sokkal inkább abban reménykedünk, hogy Pállal együtt elmondhatjuk: „úgy fogok ismerni, ahogyan engem is megismert az Isten.”⁶⁶²

Az a tény, mely az ember végességében ellentmondást nem tűrő módon megmutatkozik, hogy nem ura – nem forrása, tehát célja sem lehet – önmagának, nem valamilyen „antropológiai csorba“, hanem a teremtésben adott olyan termékeny hiány, mely az Isten-ember kapcsolatra és az ettől függő ember-ember viszonyra nézve valósággal kiáltja: nem jó az embernek egyedül lenni. Ennek felismerése, hogy az élet az Istenkapcsolatban, mintegy önmagán kívül van, teszi képessé a választott nép tagjait a *létezés végességének*, ezzel együtt pedig a *véges létezésnek* a természetes elfogadására.⁶⁶³ Paradox módon „Izrael hitében az ember *végességének az igenlése* az élet nagyrabecsülését jelenti, mégpedig annak az életnek a nagyrabecsülését, mely a halál *megtagadása*.”⁶⁶⁴

III. 3.3.2. A fogság előtti és alatti kor, valamint az apokaliptikus zsidóság szemléletének fokozatai

A halálnak eddig a megtagadásáig történetileg három, egymást átható, mégis megkülönböztethető szakaszon keresztül jut el az Ószövetség népe. A *fogság előtti* időszakot inkább az a halállal szembeni rémület jellemzi, mely nem egyszerűen a halandó

⁶⁶⁰ Vö. Walter Dietrich/Christian Link: *Die dunklen Seiten Gottes*, 301: “Wer könnte im Ernst dagegen protestieren wollen, dass wir als Menschen und nicht als Götter erschaffen sind?”

⁶⁶¹ ApCsel 1,7.8.

⁶⁶² 1Kor 13,12.

⁶⁶³ Az első esetben a végesség a létezés egyik attribútuma „csupán”; a másodikban a létezés maga, lényege szerint: végesség.

⁶⁶⁴ E. Jünger: i. m., 98.

természetes rettegése az elmúlástól, ennél sokkal több: az istenközösség megszűntének gondolata vet félelmetes árnyat az életéért tusakodóra. A zsoltáros a halálnak az életbe való beszivárgását, az embert személyyé teremtő legbensőbb összefogó erejének összeroppanását, szétzilálódó emberi kapcsolatait, az Isten-távolság terében szétmálló egész önmagát úgy tapasztalja meg, mint a későbbi, a halálban bekövetkező végleges istenhiany elővételezését: „Hasonlatossá lettem a sírba szállókhhoz; olyan vagyok, mint az ereje vesztett ember. A holtak közt van az én helyem, mint a megölteknek, akik koporsóban fekszenek, akikről többé nem emlékezel, mert elszakasztattak a te kezedtől”.⁶⁶⁵ Az Isten kezétől való jelenlegi elszakadás a halálban megpecsételő végző elszakadás előhírnöke: a déli napfogyatkozás az örök éjszakát idézi. A szellemi éjszaka tulajdonképpeni lényege pedig a dicséret elnémulása. „Nem a halottak dicsérik az Urat.”⁶⁶⁶ „Mert nem a sír dicsőít Téged, és nem a halál magasztal Téged, hűségedre nem a sírverembe szállók várnak! Ki él, ki él csak az dicsőít téged, mint ma én!”⁶⁶⁷

Jó, ha a mindenkori keresztyén egyház Izrael hitének ezt a szakaszát, melyben úgy gondolták, hogy a halál végleg elszakítja a halandót Isten kezétől, nem egyszerűen a kijelentés alacsonyabb fokán álló nép tévelygéseként vagy homályos látásaként értékeli; hasznos felismerni abban – noha negatív módon, de mégis – kifejezésre jutó, és már az 1Móz 2-ben is megfogalmazott mélységes tudást. Egyrészt, az élet nem önmagából fakadó, önmagában fennálló és megmaradó valóság: forrása és keze rajta kívül, az istenközösségben van, és ennek a végleges felbomlásától retteg a kegyes zsidó. Ha a halottak nem dicsőítik őt, ez azt nyomatékosítja, hogy a véges időt Isten egyszeri ajándékként úgy kell betölteni, mint amelynek rendeltetése, tartalma, lényege és célja az Isten dicsőítése. Másrészt pedig, ez a hit mindenestől az életre koncentrál, komolyan veszi, és egyszerinek tekinti azt – ahogyan az üdvösség eldőlése szempontjából egyszeri lehetőségként tekinti a protestáns keresztyénség is (szemben a purgatórium, vagy a keleti örök körforgás nyújtotta, végtelen számú újraszületés lehetőségének a gondolatával, mely feloldja, és viszonylagossá teszi az individuumot és tettei súlyát).

A fogság alatt és az azt követő időkben, a második nagy történeti megaláztatás és szabadulás tapasztalatában elmélyült hit egyre inkább felismeri, hogy ez a megmentő Isten a világ Ura, és hogy az ő életre teremtő akaratát nem keresztezheti, és nem törheti meg még a halál sem. Izrael megsejti azt a misztériumot, hogy van valami, ami ennél a

⁶⁶⁵ Zsolt 88,6.7.

⁶⁶⁶ Zsolt 115,17.

⁶⁶⁷ Ézs 38,18.19. Károli.

földi életnél is több és jobb, és amelyet képes kivonni a halál pusztító hatalma alól az, aki ennek a legfőbb jónak a szerzője és ajándékozója. „Mert szereteted az életnél is jobb.”⁶⁶⁸ Jób könyve reménység-bizonyossága szerint Isten és a szenvedő közötti ügynek az igazsága (ez esetben Jób legfőbb java) az, melyet nem nyelhet el a halál; az emlékezetes hitvallás – „Mert én tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára megáll a por fölött...”⁶⁶⁹ – nyilvánvalóan erre vonatkozik, anélkül, hogy kifejezetten a feltámadás gondolata megfogalmazást nyerne. De hogyan gondolható el, hogy az *engem érintő* igazság, az *én* ügyem napvilágra jöhetne, anélkül, hogy *én magam is* valamilyen módon meg ne tartassam? Az Isten reám vonatkozó szeretet-igazsága nem jöhet napvilágra úgy, hogy közben én magam visszahozhatatlanul és örökre alámerülök a Seol sötétjébe! Meg *kell* történnie egy olyan misztériumnak, melyben *én magam is* benne leszek; amiről ki mondható a lehetetlen: „...s ha ez a bőröm lefoszlik is, testemben látom meg az Istent. Saját magam látom meg őt, tulajdon szemeim látják meg, nem más, bár veséim is megemésztetnek.” Az Isten szeretetét, irgalmát és igazságát fenyegető halál fölött el *kell* hangzania az ítéletnek: „Elveszti a halált örökre”.⁶⁷⁰ Ez a racionális, empirikus, közvetlen, tehát látásban gyökerezett létérzékelésnek kesztyűt dobó bizonyoságtétel átvezet Izrael hitének következő szakaszába.

Az apokaliptikus zsidóságnak a Kr.e. II. században a Makkabeus-felkeléssel fölforrosodó reménysége, mely a végidőkre, illetve Isten Királyságára néz, immár határozottan tartalmazza a holtak feltámadásának a várását. Jól érzékelteti ezt a vallástörténetileg is megragadható folyamatot, mint e reménység előkészítését Ézs 26. A 14. vers még a „régii”, sötét bizonyosság hangján leszögezi: „A halottak nem élnek, az árnyak nem támadnak föl.” Majd a 19. vers – mintha nem is ugyanaz a próféta beszélne! – minden átmenet nélkül, a korábbi logikát és beszédfonalat áttörő önhatalmú hangként, azt állítja: „Életre kelnek halottaid, föltámadnak a holttestek!”⁶⁷¹

Dániel könyvében, mintegy az elszenvedett szorongattatások és nyomorúságok olyan kiegyenlítőjeként, melynek szükségképpen be kell következnie, először szólal meg a személyes feltámadásra utaló biztos hang: „Azok közül, akik alusznak, a föld po-

⁶⁶⁸ Zsolt 63,4.

⁶⁶⁹ Jób 19,25.

⁶⁷⁰ Ézs 25,8.

⁶⁷¹ Jüngel (i. m., 102) ezt az ellentétet úgy értelmezi, hogy az utóbbi kijelentés vagy korigálja az el-sőt, vagy pedig csak a választottakra és hűségesekekre vonatkozik, illetve az Ez 37-ben megelevenedő csontmező látomásához hasonlóan ez a vers sem más, mint képes beszéd (Bildrede) a szorongatott Izrael eljövendő megszabadításáról. Vajon nem értelmezhető-e úgy is ez az ellentét, hogy a *nemben* a tapasztalat, míg az *igenben* a kikutathatatlan mélységekből feltörő, és a tapasztalat korlátjai közé immár vissza nem szorítható, azt átszakító hit és reménység olvassa le ugyanazt a halál-valóságot?

rában, sokan felébrednek majd: némelyek örök életre, némelyek gyalázatra és örök utálatra.”⁶⁷²

III. 3.3.3. A halál problémája az Újszövetség terében

Az Újszövetség nem fejt ki önálló holtak feltámadásáról szóló tant, nem szakad el, tehát az antropológia a teológiától: a feltámadás itt az istenközösség formájaként, míg az istenközösség a feltámadás tartalmaként tételeződik. E könyvek egészét áthatja annak a hódolatteljes elfogadása, üdvösséges tényként való kezelése, hogy az ószövetség hit-tapasztalatában évszázadok óta sarjadó reménység az idők teljességében kézzelfogható valósággá lett.⁶⁷³ Jézus Krisztus feltámadásában nem „csupán” az történt, hogy Isten „kihozta a halálból a juhok nagy pásztorát, Jézust”,⁶⁷⁴ hanem az egyszersmind a végső idők feltámadását anticipáló, azt magába foglaló esemény.⁶⁷⁵ Ezért hangsúlyos az első pünkösti igehirdetésekből Isten egyetlen üdvtettének mindkét fókusz, pontosabban mindkét, az első a másodikat magába foglaló koncentrikus köre: a Krisztus feltámadásában a halottak feltámadása hirdettetik. Az ekkor születő „keresztyén hit a világot a Jézus Krisztus feltámadásával megnyitott új történelem horizontjában értelmezi, mely egy új időszámításnak felel meg”.⁶⁷⁶ Ezért változik meg egy csapásra és oly szembeötlő módon az Újszövetség szemléletében a halálhoz való viszony! Ha korábban a fizikai halál olyan ellenségként tűnt föl, ami képes szétszakítani a teremtő és teremtmény élet-és szeretet-kapcsolatát, a Krisztus feltámadásában ez az ellenséges hatalom megtört. Eberhard Jüngel szemléletes hasonlata szerint:

„Vannak olyan állatok, melyek, ha kifröcskölik magukból mérgüket, elvezítik minden erejüket. A bűn miatti halál éppen ilyen fenevad. A hit győzelmes kérdésére – ‘Halál, hol a te fullánkod?’ (1Kor 15,55) – nincs más válasz, mint ez: a halál a maga fullánkját, uralmának eszközét kénytelen volt visszahagyni Isten Életében.”⁶⁷⁷

⁶⁷² Dán 12,2.

⁶⁷³ E reménység és beteljesedés Krisztusban való egybeesését tökéletesen kifejezi Péter pünkösti beszéde: Dávid reménységét Jézus feltámadására alkalmazza (Zsolt 16,8–11: „...mert nem hagyod lelkemet a holtak birodalmában, azt sem engeded, hogy Szented elmúlást lásson.” – ApCsel 2,31: „A Krisztus feltámadásáról mondta azt, hogy nem marad a halottak birodalmában, és teste sem lát elmúlást.”).

⁶⁷⁴ Zsid 13,20.

⁶⁷⁵ Különösen W. Pannenberg teológiájában hangsúlyos szempont.

⁶⁷⁶ E. Fuchs. Idézi Jüngel: i. m., 110.

⁶⁷⁷ I. m., 142. Vö. A patrisztikus korban Krisztus halálának igen kedvelt, mitikus eszközökkel való értelmezésével. Nagy Gergely családteke-elmélete szerint például Krisztus emberségére, mint valami tengeri szörny, feltátja száját a gonosz; istenségén viszont, mint valami acélhorgon, menthetetlenül fennakad.

Az Újszövetség, noha sokszor említi különböző helyzetekben a fizikai véget jelentő halált, azonban halál-fogalma mindenestől és a legsajátosabban teológiai: a bűn miatti Isten-közösség megtörését, ennek átkát jelenti. Ez töretett meg, ez a fullánk tépetett ki mindenestől a halál testéből. Az embernek továbbra is szembe kell néznie a fizikai elmúlással, de a halál lehet immár „természetes” is: nem kell szükségképpen átokhalálnak lennie.

Assisi Ferenc *Naphimnusa* ennek a halállal szembeni istengyermeki szabadságnak, a halállal való hitben ajándékba nyert megbékítettségnek a kifejezője. A halál – akár öreg Bátyánk, a Nap, nénénk a Hold, meg a Csillagok, bátyánk a Szél, húgunk a Víz, öcsénk a Tűz vagy Földanyánk, ki hátán hordoz – csupán egy azon valóságok sorában, melyek valamennyien arra hívtak, hogy a teremtés feletti örvendezésre szólítsanak, és hogy dicsérjék a Teremtőt: „Dicsérjen téged testvérünk, a testi halál, akitől emberfia nem menekülhet”. Vajon nem túlzás ez? Vajon a halálnak ez a fajta megszelídítése, nem lép-e túl még annak újszövetségi módozatain is? Hiszen a Szentírás sehol sem nevezi a halált Isten olyan teremtményének, mint a többi természeti adottság, amit e himnusz felsorol! Ez igaz, de Isten *cselekvésének*, bizony, sokszor nevezi.⁶⁷⁸ A bibliai szemléletben pedig nem annyira a dolgok nevei, mint maguk a dolgok fontosak!⁶⁷⁹ Ez utóbbi pedig arra figyel, hogy mennyire képes betölteni valamely jelenség, esemény, vagy teremtett valóság a maga egyetlen, a teremtés egészébe beépülő célját: Isten dicsőítését.

A „ki él, ki él, csak az dicsőít Téged” kijelentésével szöges ellentétben, az Újszövetség arról beszél, hogy még a halál is Isten dicsőségére szolgálhat. Mert Krisztus maga-odaadása az övéiért és a világért egészen a keresztfának haláláig *lehetett* az Atya leg-tökéletesebb dicsőítése, és az is volt,⁶⁸⁰ ez megnyitotta annak lehetőségét, hogy minden ember halála szintén Isten dicsőítése legyen. Ez azonban sohasem valamilyen megnyert automatizmus, ami Krisztus halála és feltámadása óta most már „működésbe jött” volna: Krisztus jelenléte szükséges hozzá, ahogyan szintén ő volt az, aki a Lázár halála meta-

„Tehát a mi Urunk, amikor eljött az emberiség megváltására, magából egyfajta horgot formált az ördög halálára.” Idézi: Alister E. McGrath: *Bevezetés a keresztény teológiába*, 309.

⁶⁷⁸ Sok hasonló igehely közül, pl. Zsolt 90,3: „A halandót visszatéríted a porba, és ezt mondd: Térjetek vissza, emberek!” Jünger (i. m., 117) joggal ítéli bibliai szempontból tarthatatlannak K. Rahner („das eigene Leben vollendende Tat des Menschen”) vagy L. Boros voluntarista álláspontját a halállal kapcsolatban („die Tat des Wollens schlechthin”).

⁶⁷⁹ Bizton kijelenthetjük ezt akkor is, ha tudjuk, hogy a mai nyelvfilozófia kérdésfelvetéseire érzékeny ember elválaszthatatlannak tartja e kettőt, hisz emellett is – akár a krisztusi két természet – megkülönböztetendők. Vö. Umberto Eco: „A rózsá neve”.

⁶⁸⁰ Fil 2,8; Jn17,1.

morfózisának csodáját is véghez vitte: „Ez a betegség nem halálos, hanem az Isten dicsőségét szolgálja, hogy általa megdicsőüljön az Isten Fia.”⁶⁸¹

Azonban nem csupán ilyen kivételes esetben szolgálhatja a halál Isten dicsőségét. A Tibériás-tengernél Jézus nyíltan beszél arról, hogy Pétert majd oda viszik, ahová nem akar menni. Ezt pedig „azért mondta, hogy jelezze: milyen halállal dicsőíti meg majd Istent.”⁶⁸²

Ha Pál a világtól való szabadságát a *mintha nem*⁶⁸³ formulába sűrítette, akkor a halállal szembeni szabadságát az *akár-akár* módján fejezi ki: „Krisztust egészen nyíltan fogják magasztalni énértem, akár életben maradok, akár meghalok”.⁶⁸⁴ Az „akár élek, akár halok, nem önmagamé vagyok” bizonyossága menti fel Krisztus követőjét mind az életnek, mind pedig a halálnak az ember számára kibírhatatlan és feldolgozhatatlan *gonджа*⁶⁸⁵ alól, annak a hitnek a nem passzivitásra predesztináló, hanem *teremtő békéje*, hogy *a létezés az ember oldaláról nem nominatívuszos, hanem genitivusos szerkezetű*: „Mert ha élünk, az Úrnak élünk, ha meghalunk, az Úrnak halunk meg. Tehát akár élünk, akár halunk, az Úréi vagyunk”.⁶⁸⁶ Ez a *fejedelmi viszonylagosítás*, mely a mindenmindegy közönyének⁶⁸⁷ szöges ellentéte és hitünk szerint egyetlen alternatívája, kiterjed a teremtett világ egészére, és annak valamennyi jelenségére, banális és kozmikus jelentőségű eseményére, miközben *a semmivel sem rendelkezőt – a Krisztus általi birtoklás révén – mindenek szabados urává teszi*: „...akár Pál, akár Apolós, akár Kéfás, akár a világ, akár az élet, akár a halál, akár a jelenvalók, akár az eljövendők: minden a tietek. Ti viszont a Krisztuséi vagytok, Krisztus pedig Istené.”⁶⁸⁸

Pál apostol a maga egész „gyakorlati” világlátásában szintén a „kétszintes” teremtés modelljében gondolkodik. Tényként szögezi le: „Vannak mennyei testek, és vannak földi testek... Az első ember földből, porból való, a második ember mennyből való. Ami-

⁶⁸¹ Vö. Bolyki János: i.m. 305. A szerző bizonyos méltán tekinti a Jn 11,33-ra, Jézus megrendülésére (ἐμβριμάομαι) és sírására vonatkozó különféle interpretációk közül LEE magyarázatát „a legteológiaiabbnak”: Jézus azért rendül meg, mert ekkor kerül szembe saját halálával, hisz János Evangéliuma szerint Lázár feltámasztása közvetlenül vezetett a Jézus ellenes erők haragjának a kitöréséhez.

⁶⁸² Jn 21,19. Az igevers az egész keresztyén mártírium későbbi történetére nézve bizonyosan felmérhetetlen hatással volt.

⁶⁸³ 1Kor 7,31: ὡς μὴ

⁶⁸⁴ Fil 1,20: εἴτε εἴτε

⁶⁸⁵ Lásd a fogalomnak – *die Sorge* – az egzisztencializmusban, főleg Heideggernél játszott meghatározó szerepét!

⁶⁸⁶ Róm 14,8. Ugyanígy 2Kor 5,9: „...akár itt lakunk még, akár elköltözünk, kedvesek legyünk neki.”; 1Thessz 5,10: „...aki meghalt értünk, hogy akár ébren vagyunk, akár aluszunk, vele együtt éljünk.”

⁶⁸⁷ A. Camus a *L'étranger* létérzésében, D. Sölle az apátia alattomos színéváltozásaiban, mint a leg-súlyosabb kor- és kórtünetet azonosítja.

⁶⁸⁸ 1Kor 3,22.23. Ugyanígy: 1Kor 10,31: „Akár esztek tehát, akár isztok, vagy bármi mást cselekedtek, mindent Isten dicsőségére tegyetek!”

lyen a földből való, olyanok a földiek is, és amilyen a mennyből való, olyanok a mennyekiek is”.⁶⁸⁹ A Róm 8,20-ban szintén adottságként szemléli azt, hogy a világ a hiábavalóságnak⁶⁹⁰ vettetett alá, és miközben szót sem szól ennek *okáról*, annál inkább hangsúlyozza az alávetettség állapotát a lehető legmagasabbról és legközelebből reménykedve Figyelő szándékát és *célját*: hogy ez a világ megszabaduljon a romlandóság szolgaságából Isten gyermekeinek dicsőséges szabadságára.⁶⁹¹ Pál tényként kezeli a világ és az ember testi valójának „romlandó”⁶⁹² voltát, mely nem örökölheti Isten országát. Legsürgetőbb kérdése viszont nem arra vonatkozik, hogy miért van ez így, hanem arra, hogy az első ember, Ádám, ki élőlényé lett, hogyan részesülhet az utolsó Ádám, Krisztus megelevenítő Lelkéből?⁶⁹³ *Ebben a célirányultságban ismerjük fel a gyakorlati teodicea genuin teológiai áramát!*

Míg a halál legyőzése Pálnál a Krisztussal együtt való megfeszítettség a világ és a törvény jelentette halál számára, valamint a Krisztus életének az élése révén konkretizálódik, és ez az elnyert szabadság az *akár-akár* formulában nyer kifejezést, addig a jánosi teológiában ugyanez a szabadság a múlt idejű *átment*⁶⁹⁴ kifejezésben, illetve ennek rokon értelmű fogalmaiban és képeiben sűrűsödik: „...aki hallja az én ígémet, és hisz abban, aki elküldött engem, annak örök élete van; sőt ítéletre sem megy, hanem átment a halálból az életbe”. Miközben minden természeti létezés sajátja, hogy már a bimbózás és a kibomlás is csak az elbomlás és a lebomlás egyik fázisa, mely kezdettől a halál felé tart, addig a kegyelmi létezés az Istentől való távolság sötétségéből és halálából, a teljes megbomlottságból (hisz megbomlott kapcsolatról van szó) – a Krisztus halála révén – az élet felé irányul, miközben ugyanúgy viszonylagossá teszi az élet-halál határvonalát, mint a Pál-féle akár-akár. „Én vagyok a feltámadás és az élet, aki hisz énbenem, ha meghal is él; és aki él és hisz énbenem, az nem hal meg soha.”⁶⁹⁵

A „szeretet = élet” és „gyűlölet = halál” megfelelésnek a Krisztus áldozatában megvalósult igazsága minden más természetű (morális, esztétikai, tudományos stb.) igazság alapjaként, céljaként és visszavonhatatlan normájaként jelenti ki magát, miközben a magát ugyanolyan szellemi természetűként kellett igazságot, mint csalást, árulást

⁶⁸⁹ 1Kor 15,40.47.48.

⁶⁹⁰ ἡ ματαιότης = hiábavalóság, mulandóság, haszontalanság.

⁶⁹¹ ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.

⁶⁹² 1Kor 15,50: ἡ φθορὰ

⁶⁹³ 1Kor 15,45.

⁶⁹⁴ Jn 5,24: μεταβέβηκεν (μεταβαίνω *metabainó perfectuma*: lakást változtatni, átmenni) ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν.

⁶⁹⁵ Jn 11,25.26.

és hazugságot leplezi le. „Mi tudjuk, hogy *átmentünk* a halálból az életbe, mert szeretjük testvéreinket: aki nem szereti a testvérét, az a halálban van. Aki gyűlöli a testvérét, az embergyilkos, azt pedig tudjátok, hogy az embergyilkosnak nincs örök élete”.⁶⁹⁶ A legfőbb tét, aminek a megőrzéséért minden haderőt mozgósítani kell, mégpedig a Lélek teljes fegyverzetében, immár nem a *biosz*, hanem az *agapé*. A *biosz* Isten felbecsülhetetlen ajándéka, mely az új teremtés révén – tehát feltételesen – alkalmas arra, hogy egy ideig az *agapé* hordozója legyen, hogy a kettő együtt a *dzoé* új valóságát teremtsen meg a földön, mint az új ég, új föld első zsengéjét. Mindazáltal eszköz⁶⁹⁷ csupán: arra hivatott, hogy önmagán túlra mutasson, arra, akinek képét és hasonlatosságát hordozza. Ezért int Jézus: „Ne féljete azoktól, akik megölik a testet, de a lelket meg nem ölhetik”.⁶⁹⁸ Szó sincs itt arról a test-lélek dualista gnoszticizmusát emlegető gyanúról vagy vádról, melylyel az ilyen jellegű bibliai kijelentéseket szaporán illetik! Sokkal inkább arról az evangéliumi realizmusról tanúskodnak ezek a sorok, mely mélységesen tudja: a *biosz* az élet hordozója, az *agapé* az élet maga. Az első nem létezhet a második nélkül; az *agapé* viszont soha el nem múlik, hisz Isten maga a szeretet.⁶⁹⁹

E fejezet elején azt kérdeztük: mi a „belépőjegy” – egyáltalán a világban való létezés – elfogadásának szellemi feltétele? Úgy találtuk, hogy az a fajta megbékéltség, mely magába foglalja azzal a végességgel való kiengesztelődést, mely a teremtés tartozéka, és amelyhez bizonyos szenvedésformák szükségképpen, az ember bűnétől függetlenül is kapcsolódnak – öregedés, fáradtság, fizikai fájdalomérzet, betegség, halál. Befejezésül azt kell még hangsúlyoznunk, hogy a keresztyén ember számára a megbékéltségnek ez a szoros értelemben vett istentani alapja csakis a krisztológiai-pneumatológiai látászögből szemlélve releváns: különben az egy olyan deista tétellé zsugorodna, mely a halál árnyékában semmilyen fogódzót vagy vigasztalást sem jelentene. *A szillogizmusok alkalmazatlanok arra, hogy reménységet fakasszanak*, akár csak Ivan Iljics esetében, aki

„tudta, hogy haldoklik, de nemcsak hogy nem szokott hozzá a gondolathoz: egyszerűen nem értette, nem volt képes felfogni, hogy ez lehetséges. A szillogizmus példáját, melyet Kiesewetter *Logikájában* tanult: Kaj ember, az ember

⁶⁹⁶ 1Jn 3,14.15.

⁶⁹⁷ A kanti etikai maximuma – az embert sohase tekintsd eszköznek, mindig csak célnak – tiszteletben tartása és megvalósítása paradox módon éppen az által lehetséges, ha az ember az Isten dicsőségére, mint végső célra való irányultsága révén, megfosztatik az abszolút célként való létezés iszonyú terhétől és bohócruhájától: *relatív célként* (mindkét szó egyformán hangsúlyos) való egzisztálásának éppen ez a *sine qua nonja*.

⁶⁹⁸ Mt 10,28.

⁶⁹⁹ 1Kor 13,8. 1Jn 4,16.

halandó, tehát Kaj halandó – világeletében csupán Kajra nézve tekintette érvényesnek és semmiképpen sem önmagára nézve. Ott egy Kaj nevű emberről volt szó, általában az emberről, és ebben a vonatkozásban a tétel helyes és igaz volt, de ő nem Kaj és nem általában ember, hanem mindig egészen más volt, alapvetően különbözött mindenki mástól. Ő Ványa volt, mamával, papával, Mityával és Vologyával, sok-sok játékkal, kocsissal, dadussal, később Katyenkával, a gyermekkor, serdülőkor, ifjúkor minden örömeivel és bánatával, lelkesedésével... ‘Kaj valóban halandó, neki valóban meg kell halnia, de én, Ványa, Ivan Iljics, az érzéseimmel, gondolataimmal – én egészen más eset vagyok. Az nem lehet, hogy nekem is meg kelljen halnom. Ez túlságosan borzalmas lenne.’ Így érezte Ivan Iljics.”⁷⁰⁰

A krisztológiai-pneumatológiai szemlélet nem azzal vigasztal, hogy „ne félj, hisz semmi rendkívüli nem történik veled a halálban: annyian keresztülmentek rajta”, hanem az, hogy Istennek a halandókra kiárasztott Lelke által a halandót elnyeli az élet, mégpedig nem úgy általában, hanem a saját „nevemen”⁷⁰¹ való szólíttatás csodájában a lehető legszemélyesebb módon. Csak Krisztusban lehet kimondani, hogy a fizikai halál benne van a Teremtő Isten „igen jó” rendjében: tőle elvonatkoztatva nem lehet magáról Istenről sem beszélni, tehát értelmetlenné válik a kérdés. Benne viszont állítható és állítani is kell! Nélküle lehet az élet is átok, vele a halál is áldás. Tehát nem az által tudjuk elfogadni a halállal átszőtt létezés egészét, mert kiolvassuk az Írásból, hogy ez benne lett volna Isten „eredeti tervében”, hanem azáltal, hogy Krisztusban legyőzetett a halál fullánkja, hogy ez biztos jele legyen annak, hogy a testi halál maga is legyőzetik az eszkatológikus időben. Az apostoli felszólítás – *mindenekért* hálát adjatok –, a számunkra adott empirikus Egész alapstruktúrájára is érvényes: az is Krisztusban van, hisz „minden őbenne áll fenn”.⁷⁰² Ebben a perspektívában az Élet felől értelmezzük a halált, nem pedig a Halál felől az életet.

III. 3.3.4. A halálba vagy az Életbe kitartott élet?

Megkerülhetetlen ezen a ponton annak felidézése, hogy a halál felől értelmezett élet XX. századi filozófiai tradíciója mélységes és alig felmérhető pusztító nyomokat hagyott e kor (főleg) európai emberének érzésvilágában és értéktudatában.

⁷⁰⁰ Lev Tolsztoj: *Iván Iljics halála*, 68–69.

⁷⁰¹ Ézs 43,1: „Ne félj, mert megváltottalak, neveden szólítottalak, enyém vagy!”

⁷⁰² Kol 1,17.

Ha ugyanis a jelenvaló létet *alapjában* a semmi illetve annak közönséges exponense, a halál határozza meg, és ha ez az alap maga a halálba való belevetettség,⁷⁰³ akkor ez azt jelenti, hogy az élet elfogadja azt a kényszerpályát, hogy önmagát a halál felől értelmezze: saját felszámolásához járul tehát hozzá, hisz az értelmezési horizont szükségképpen felszippantja értelmezésének tárgyát: magát az életet.

„Az előrefutó elhatározottság (ti. a halálhoz való gondolati előre- és visszafutás révén nyert bizonyosság – V.S.B.) nem valami kiút, amelyet azért találtunk ki, hogy ‘legyőzzük’ a halált, hanem a lelkiismeret hívó szavát követő megértés, amely megadja a halálnak azt a lehetőséget, hogy a jelenvalólét *egzisztenciája* felett *úrrá* legyen, és mindenfajta menekülő önfeladást alapjaiban szétzúzzon.”⁷⁰⁴

Nem tévesztve szem elől annak veszélyét, hogy a teológus eredendően hajlamos arra, hogy a filozófia öntörvényű felségterületei megsértésének a bűnébe essék, szükséges leszögezni: nem az a baj, hogy ez a szemlélet a halállal, mint kikerülhetetlennel kérlelhetetlenül és szépítgetés nélkül szembesíti az embert (ebben a teológiának is nagy szolgálatot tesz), hanem, hogy ettől a szembesítéstől túl sokat vár. Heidegger megengedhetetlenül vérmes reményeket fűz a halálhoz! Többek között, hogy a jelenvalólét éppen ezáltal „erre a határszituációra elhatározottan nyeri el tulajdonképpeni egész lenni tudását⁷⁰⁵”; ettől várja a másokra figyelésben szinte az önfelszámolásig elmenő nyitottságot⁷⁰⁶; és szintén itt látja felfakadni a cselekvés bátorságához szükséges forrásokat.⁷⁰⁷

A halállal való szembesülés képtelen arra, hogy mindezt a jót megadja: arra csak a legyőzött halál, pontosabban a halált legyőző Feltámadott képes.

⁷⁰³ Martin Heidegger: *Lét és idő*, 358: „A semmi, amely elé a szorongás állít bennünket, leleplezi azt a semmisséget, amely a jelenvalólétet *alapjában* meghatározza, s ez az alap maga a halálba való belevetettségként van.”

⁷⁰⁴ I. m., 359.

⁷⁰⁵ I. m., 357.

⁷⁰⁶ Uo.: „A jelenvalólét előrefutván elhatározottan nyitva *tartja* magát az akárki határozatlanságába – Unentschlossenheit – való állandó belevesztettség számára.”

⁷⁰⁷ I. m., 359: „A halálhoz viszonyuló létként meghatározott lelkiismerettel bírni akarás nem jelenti azt sem, hogy menekülön elvonulunk a világtól, hanem illúziók nélkül a ‘cselekvés’ elhatározottságához vezet”. Ha nem is gondoljuk, hogy a létezésnek önmagát a halálhoz viszonyító felfogása szükségszerűen a ellenkező végletbe, az apátiába vezet (noha ez sokkal valószínűbb), azt azonban úgy érezzük, hogy József Attila mégis többre jutott arról való elmélkedésében, hogy a „kiterítenek ügyis” bizonyossága hogyan határozza meg a cselekvés irányát: sehogyan. Azaz: egyénileg meghatározhatja, de a hogyanra nézve nincs törvény, mely általánosítható volna.

„Nem akármilyen Isten menthet ma meg bennünket, amikor a világ minden zugára a halál árnya vetül – hanem csakis az Élő.”⁷⁰⁸

Az, amivel a létezést ütköztetjük, mégpedig abban a reményben, hogy ebből a kollízióból fölfakadjon e létezés alapja, menthetetlenül átjárja, és saját képmására formálja ezt a létezést: a halálhoz mért élet menthetetlenül hullaszagú lesz. Az Élethez mért életet viszont átjárja az Élet Lelke: valóban képes lesz az önfeladásra és cselekvésre, mert a maga életét önmagán kívül, biztos elrejtettségben tudja – önfeledtségében játszik és nevet. A halál lelke nem ismeri az életet – az Élet Lelke viszont ismeri a halált, mert az Krisztus Lelke, a Megfeszítetté.⁷⁰⁹ Ezért lehet éppen ez a Lélek – nem pedig a halál – az, aki valóban kivezet „az illúziókból” és eljuttat „a cselekvés elhatározottságához”.

„A keresztyén etika eleve egy súlypont-áthelyezést jelent, mégpedig a beszéd, a gondolkodás és a megismerés rendjéből a cselekvés rendjébe. Ez az áthelyezés alapvetően három mozzanatból áll. Először is, ez visszavisz a világ igazságától az Élet igazságához. Másodszor, leszámol minden illúzióval, mely hagyományosan az igazságot annak reprezentációjával téveszti össze, az igazság extatikus alapját annak teóriájával; ehelyett pedig az Élet Igazságát annak önteremtő mozzanatával köti össze, az igazság megteremtésének hatalmával. Harmadszor, az életben már nem annak az *egonak* az ereje számít, mely saját akaratának és szabadságának konstitutív mozzanataként azt állítja, hogy ‘én képes vagyok rá’, hanem ‘az Atya akarata’, vagyis az abszolút Életnek az önmagát teremtményeiben létre hívó gesztusa.”⁷¹⁰

Ezt nevezhetjük keresztyén értelemben vett *Sein zum Lebernen*: afelé az Élet felé való odafordulást, mely – felmentve minden legalista kényszertől – „önmagát hívja létre” teremtményeiben.

A létezésnek *Sein zum Tode*-ként való alapértelmezése filozófiailag akár helyes is lehet, azonban pozitív elvárásokat, *építő, szabad személyt konstituáló reményeket* fűzni hozzá merő illúzió. Ezzel szemben a *metanoia* annak a teljes emberi egzisztenciát átható felismerése, hogy az empiria diktatúrája alól, mely önmagát végső valóságnak hirdeti, van szabadulás: a halálba hanyatló árnyék a feltámadásba kitartott életre, a *Sein*

⁷⁰⁸ Michel Henry: *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Román fordításban: *Eu sunt adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului*, 366.

⁷⁰⁹ Vö. Dieter Schneider: *A megfeszített Lelke. A Szentlélek teológiája* Pálnál, 1999.

⁷¹⁰ M. Henry: i.m. 233.

zur Auferstehungra kapott meghívást; a *Sein zum Tode* szemlélet implikációit csak annak hite haladhatja meg, hogy életünk Krisztus feltámadása révén a *Sein zum Leben* jegye alá került.

III. 3.4. Az egy szükséges dolog misztériuma: az értelemről

Az a kérdés, hogy mivel állítjuk szembe a létezést magát, hogy milyen horizont alá helyezzük, amely irányából értelmet nyerhet, hogy van-e egyáltalán ilyen horizont, vagy pedig volt, de már nincs, mert egy hatalmas szivaccsal végérvényesen eltörölték, ahogyan azt Nietzsche örültje látja, egyszóval, hogy mit használunk a létezés tükreként, melyben a világ felismerheti magát, sajátos célját és rendeltetését, megszabadulva így az *incurvatus in se* állapotban fogant abszurditásától – nos, mindez vízvázasztót jelent a világ, az egyén, a történelem, a kultúra *értelméről és értékéről* folyó teológiai és filozófiai diskurzusban.

III. 3.4.1. Az értelem értelme

„Egy dolog értelme nem más, mint azt valamire vonatkoztatni, ami felől érthető lesz, ami értelmességet kölcsönöz számára, ami jelenvaló létét és ilyenként való létét igazolja, amelyen alapszik jelenvaló létét és ilyenként való létét illetően egyértelműsége.”⁷¹¹

Arisztotelész *Nikomakhoszi Etikájának* első könyve⁷¹² szemléletesen bontja ki a célszerűség fogalmát, mint minden ennek alárendelt cselekvés szervező elvét. „S mivel sokféle cselekvés, mesterség és tudomány van, sokféle a végcél is; az orvostudományé az egészség, a hajóépítő szakmáé a hajó, a hadtudományé a győzelem, a gazdálkodásé a gazdaság.” Minden területnek megvan a maga belső hierarchiája: a lószerszám készítése a ló-nevelést szolgálja, a ló-nevelés viszont a hadtudományt. „Ha mármost egyáltalán van olyasvalami végcélja cselekedeteinknek, amit önmagáért akarunk, minden egyebet pedig csak érte, azaz nem minden dolgot valami másért választunk (mert ily módon ez akár a végtelenségig halad tovább, úgy hogy törekvésünk üres és hiábavaló lenne): világos, hogy ez a jó, és a legfőbb jó.” Az ember végső soron mindent az önmagáért való jónak rendel alá. De ugyan mi lehet az? A görög bölcs összegző válasza így hangzik:

⁷¹¹ Wilhelm Weischedel. Idézi Gollwitzer, i. m., 52: „Sinn ist das Deutende als sinnhaft Bezeichnenden auf etwas, von woher es verstehbar wird, was ihm seine Sinnhaftigkeit verleiht, was es im Hinblick auf sein Dasein und Sosein rechtfertigt, worin seine Fraglosigkeit im Hinblick auf Dasein und Sosein gründet.”

⁷¹² Ford. Szabó Miklós, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997, 5sk.

„Egyszóval: a boldogság tökéletes és önmagában elégséges valami, s egyben minden cselekvésnek a végcélja.”

Amennyiben a boldogság alatt nem hedonista jólétet, hanem üdvösséget, Istenben megtalált értelmet és beteljesedést értünk, akkor ez azonos azzal, ami az evangélium hangszerelésében az „egy szükséges dolog” néven ismeretes a keresztyén ember számára. Ehhez viszont nem elég a boldogságnál megállni. Mert ha az ember önmaga alapjaira és céljára vonatkozó nyitott – felfakadt – kérdésként jár-kél a világban, márpedig így jár, akkor a láncszem óhatatlanul tovább fut az embernél és boldogságánál: *ha az ember boldogsága minden cselekvés végcélja, mi akkor a célja és értelme az ember boldogságának?* Jól tudjuk, hogy az *Etika* szerzője korántsem önző, pojáca-boldogságot hirdett, hogy ezt a törekvést az erényes cselekvés kordájába kívánta fogni, mégis marad a kérdés: lehet-e az ember önmaga célja anélkül, hogy Nárcisz átka meg ne rontaná?

És ha Kant az etikai gondolkodás nagy fordulópontjaként ezt a végső célt immár nem a boldogságban, hanem a kötelesség *categoricus imperativusában* jelölte meg, vagy a kortárs Hans Jonas a felelősség-princípiumban, megint csak azt kérdezzük: képes-e az ember transzcendálására az, ami – bármennyire megmagyarázhatatlan, mint például az emberi szabadságban fogant döntés – mégiscsak immanens valóság?

A fentiek háttéréből érthető, hogy az értelem-kérdés miért torkollik kikerülhetetlenül az Isten-kérdésbe.

„Az értelem-kérdés Isten-kérdés, amennyiben az ‘Isten’ szóval mindenkor azt az instanciát jelöljük, akitől az értelemadás tettét reméljük. A keresztyén hitben az ‘Isten’ név azonos azzal a hanggal, amely Izrael történetében és Jézus Krisztus megjelenésében szólal meg. E hang meghallásának következménye az értelem-kérdésnek egy új és sajátos fölvetése, kiélezése és megválaszolása.”⁷¹³

Ha az istenigazolás ügye a maga klasszikus fejtegetéseivel úgy tűnik, hogy sok tekintetben a múlté, azt is látnunk kell, hogy új formában viszont ugyanez a kérdés a modern/posztmodern napnyugati kultúra legégetőbb problémájává lépett elő, hiszen igaz az, hogy „...a *legrelevánsabb* kérdése a modern nyugati társadalomnak az *értelem* felől való kérdezés”.⁷¹⁴ A teodicea-kérdést idejétmúlt, *ad acta* problémának tekinteni azt jelentené, hogy lemondunk a világ-egésznek arról a koherenciájáról és végső értelméről,

⁷¹³ H. Gollwitzer: i. m., 176.

⁷¹⁴ Regina Ammicht-Quinn: i. m., 253.

mely után az kérdez; ez a kérdés pedig különösen akkor virulens, ha úgy tűnik, hogy valamilyen szörnyű esemény végképp elhelyezhetetlen összefüggésrendszerünkben, és hogy azt darabjaira töri.

A posztmodern kultúrájában és szellemi légkörében azonban meglehetősen avított dolognak tűnik „végső értelemről” beszélni, és gyanúsak is: azt sugallja – még egy adott szöveg esetében is, nem is beszélve „a világ”-ról –, hogy mindig egy tekintély, egy hatalmi csoport az, amely, talán a legrafináltabb és alig észrevehető módon, de mégis ott áll az értelmezés mögött. Ez az autoritás önmagát keni fel a hermeneutika pápájává, és saját monopóliumnak tekinti valamely szöveg, dolog, esemény értelemmel való felruházásának világteremtő gesztusát. A dekonstrukció egyik vezéregyénisége, Paul de Man ezért óv bármiféle „jelentés” gondolatától, melyet eleve fasizmus-ízűnek tart, „mert, úgymond, magában foglalja azt, hogy valaki önkényesen meghatározhatja, hogy miképpen *kell* egy irodalmi művet értelmezni, és megtagadja másoktól a szabad értelmezés gyakorlásának lehetőségét, azaz elnyomja alkotókészségüket”.⁷¹⁵ Igen könnyen vetül az efféle – bizonyos határok között áldásos és hasznos, végleteiben azonban romboló – gyanúnak az árnyéka mindenfajta teodicea-kísérletre, mely közvetve vagy közvetlenül nem kevesebbet akar, mint egyenesen a teremtmény szenvedését felruházni jelentéssel, értelemmel. „A teodicea értelemmel ruházza fel a szegények szegénységét éppúgy, mint a gazdagok gazdagságát.”⁷¹⁶ Ha ez így van, ennek elfogadása nem járul-e hozzá a status quo jóváhagyásához, sőt fönntartásához és megerősítéséhez? Az említett gyanú, mely visszautasít *minden* olyan próbálkozást, mely a szenvedésnek jelentést kíván tulajdonítani, teológiai síkon az ún. *Theodicy of Protest* szemléletmódjában érvényesül, és a hamis, a szenvedés botrányát ártalmatlanná tevő értelemadási kísérletek elleni tiltakozásként fogható föl. Melyik nyomásnak engedjen inkább a keresztyén teológia? A sokszor szükséges és éberem tartó, önmagunk, egyházunk, társadalmunk kontrolljának alapját képező gyanú józanság-követelésének, vagy ellenkezőleg, annak az elemi erejű örök emberi igénynek,⁷¹⁷ mely nem akar lemondani arról, hogy a világot valamiféle egységben lássa? A dekonstrukció, vagy a rendszer-alkotó igény szenvedélyének?

⁷¹⁵ Alister E. McGrath: *Bevezetés a keresztyén teológiába*, 108.

⁷¹⁶ P.L. Berger: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1988, 58. Idézi: Regina Ammicht Quinn: i. m., 253.

⁷¹⁷ Ahhoz a vallásfilozófiai kérdéshez, hogy az ember szomjazása vajon bizonyítja-e azt, hogy van víz, mutatis mutandis ez az értelem-akarása, ill. Isten-szomjazása bizonyítja-e, ennek az értelemnek és Istennek a létét, vagy csak önmagát: az ember ilyen irányú nyitottságát és igényét jelenti, lásd Alister McGrath: *Híd. Új utak az apologetikában*, 57–65; Helmut Gollwitzer: *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, 180–185.

III. 3.4.2. A logoterápia antropológiája az értelem perspektívájában

Jellemző, hogy a dilemma messze túllépi a teológiai, irodalmi, filozófiai, politikai határokat, és folyamatosan magára az emberre kérdez vissza, mégpedig a legelemből módon: a honnan?, hová?, miért? típusú kérdések nem meghaladható horizontokat jelölnek. Jó példa erre az a száznyolcvan fokos fordulat, mely a kérdés pszicho-analitikai vonatkozásának a fejlődésében az ún. Bécsi Iskola keretén belül Sigmund Freudtól egészen Viktor E. Frankl-ig végbement. Amíg Freud az értelem utáni kérdezést egyenesen terápiát igénylő betegség-szimptomaként fogta föl, addig Frankl az értelmetlenséget minden neurotikus betegség legfőbb okaként diagnosztizálta,⁷¹⁸ amit az 1977-ben megjelent alapmunkájának a címe is pontosan kifejez: *Das Leiden am sinnlosen Leben – Az élet értelmetlensége miatti szenvedés.*⁷¹⁹ Ő fejleszt ki a két világháború között – a kelet-európában napjainkban terjedő – ún. logoterápiát, mint olyan pszichoterápiás kezelési módszert, mely azok számára kíván segítséget nyújtani, akik nem látják életük értelmét. Többen vannak, mint gondolnánk.

„Az egzisztenciaszükséglet frusztrációja a mai idők jellemző tünete lett, az értelmetlenség- és ürességérzéstől való szenvedés (egzisztenciális vákuum) a nyugati, fogyasztói társadalomnak mintegy a negyedét érinti.”⁷²⁰

Ezért fordul Frankl az értelem–értelmetlenség problémája felé, aki több évtizedes pszichiátriai tapasztalatát sűríti a „kicsoda az ember?” kérdésre adott válaszában: ha egyetlen metaforába akarjuk sűríteni azt a teremtményt, akinél nincs csodálatsabb/rettenetesebb, akkor szerinte nem azt kell mondanunk, hogy az ember lényegében sűrített élvezetvágy (*Wille zum Lust*), ahogyan Freud gondolta, sem pedig, hogy maga hatalomvágy (*Wille zur Macht*), mint azt Nietzsche nyomán Adler vélte. Kétségtelen, hogy ezek a megközelítések rendkívül fontos (és félelmetes) dolgokat képesek felfedni az ember mélységeiből, mindazáltal részigazságok maradnak. Frankl szerint az ember lényé legmélyén a hatalomnál és az élvezetnél is elemibb erővel vágyik arra, hogy cselekvésének, vágyainak, megvalósításainak, kudarcainak, szenvedéseinek, egészségének

⁷¹⁸ Viktor E. Frankl: *A tudattalan Isten*. „Ha a vallásosság elcsökevényesedik, akkor láthatólag eltorzul. De nem láttuk-e a kulturális szférában, tehát nemcsak egyéni, hanem társadalmi mércével is, hogy az elfojtott hit babonába torkollik? És ez nem mindig ott történik-e, ahol a vallásos érzületet elfojtja az önhatalmú ráció, a műszaki ész? Ebben az értelemben a mai kulturális állapotunkból sok minden emlékeztethet – Freuddal szólva – az ‘általános emberi kényszerneurózisra’ – sok minden, egyvalami kivételével, és ez a vallás.” (Verena Kast alábbi könyve függelékében.)

⁷¹⁹ Uo. A Freud-hivatkozás: *Briefe 1873-1939*, 429.

⁷²⁰ A módszer magyarországi ismertetőjében, In: Verena Kast: *Férfi és nő a mesében* c. könyv függelékében, EuroAdvice 2002.

– egész sorsának és valójának valamilyen értelme legyen. Ezért az ember: az értelem akarása – *Wille zum Sinn*.⁷²¹ A Frankl köréhez tartozó szakemberek nyomatékosan állítják, hogy a pszichiátriai gyógyításhoz elengedhetetlen „annak a vonatkozási rendszernek a tudatos elismerése, amelybe az ember tartozik”, mert „az felel meg az ember lényegének, hogy élete transzcendens értékekre összpontosul.”⁷²² A pszichoterápia pedagógiai problémája csak akkor oldható meg, ha felismerjük, hogy a szellemi probléma az Abszolúttól való elszakadásban rejlik, és ezért a vallás felől kell megközelíteni a kérdést. Wilfried Dalm a pszichoanalízisnek az ebből az irányból történő újragondolását szorgalmazza. A neurózis okát éppen ebben az elszakadásban látja: Isten odahagyásával együtt annak a világnak az értelme is elvész, melyet az ember most már kétszeres erővel akar megragadni, és mégis a semmivel marad. Kénytelen hát bálványgyártó szívét (Kálvin) működésbe hozni, és abszolutizálni valamit, ami relatív, a teremtés valamely részét tolvaj Isten helyére. Az viszont nem képes betölteni a hozzá fűzött reményeket: szembe-kacagja imádóját. Amíg „Isten ontológiai realitás, addig a bálványt bálvány voltában csak pszichológiai realitás illeti meg”: a bálvány makacs illúzió. Az Élővel való közösség viszont megment mind az élet, mind a halál abszurditásától: az *értelmetlen vég* helyett a *végtelen Értelem* az, akire nézünk, és akit várunk.

Freud talán jogosan vágta egy álszemérmes kor szemébe: „az emberiség jól tudta, hogy szelleme van, meg kellett mutatnom, hogy ösztönei is vannak”. Frankl viszont így folytatja:

„Ha már eléggé tudja az emberiség, hogy ösztönei vannak, amit neki meg kell mutatnunk, sokkal inkább az ellenkezőjére volna szükség, annak a tudására ugyanis, hogy szelleme van – szelleme, szabadsága és felelőssége. Amit nekünk, a lélek orvosainak meg kell mutatnunk, az ennyi: Ismét szabaddá kell nyilvánítanunk az embert, szabaddá és felelőssé.”

Ez a szemlélet a szabadság és felelősség hangsúlyozásával minden olyan biologizáló-pszichologizáló redukcionizmussal szembe fordul, mely az embert vegyi reakciók és biológiai, társadalmi, kulturális kényszerűségek kötegének tekinti csupán. Az embert ugyanúgy, ahogy filozófiai értelemben, pszichológiai megközelítésben is szabadnak kell tekinteni (a szolgálai-szabadság teológiai vonzatairól a II. fejezetben korábban szóltunk) – sok esetben a legelemibb táplálkozási, vagy a minden áron való túlélési

⁷²¹ Vö. Hegedüs Loránd: *Jézus és Viktor E. Frankl. Az Isteni Lélek és az emberi lélek dimenziói*. In: uő.: *Jézus és Európa*, 166–182. A következő, külön nem jelölt idézetek innen valók.

⁷²² I. A. Caruso: *Psychoanalyse und Synthese*, 145. Idézi Hegedüs L.: uo.

kényszerrel szemben is. „Az embernek megvan a hatalma, hogy a körülményekkel dacoljon, és azon a játéktéren belül, amelyet néki a sors enged, önmaga szabad maradjon.” Az, hogy Frankl a szellemnek ezt az ellenálló hatalmát „tudattalan Isten”-nek nevezi, kijelentés-teológiai szempontból természetesen vitatható, de ne feledjük el, hogy ő pszichiáterként elsősorban az emberről kívánt valamit elmondani, nem pedig Istenről. Ez nem homályosítja el azt a teológiai antropológia számára is döntő felismerést, melynek értelmében „aki egy *miértre* válaszolva élhet, kibír minden *hogyan*.” „Egy ember, akit szeretünk, és egy nemes nagy ügy, amire feltesszük életünket, mi kell ennél több?” kérdezi az Isten-kérdéssel a maga módján viaskodó Feuerbach.

„‘Az értelmi vonatkozás, mint nem tárgyyszerű valóság, nemcsak hogy nem objektíválható, hanem elő sem állítható, és ezért lehetetlen előírni.’ – bárki számára. A kötelező előírás moralizálást jelentene. Erkölcsprédikáció ott, ahol sem közmegegyezésem normaként, sem az egyéni életgyakorlatban nincs erkölcs.

Frankl kijelenti: az értelem vonatkozásában nem lehet moralizálni, csak a morált lehet ontologizálni! Mit jelent a morál ontologizálása? Azt, hogy nem egy a léttől és élettől idegen törvényeskedés moralizálását, vagyis a morált, mint kényszert gyakoroljuk. (Úgyis hiába!) Egy ontologizált-életszerűvé tett morál viszont azt tartja jónak, ‘amit egy létezőre rábizott, és a tőle megkívánt értelem betöltése megkövetel – és rossznak azt, ami az ilyen értelem betöltését akadályozza.’ Az ontologizált-életszerű, létszerű és ezért életképes morálban tehát az értelmes azonos a jóval, és a rossz azonos az értelmetlennel. Ezek csak úgy határozhatók meg, ha egzisztenciánkat magára a létre vonatkoztatjuk, s magunkat annak mindent átfogó keretébe helyezzük. A számunkra eleve adott lét egésze lesz számunkra a legfontosabb. Az egész lét az ontológiai primátus úgy, hogy nem mi adunk értelmet a létnek, hanem a lét egészében találjuk meg életünk értelmét.”⁷²³

Különösnek tűnhet, hogy a gyakorlati teodicea alapvonalait szem előtt tartó kutatásunk éppen ide, egy ennyire teoretikusnak látszó és áthatolhatatlannak tetsző kérdéskörbe vezet: az élet értelmének szövevényes problematikájába. Pedig ez az út megkerülhetetlen akkor, ha a szenvedésről és annak elhelyezhetőségéről beszélünk. Ha igaz az (igaz), hogy a szenvedés mérge annak abszurditása (Nietzsche), akkor ez az emberi létezés egészére is vonatkozik: annak mérge – abszurditása, kivéve természetesen, ha si-

⁷²³ Hegedűs L.: i. m., 175.

kerül egy átfogó értelmet találni számára. Amennyiben a szenvedés *radikális értelmetlenségét* valljuk, és olyan *impasse*-nak (E. Lévinas⁷²⁴) tekintjük, mely *minden* értelemadást kizár, az nem csupán a hagyományos teodiceáktól való búcsúzásra kényszerít – ez volna a legkevesebb – , hanem veszélyesen közel sodor annak a válóság-egésznek a megkérdőjelezéséhez, melynek a szenvedés kitéphetetlen része: az élet, a teremtés értelmének a tagadásához. Egy abszurdnak tekintett világban azonban féltő, hogy az is irtozatos szorongást és szenvedést okoz, aminek egyébként örömünkre kellene szolgálnia, hisz ez is elveszti értelmét: anyagiak, egészség, emberi kapcsolatok, alkotókészség – bármi: az élet maga. A szenvedésnek való értelemadás elutasítása, vagy éppen ez értelemadás lehetőségeinek a felmutatása vezesse inkább a teológust és a hívő embert?

III. 3.4.3. A Genfi Káté *la principale fin*-je

A keresztyén ember paradox módon mindekét feladat kényszerétől mentve van, közben mindkettőnek maximálisan eleget tesz – csak másképpen. A krisztusi magatartásban a „másképpen” azt jelenti, hogy ez a szenvedés hamis értelemadási kísérleteit utasítja el; éppúgy, mint az olyan bálványokat segítségül hívó próbálkozásokat, melyekre az ember azért „függeszti a szívét” (Luther), hogy valamilyen módon élete egészének értelmet adjon általa. Az értelemadás lehetőségeinek a felmutatását pedig nem ő maga ötli ki kinkeservesen, hanem elfogadja élete egészére nézve célként, irányként és értelmet adó „szervezőelvként” azt, hogy mindent Isten dicsősége munkálásának rendeljen alá, és hogy mindent ezen mérjen le. Áthelyeződik a létezés súlypontja, mely sokszor megbotránkoztató módon gyökeresen átalakítja a jóról és rosszról alkotott emberi felfogásokat: jó az a rossz vagy jó, akár-akár, mely az Isten dicsőségét szolgálja; rossz az a rossz vagy jó, akár-akár, mely nem szolgálja az Isten dicsőségét.

A Genfi Káté⁷²⁵ végsőkig lecsupaszított és a lényegre koncentráló indító sorai, melyhez minden szellemi szédélgés után vissza kell térnie valamennyi kor emberének, nem hagy kétséget efelől:

⁷²⁴ E. Lévinas: *La souffrance inutile*. Les cahiers de la nuit surveillée no 3., 330f. Idézi Walter Dietrich/Christian Link: *Die dunklen Seiten Gottes*, 295. A szenvedésről állítja a filozófus: „Sackgasse (Impasse) des Lebens und des Seins, ihre Absurdität ... ein nutzloses Leiden ... ein Leiden für nichts und wieder nichts.” Félelemmel és rettegéssel kérdezzük: vajon nem ebben a felfogásban (is) keresendő a gyökere Lévinas személyes kiengesztelődni nem tudása drámájának, melynek egyik jele az az élete végéig betartott fogadalma, hogy *soha* nem lép Németország, a *soah* földjére? Mit kezdünk akkor Istennek olyan együgyű jámboraival, akik szabadulásuk után valósággal visszazarándokoltak a megélt pokol helyére, és a börtön kerítését simogatva hálát adtak az ott nyert és osztott áldásokért?!

⁷²⁵ Kálvin János: A Genfi Egyház Kátéja. Vö. H. Gollwitzer a káténak ehhez a pontjához fűzött megjegyzéseivel (i. m., 178). A Westminsteri (rövidebb) Hitvallás az Isten dicsőítését a ő gyönyörűségére való étellel azonosítja és teszi konkrétta: “What is the chief end of man? Man’s chief end is to glorify

- Mi az ember életének fő célja? (la principale fin)
- Az, hogy az ember Istent, ki őt teremtette, megismerje.
- Mi alapon mondod, és miért mondod ezt?
- Mivel Isten minket azért teremtett és helyezett ebbe a világba, hogy bennünk megdicsőíttessék. És bizonyára méltó dolog, hogy életünket, melynek Isten a kezdete, az ő dicsőségére fordítsuk.
- Mi az ember legfőbb java?
- Ugyanez.
- Miért tartod te ezt a legfőbb jónak?
- Mivel, hogy ha ez megszűnik, állapotunk nyomorultabb akármely állaténál. Ennélfogva már ebből is eléggé láthatjuk, hogy az emberrel nagyobb szerencsétlenség nem történhetik, mint ha nem él Isten szerint.
- Úgy van.

Ez az Isten dicsőségére való kizárólagos koncentráció nem az ember iránti passzívítás jele, és főleg nem az ember ellen irányuló gonosz relativizálása: ellenkezőleg, éppen ez az ember alapvető érdeke. Az Isten dicsősége, mint *abszolút cél*, nem valósulhat meg csak az embernek, mint *relatív célnak* a szolgálata által. Az abszolút-relatív kifejezések itt azt jelzik, hogy az ember mindig az etikai cselekvés iránya, címzettje, de nem alapja – ha ugyanis ő lenne az alapja is, a *talio* törvényének ördögi köréből soha ki nem léphetnénk.

Ehhez viszonyítva a „másképpen” való cselekvésnek fontos szempontja Dorothea Sölle megkülönböztetése a szenvedés problémájának kifelé, illetve befelé irányuló aspektusairól:

„A szenvedés elemzése rendjén a modern, társadalomkritikai, kifelé irányuló kérdést (1. kérdés) csak ott lehet értelmes módon fölteni, ahol a tradicionális, az egyénhez kötött, a befelé irányuló kérdést (2. kérdés) nem nyomják el. Az 1. kérdés így hangzik: „Milyen okok idézik elő a szenvedést, és hogyan szüntethet-

God, and to enjoy Him for ever.” A német római-katolikusok által 1955-ig használt katekizmus etikai irányultságú: „Wozu bin ich auf erden? Ich bin dazu auf erden, dass ich den Willen Gottes tue und dadurch in den Himmel komme.” Ennek a feleletnek a magyarázatában egy udvaroncra utal a szerző, aki kevéssel halála előtt ezt a sírfeliratot fogalmazta magának: „Hier ruht der Tor, der aus der Welt gegangen ist, ohne zu wissen, wozu er in die Welt gekommen ist.” (kb. Itt nyugszik egy nagy bolond,/ az életből távozott./ Anélkül, hogy tudta volna,/ ugyan mért pottyant bele?) Kálvin katekizmusának értelmezéséhez lásd K. Barth: *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, 1967.

tők meg ezek?’ A 2. kérdés: ‚Mi a szenvedés értelme és milyen feltételek mellett tehet az emberibbé bennünket?’⁷²⁶

A szenvedés-értelem keresése és állítása (2. kérdés) nem semmisíti, hanem ellenkezőleg, megerősíti az 1. kérdésre való válasz és megoldáskeresés feladatát. Amennyiben a 2. kérdésre választ nyerünk, ez energiákat szabadít fel az 1. kérdésre való összpontosításra.

Pál bizonyossága, hogy benne Krisztus dicsőítették akár élete, akár halála által, azt jelzi, hogy szenvedése értelmet nyert, mégpedig nem csak vertikális, hanem horizontális irányban is: ‚Most örülök a *tiértetek* elviselt szenvedéseimnek’.⁷²⁷ A szenvedés értelemnyerésének csodája viszont csakis azért mehetett végbe, mert korábban Pál *életének egésze* értelmet kapott a damaszkuszi úton: ‚nekem az élet Krisztus’. Szavadése ezért nem az abszurditás bűzét, hanem maga is a további értelemadás illatát árasztotta mások felé, az új teremtés⁷²⁸ révén. Valóban:

‚Amíg az első teremtés az emberre nézett, úgy, hogy minden életfeltétel adott volt az ember megteremtése előtt, addig az új teremtés, éppen fordítva, az új emberrel kezdődik, hogy vele és általa olyan új életviszonyok jöjjenek létre, amilyen a *condition humaine*hez illik.’⁷²⁹

Ha a logoterápia ‚az értelmes élet lehetőségeinek keresése az emberi lét valós adottságai között’⁷³⁰, akkor ez nagyon közel áll a gyakorlati teodicea szándékához. Hisz éppen ‚olyan folyamatok elindítása a cél, melyek során megváltoznak a cselekvési alternatívák, mivel átértékelődnek az élet kihívásai, ennek következtében mások lesznek az életkörülmények, jóllehet ugyanezen körülmények között jött létre a krízishelyzet vagy a betegség’.⁷³¹ Azon a határon, ahol a pszicho-terapeuta szükségképpen elhallgat, a teológus rávilágíthat arra, hogy a logoterápia célkitűzése és a hitnek egy sajátos, de mindeket átöföő ajándéka, egybeesnek. Hitünk szerint pedig ez az értelemre találás, az élet végső értelem-nyerése éppen az Értelme, az Isten Bölcsessége, a testté lett Logosszal való egzisztenciális kapcsolatba helyezettetés révén lehetséges.

⁷²⁶ D. Sölle: *Leiden*, 11.

⁷²⁷ Kol 1,24.

⁷²⁸ 2Kor 5,17

⁷²⁹ E. Jünger: i. m., 114.

⁷³⁰ A módszer magyarországi ismertetőjében, In: Verena Kast: *Férfi és nő a mesében* c. könyv függelékében, EuroAdvice 2002.

⁷³¹ Uo.

III. 3.4.4. A rossz minden áron való betagolásának újabb kísérlete és kísértése:

Friedrich Hermanni

A kérdés viszont makacsul visszatér: amit nyer az ember azzal, hogy a szenvedés is, és az élet megannyi negatívuma is – erőtlenség, félelem, megaláztatás, halál, sőt bizonyos tekintetben még a bűn is – értelmet kap egy magasabb célrendszerbe való betagolás által, és így teremtőenergiák szabadulnak föl a pozitív cselekvésre, vajon másfelől nem vész el legalább ugyanennyi energiatöbblet, és a gonosszal szembeni harc elszánt-sága nem lanyhul-e, paradox módon szintén éppen ennek a betagolásnak köszönhetően? Egyetérthetünk-e fenntartás nélkül a hit következő meghatározásával:

„A hit alapvetően a bizalomnak, a rábízásnak, a magam-odaadásnak az interperszonális aktusa. Biztonságot és elrejtettséget közvetít – de nem kockázat nélkül; amennyiben Istenre irányul, a valóságnak és a történelemnek egy átfogó értelmet kölcsönöz.“⁷³²

Vagy tekintsük-e inkább jogosnak H. G. Janssen ellenvetését, aki azt kérdezi: Egy ilyen meghatározásból nincsenek-e eleve kizárva azok a katasztrófák, melyek megsemmisítéssel fenyegetnek minden értelmet? Ha a hit ilyen biztonságot és elrejtettséget közvetít, a hívő vajon akkor is birtokában van ennek a tapasztalatnak, mielőtt ilyen katasztrófákkal valósággal és személyesen szembesült volna? Ha a hit bizalomteljes egyetértés lenne az Isten részéről garantált világ-egészre vonatkozó értelemmel, nem kellene-e akkor a hívőnek bezárnia a szemét minden olyan szörnyűség előtt, mely ezt az értelmet fenyegeti? Amennyiben mindezt eleve betagolja az értelem-egészbe azért, hogy a múlt elfogadhatatlanságait mégis elfogadhatóvá tegye, ugyanakkor pedig a jövőre nézve biztos szemléletbeli, illetve világszemléleti alapot adjon reménységének, ezzel vajon nem akadályozza meg, hogy az ember mintegy pőrén, előzetes levédettség nélkül tényleg úgy érzékelje ezt a fenyegetést, amilyen az valójában: értelemrombolónak, démoninak és jóvátehetetlennek? Akkor a keresztyén hit számára nincs többé Jób-situáció, mert Isten szabadító jelenléte Krisztus halálában és feltámadásában, illetve az ebből való Szentlélek általi részesedés azt jelenti, hogy minden szörnyűség meghaladott, betagoltatott?

Súlyosak és jogosak ezek a kérdések, és olyan érzékenységet tartanak éberem, melyről a keresztyén szeretet soha le nem mondhat. Nem fogadható el az emberi logika dik-

⁷³² Peter Neuner: Handbuch der Fundamentaltheologie, idézi és vitázik vele Hans-Gerd Janssen: *Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee*, 102.

tatúrája, ha egyszer a keresztyén ember vallja, hogy a logikosz⁷³³ azonos az agapé-szerüvel⁷³⁴, a szeretetnek megfelelő szemlélettel és cselekvéssel. Az emberi logika szükségképpen arra törekszik, hogy lekösse, megfoghatóvá, holnap is elővehetővé tegye az istenismeret javait. Ez a törekvés a dogmaalkotás bizonyos keretein belül jogos is: a *fides quae* nem oldható fel a *fides quae*ban, hisz ez következő lépésként óhatatlanul magát a *fides quat* kezdené ki. A kereteken túlmenően azonban ez a szándék illegitim akarássá fajul: a tegnapi manna mindenáron való elraktározásának a szándékává.

Ha az emberi szív bálványgyár, akkor az emberi agy elképesztően rafinált manna-aszaló üzem⁷³⁵, mely a kegyelemnek való kiszolgáltatottságot nem bírja elviselni: folyamatosan azon mesterkedik, hogy függetlenítse magát tőle. Így születnek azok a mondatok, melyekről úgy érezzük, vaslogikát tükröző igazságuk több biztatást sugároz felénk, mint a minden irgalmasság Atyjának a tekintete. A jó szándék világnézeti szinten rögzíti a reménységet, és ezentúl úgy tekintünk arra a szóra, szimbólumra vagy jelre, melyben ez kifejezést nyert, mint kapaszkodóra és egyetlen vigasztalásra a múlt- és az esetlegesen még eljövendő balsors csapásainak a sodrában. Ezt viszi véghez nem középiskolás fokon Leibniz a „lehető legjobb világ“ gondolatában⁷³⁶; kései utódaként pedig többek között a kortárs német vallásfilozófus és teológus, Friedrich Hermanni, aki az általa (és a szakirodalomban még sokak által) idézett Georg Büchner-dráma mondatait maga sem érvényesíti következetesen, sőt állíthatjuk, hogy precíz tételei éppen ennek szellemét semmisítik meg. Íme a Danton halála híres sorai:

„Számoljátok fel a tökéletlent, csakis így igazolhatjátok Istent! Spinoza megpróbálta... Lehet ugyan tagadni a gonoszt, de nem a kint; csak az értelem bizonyíthatja Istent, az érzelem fellázad ellene. Látod már, Anaxagors, miért szenvedek én? Ez az ateizmus kősziklája. Elég a fájdalom legcsekélyebb rángása, egyetlen atomban akár, és széthasad a teremtés tetőtől talpig.“⁷³⁷

Ezzel szemben Hermanni, miután öt pontban exponálja a teodicea-problémát – 1. Van rossz a világban; 2. Isten létezik, és erkölcsi értelemben tökéletes; 3. Isten létezik, mindenható és mindentudó; 4. Egy tökéletesen jóságos lény megakadályoz minden rosszat, amennyiben erre képes; 5. Egy mindenható lény képes minden rosszat megaka-

⁷³³ Róm 12,1.

⁷³⁴ Róm 14,15: κατὰ ἀγάπην: szeretet szerint.

⁷³⁵ 2Móz 16,19.20: „Mózes azt mondta nekik, hogy senki se hagyjon belőle másnapra. De nem hallgattak Mózesre. Voltak, akik hagytak belőle másnapra is, de az megkukacosodott és megbüdösödött.”

⁷³⁶ Vö. Voltaire: *Candide*.

dályozni, amennyiben akarja – eljut addig a gondolatig, mely szerint a teista számára az 1–2–3 pontokba foglaltak azért nem jelentenek ellentmondást, mert: (6) „A mindenható és jóságos Isten azért nem akadályozza meg a világban a rosszat, mert az valamilyen nagyobb jóval, vagy valamilyen nagyobb rossznak a hiányával kapcsolódik össze.“ Ezzel szembeszegezhető viszont két további érv: (7) „Egy mindenható és mindentudó Istent semmilyen szabály nem köt, melynek értelmében a rossz, akár okként, akár következményként, valamilyen nagyobb jóval, vagy nagyobb rossz hiányával ténylegesen össze volna kapcsolva“. Ezenkívül pedig az is nyilvánvaló, hogy (8) „A valóságban létezik olyan rossz, mely nincs összekötve semmiféle nagyobb jóval, vagy nagyobb gonosz hiányával“. A gondolkodó szerint e két utóbbi ellenvetés csak akkor lenne kiküszöbölhető, ha (9) logikailag szükségszerű volna, hogy a nagyobb jó realizálásának, vagy a nagyobb gonosz megelőzésének/felszámolásának a feltétele legyen egy bizonyos gonosz megengedése, mivel „ez lehetne csak elegendő morális alap egy mindenható számára, aki szintén nem tehet semmit, ami logikailag lehetetlen“. Míg szerinte az európai-kontinentális gondolkodás adós marad a teodicea-válasszal, miközben hajlamos arra, hogy „a misztériumba való fatális menekülés által feladja racionalitását“, addig az angol-amerikai teológia és vallásfilozófia bátrabban vág neki a különböző teodicea-stratégiák kidolgozásához. Így említi A. Plantinga, R. Swinburne és mások munkásságát, akik az ún. „Free-Will-Defense Theodicy“ keretében a választás szabadságának a rosszat is magába foglaló – tehát a rossz, mint megengedett rossz – lehetősége árán nyert nagyobb jót éppen az akarat szabadságában látják; vagy pedig az erre építő J. Hick kidolgozásában a „Soul-Making Theodicy“-t, melynek lényege a szenvedés általi „nemesedés“ és értékteremtés a gyöngyragyó-metáforában foglalható össze.⁷³⁸

Egyik javaslat sem meggyőző, hisz ugyan miért lenne a morális gonosz szükségszerűen a szabadság ára; a rossz megannyi formája pedig, sokszor távolról sem nemesíti, inkább lealjasítja az embert! Ezek után, állítja a szerző, ha egyáltalán van a teodicea-problémának valamilyen megoldása, az csak a következő lehet: (10) „A jóságos és mindenható Isten azért nem akadályozza meg a rosszat, mert az az általa teremtett felülmúlhatatlanul jó világ szükségszerű része, és mert ennek a világnak a léte előbbre való (jobb), mint nemléte.“ Meg kell védeni, tehát ezt a kijelentést mind logikai, mind pedig

⁷³⁷ Friedrich Hermanni: *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, 240sk.

⁷³⁸ A kérdés nemzeti-kisebbségi vonatkozásában vö. Cs. Gyimesi Éva: *Gyöngy és homok* c. kötete, 11: „A teremtő fájdalomról van tehát szó, személyes és közös próbatételek erkölcsi-esztétikai értéké

empirikus-probabilisztikus szinten. Szerzőnk úgy kíván ennek a feladatnak eleget tenni, hogy érvénytelennek állítja azt a négy alaptételt, amit a „No Best Possible World Defense”⁷³⁹ vele szembeszegez igazolni vélve ezzel a maga „The Best Possible World Defense” meggyőződését.

(A) A „felülmúlhatatlanul jó” (unübertrefflich gut), vagy a lehető legjobb világ fogalma éppoly önellentmondásos, mint ha a „legnagyobb természetes számról” beszél-nénk. Mivel Isten tökéletessége és a világ között végtelen távolság tátong, minden lehet-séges világ fölött egy annál jobb is lehetséges.⁷⁴⁰

Nem, érvel Aquinóira hivatkozva Hermanni, Isten és a teremtés közötti minőségi különbségből nem következik szükségképpen az, hogy egy felülmúlhatatlanul jó világ ne volna lehetséges. A számsorra való hivatkozás pedig irreleváns, hisz az *per definitionem* azt foglalja magába, hogy nincs ilyen határ; ez nem zárja ki, hogy a lehet-séges teremtés világában van egy átléphetetlen tökéletességi határ.

(B) Egy értékmaximumot hordozó világhoz morálisan szabad emberek tartoznak, akik a-kauszális értelemben szabadok, és szabad döntésükben morálisan jók. Logikailag lehetetlen, hogy e teremtmények döntései egyszerre szabadok, ugyanakkor Istentől oko-zottak legyenek.

A német gondolkodó viszont Plantingának az emberi szabad akaratot hangsúlyozó *Free-Will-Defense* tételével szemben kijelenti, hogy a gonosz nem lehet a szabadság ára és feltétele, hiszen egy mindenható/mindentudó Isten miért ne teremthetett volna olyan teremtményeket, akik szabadon és kizárólag a jóra használnák szabadságukat.

(C) Ha létezne is felülmúlhatatlanul jó világ, Istent nem kötelezheti semmilyen szükségszerűség, hogy éppen azt teremtsen meg, különben nem lenne szabad. Ha köte-lezhetné, a valós világ szükségszerű volna, és minden más változat lehetetlen, tehát ér-telmét veszítené minden összehasonlítás, melynek alapján érték-maximális világról be-szélünk, következésképpen szükségszerű, hogy a világ ne legyen a lehető legjobb.

Az ellenvetés szerint ez a „teológiai voluntarizmus”, mely szerint Isten túl volna jón és rosszon, a teodicea-kérdés számára csupán látszattmegoldás lehet, hisz Isten nem ön-kényúr. Az isteni szabadság és szükségszerűség dilemmája pedig ott oldódik fel, hogy Isten részéről nem logikai, hanem morális kötöttség, hogy minden lehetséges világok

váltható lehetőségéről, melynek elfogadásában az eredmény – a műalkotás, az erkölcsi megigazulás – gyöngyének bűvölete elfedheti az érette vállalt szenvedés tengermélységeit.”

⁷³⁹ F. Hermanni: i. m., 274sk.

⁷⁴⁰ Angol nyelvterületen R. Swinburne, A. Plantinga, G. Schlesinger, B. Reichenbach képviselik ezt a nézetet, míg a német nyelvű irodalomban elsősorban G. Streminger, A. Kreiner.

közül a legjobbra mondja ki azt, hogy „legyen”. A morális szükségszerűség viszont nem a szabadság veszélyeztetője, hanem éppen a lényege.⁷⁴¹

(D) Logikailag lehetetlen, hogy egy felülmúlhatatlanul jó világ, valami rosszat is magába foglaljon. Mert minden „V” világ, mely valamely rosszat tartalmaz, szükségképpen rosszabb, mint a „V mínusz rossz” világ, mely e rossz nélkül állna fenn.

Ezzel szemben, állítja a *praestabilita harmonia* kortárs apostola, nem lehetséges, csak a fikcióban, egy „rossz nélküli V világ”, mely tökéletesen azonos volna a V világgal, kivéve a rosszat, hisz mindennek előzménye és következménye van egy ok-okozati rendszerben működő világszövevényben (mint ahogy a modern káosz-elmélet⁷⁴² szerint egy pillangó szárnycsapása akár orkánokat is kelthet valahol a világűrben). Így pedig eljutunk a logikai teodicea végsőtételéhez: (10a) „Amennyiben a világot egy mindenható, mindentudó és jóságos Isten teremtette, akkor az felülmúlhatatlan módon jó. Ebben az esetben a rossz konstitutív eleme ennek a felülmúlhatatlan jóságnak, és Istennek elégséges morális alap áll a rendelkezésére, hogy azt megengedje.”

A fentiekben csupán felvillantottam ezt a gondolkodásmódot, mint az Augustinus (a szabad akarat, illetve az esztétizáló betagolásnak a „sötét háttér-”, valamint a teológiaiaknak a *felix culpa* motívuma⁷⁴³), Irenaeus (az egészet kell szemlélni, ez így jobb, mint amilyen az a rossz nélkül lenne), Aquinói (Augustinushoz hasonlóan), Hegel (az abszolút szellemnek a tézis – antitézis – szintézis fokain való önmaga-konstituálódása a történelemben), Leibniz (legjobb világ), Schelling (Istenben a *Grund* mint sötétséget is magába záró ősalap, illetve a *Wesen* mint tiszta szeretet megkülönböztetése), Teilhard de Chardin (evolúciós betagolás: a rossz mint a fejlődéssel járó természetes agresszió) neveivel fémjelzett „betagolási kísérlet” egyik mai változatát. Persze, a felsoroltak közül ki-ki a maga a módján végezte el az értelmetlenségnek az értelembébe való betagolásának a bravúros feladatát, és nevük egymás mellé helyezése korántsem keltheti azt a látszatot, mintha műveik összemosható, egynemű anyagból készült építmény volna. Ám tény, hogy már-már emberfeletti erőbedobással valamennyien szelídítgetni próbálták a bestiát, azzal a nemes szándékkal, hogy a világot mégiscsak élhető és vállalható helyként tudják felmutatni, hogy mint ilyet fogadhassa el a kegyes jámbor halandó, hisz ennek hite nélkül valóban képtelenség élni.

⁷⁴¹ I. m., 284.

⁷⁴² Vö. Arnold Benz: *Az univerzum jövője. Véletlen, káosz, Isten?* Ford. Gromon András, Kálvin Kiadó, Budapest, 2001.

⁷⁴³ Vö. Augustinus: *De civitate Dei*. XIV, 27. Az egyházatya a paradicsomi bűnesetről, mint „*boldog bűn*”-ről beszél, mely okot adott a Megváltó eljövetelére.

Egy regénynek a reflektálatlan vitalitást megtestesítő esendő hősnője kijelenti:

„Biztosan igazad van, Bé, a világ a gyilkosok világa, mondtam neki, de én mégsem akarom a világot a gyilkosok világának látni, én olyan helynek akarom látni a világot, ahol élni lehet.“⁷⁴⁴

Talán ez a tiszteletreméltó és heroikus akarás, mely bizonyosan a szellem önfenntartó ösztöneinek mélyéről tör elő, ez munkál az ilyen rendszerekben. De a motiváció feltárásának a kíváncsiskodó szándékán túl, Hermanni gondolatmenetében azonnal feltűnik legalább három olyan vonás, mely a biblikus alapokon gondolkodó ember számára elfogadhatatlan.

III. 3.4.5. A keresztyén ember igénje és neme a rossz betagolásának perében

Először, Istennek az emberi logika törvényei alá való rendelése: ennek ellenkezője számára mind morális, mind általános értelemben az isteni önkényességet jelenti.

Emellett a szabadság fogalommal kapcsolatban ugyan helyesen állapítja meg, hogy az nem lehet a gonosz ára, de azt mégsem annak teológiai értelmezésében kezeli, ahol a szabadság sokkal több, mint semleges választási képesség, annak lehetősége, hogy egy útkereszteződésben jobbra vagy balra, jó vagy rossz irányba induljon az ember. Teológiai szemléletben ugyanis a szabadság személyes-egzisztenciális áthelyeztetés a sötétségből a világosságba, a hazugságból az igazságba, a gyűlölet és egymást gyűlölők állapotából a szeretettek és egymást szeretők állapotába, a halálból az életbe: akit a Fiú megszabadít, az lesz valósággal szabad, mert aki bűnt cselekszik, szolgálja a bűnnek.⁷⁴⁵

Harmadszor pedig: Mit szóljunk a végső tételhez? Talán csak hajszállal különbözik attól a reménységtől, amit sok bibliai kijelentés megfogalmaz, de az a hajsza közelebbi elemzés figyelme alatt a maga valójában mutatkozik meg: végtelen és áthidalhatatlan távolságot jelent az evangéliumi szemlélettől. Ennek értelmében ugyanis, mondjuk ki teljes egyszerűségben és érthetőségben, van Isten szerint való „betagolás“ (de talán jobb, ha ezt a kifejezést a filozófiai eljárás számára fönntartva mellőzzük, és inkább „elnyelésről“ beszélünk): az élet elnyeli a halált, a jó reménység az abszurditástól való félelmet, anélkül azonban, hogy ennek a receptje rögzíthető és bármikor elővehető lenne. Ez a betagolás ajándék, nem én magam szerzem, csupán elfogadója vagyok; nem a „mannaaszalásra“ fordított emberi fáradozás eredménye. De hát akkor nem is remélhető

⁷⁴⁴ Kertész Imre: *Felszámolás*, 43.

⁷⁴⁵ Tit 3,3; 1Jn 3,13–15; Jn 8,34–36.

ez a manna? Dehogynem! Hisz ezt mondja az, akinél a kétélű éles kard van: „Aki győz, annak adok az elrejtett mannából.”⁷⁴⁶

A keresztyén embernek a „nincs ilyen manna” – azaz „nincs ilyen lehetőség, hogy a mindenek ellenére való totális értelem elnyelje az értelmetlenséget” – minden szkepszi-sével szemben életével és élete árán is ennek lehetőségéről kell tanúságot tennie: az az ő *igenje*. Ugyanakkor nem kevésbé eltökélten kell állítania, hogy az emberi lehetőségek oldaláról nincs, nem lehetséges semmiféle időtálló, reménységet adó, az embert hordozó betagolás: a manna – mint egykor Jeruzsálem békessége⁷⁴⁷ – el van rejtve a szemünk elől: ez az ő *neme*. Bármelyik oldal elhomályosodása egyensúlyvesztéshez vezet: az igen állítása nem nélkül, nem leplezi le az emberi önámítás megannyi meddő kísérletét; a nem állítása viszont az igen nélkül, tehát az emberi meddőség felismerése – melyre nagyon sok mélyen gondolkodó ember nyilvánvalóan eljut – önmagában nem elég, és az igen ígéretének a megragadása nélkül kétségbeesésbe sodor.⁷⁴⁸

Tudatában vagyunk annak, hogy egy ember halála olyan szentséges misztérium, akárhogy is következzen az be, hogy érvként használni bármilyen disputában izléstelen és blaszfémikus. Nem érvként tehát, csupán megrendítő példaként említjük az elmúlt évtizedek néhány olyan öngyilkosságát, melyeknek nyilvánvalóan – ugyan mi nyilvánvaló egy ilyen döntésben?! – valamiféle hasonló „világnézeti kétségbeesés” szolgált alapul. Tesszük ezt Kertész Imre nyomán, aki ilyen összefüggésben többször is említi sok jeles holocaust-túlélő – komoly visszhangot keltett és elismert alkotói munkafolyamatot megszakító – tragikus halálát, akik

„Ahelyett, hogy a felejtésre törekedtek, a normális emberlét melegét keresték volna, a megsemmisítő táborokban megsemmisített személyiségüket az e táborokból szerzett élményeikből építették fel újra: Auschwitz médiumaivá váltak. Jean Améry és Tadeusz Borowski öngyilkosságot követett el, és öngyilkos lett Paul Celan, Primo Levi és még sokan, akiknek még a nevét sem ismerjük.”⁷⁴⁹

Lehet-e a haláltáborokból, vagy a szenvedés bármilyen poklából úgy kikerülni, hogy aztán tiszta emlékezettel – nem pedig felejtéssel, mely e táborok és poklok lelkének újra-

⁷⁴⁶ Jel 2,17.

⁷⁴⁷ Lk 19,42.

⁷⁴⁸ Ezért valljuk a Szilágyi Ákos cikkében (egy későbbi jegyzetben hivatkozunk rá) megfogalmazott állítással szemben, hogy nem lehet önmagában a holocaust – egyáltalán a gonosz – tapasztalatára kultúrát építeni.

⁷⁴⁹ Kertész Imre: *Valaki más*, 284.

éledési esélyeit növeli – mégsem a halál, hanem az élet médiuma⁷⁵⁰ legyen az ember? Ez a gyakorlati teodicea egyetlen kérdése.

Térjünk vissza most ahhoz a gondolathoz, ahonnan kiindultunk: ha a keresztyén hit a valóságnak és a történelemnek egy átfogó értelmet kölcsönöz, azt kérdeztük, hogy egy ilyen meghatározásból nincsenek-e eleve kizárva azok a katasztrófák, melyek megsemmisítéssel fenyegetnek minden értelmet? A kérdés megválaszoló kísérletében láttuk a betagolási stratégia kudarcát, de az evangélium ígértét is felvillantottuk.

Mit ígér hát, és milyen bátorítást közvetít Isten Igéje a Szentlélek által? A 46. zsoltár szerzője nem habozik, és nem riad vissza attól, hogy a legrettenetesebb történelmi-társadalmi és kozmikus katasztrófákat, még előre nézve is, tehát már annak megtapasztalta előtt,⁷⁵¹ „betagolja“, de ne feledjük, a hit sajátos módján teszi ezt: Jákob Istenébe, mint valami erős várba helyezi el mindazt az apokaliptikus szörnyűséget, melyet történelmi-társadalmi, vagy éppen kozmikus katasztrófaként hozhat a jövő: „Azért nem félünk, ha megindul is a föld, és hegyek omlanak a tenger mélyébe... Egy folyam ágai örvendeztetik Isten városát, a Felségesnek szent hajlékait. Isten van benne, nem inog meg... Népek háborognak, országok inognak... Jákob Istene a mi várunk.” Éppen ezért:

„Azok számára is kézenfekvő, akik a keresztyénséget csak felületesen ismerik, hogy egy keresztyén sohasem mondhatja, hogy az életnek és a világnak nincs semmi értelme. Hinni azt jelenti: a végső értelem bizonyosságában élni, és abban elrejtve tudni magunkat. De vajon azt jelenti ez, hogy a hívő számára már egyáltalán nem is jelentkezik kísértésként az értelem-kérdés? Honnan veszi bizonyosságát? Úgy van-e, hogy ő tudja (vagy tudni véli) az értelmet, azt, amit mások legfeljebb átláthatatlan talányok mögött remélnek? Vajon azt jelenti a hit, hogy az értelem-kérdésre birtokoljuk a választ?”⁷⁵²

Bizonyára nem, amennyiben tudáson matematikai levezetésekkel, vagy empirikus kísérletekkel bizonyított ismeretek elsajátításának végeredményét értjük, és ha a birtoklás ahhoz hasonló viszonyt jelent birtokos és birtokolt között, amilyen az ember számára

⁷⁵⁰ A szerző a *Kaddis a meg nem született gyermekért* c. művében a Tanító Úr személyében és híres gesztusában exponálja az „élethordozás a halálban” problémát; a Tanító Úr egy halál-peron zúrzavarában is visszaviszi a fejadagot (melyet, ha magának tartana meg, túlélési esélye megkétszereződését jelenthetné) jogos tulajdonosának. A biológiai illetve morális-egzisztenciális életésély azonban itt nem esik egybe, épp ellenkezőleg: fordítottan arányosak.

⁷⁵¹ Vö. Janssen korábbi kérdés-sorával.

⁷⁵² Helmut Gollwitzer: *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, 176.

tárgyakra, vagy egy bizonyos társadalmi státusra vonatkozó tulajdonjog fennállása és gyakorlása.

A bibliai ismeret fogalma viszont, mint korábban említettük, a דָּבָר , mely felől az újszövetségi ὁ λόγος is értelmezni kell, nyilvánvalóan nem ilyen értelmű: teológiai jelentésében az istenközösség és az ennek nyomán az ember horizontális viszonyaiban is megvalósuló שְׁלוֹמִים (jólét, békesség), illetve καταλλάγη (megbékítettség) egzisztenciális tapasztalata révén nyert tudásra vonatkozik; a szabadság tudására és örömére. A „tudom kinek hittem”⁷⁵³ páli bizonyosság-fogalomnak nem mond ellent – hanem éppen megadja *e semmi mással össze nem vethető tudásforma* sajátos dimenzióját – a „nem tudjuk” állítása: hogyha „amit kérnünk kellene, amint kellene, nem tudjuk”,⁷⁵⁴ ami pedig a keresztyén élet alfája és ómegája, mit tudunk akkor egyáltalán? Ez a tudás van, mert a Vagyok-hoz tartozik, ugyanakkor az emberi teremtés és birtoklás lehetőségének oldaláról nincs: mindenestől a Szentlélek ajándéka. Ezt a tudást valamilyen divatos „negatív teológia” jegyében közönséges nem-tudásnak bélyegezni éppúgy hálátlanság, mint a másik véglet szakadékába csúszva már-már saját tudás birtokosaiként ünnepeletetni magunkat. Pál tudás-fogalmához hasonlóan, a jánosi határozott kijelentések – „tudjuk, hogy átmentünk a halálból az életbe”,⁷⁵⁵ „néktek kenetek van a Szenttől, és mindent tudtok.”⁷⁵⁶ – e tudás-tartalom erejét szintén a Szenthez kötik, mint minden ismeret, értés: részesedés forrásához.

Ezért állíthatja Pál – anélkül, hogy bármelyik zárt filozófiai vagy teológiai rendszerhez hasonlóan, a betagolás szemfényvesztő mutatványával jöttányit is ártalmatlanítaná a gonoszt –: „Tudjuk pedig, hogy azoknak, akik Istent szeretik, minden javukra van, mint akik az ő végzése szerint hivatalosak”.⁷⁵⁷ Elkerülhetetlen, hogy ezt a hitet, és az ennek jegyében történő életet ne gyanúsítsák meg a „betagolás” bűnével! Pállal is gúnyolódhattak eleget: „Maradjunk a bűnben, hogy megnövekedjék a kegyelem?”⁷⁵⁸

A nyugati teológiai irodalom tekintélyes részének az a félelme, hogy a túlzott hitbeli elköteleződés és annak a „betagoló” fortélya meggyengíti a szolidaritást mindazok irányába, akik ilyen elköteleződésre nem szánták el magukat, teljességgel hamis. A Szentírás és ennek nyomán a „bizonyágtevők fellegének” tanúsága szerint a Szentlélek

⁷⁵³ 2Tim 1,12.

⁷⁵⁴ Róm 8,26.

⁷⁵⁵ 1Jn 3,14.

⁷⁵⁶ 1Jn 2,20. Károli.

⁷⁵⁷ Róm 8,28.

⁷⁵⁸ Róm 6,1.

munkája az ő testének tagjaiban képes a két teljesen ellentétesnek látszó cselekmény véghezvitelére: *egyrészt* az Isten szerinti betagolásra, ami nem a gonosz eszközi rangra emelését jelenti, hanem azt, hogy nincsen olyan elrontott élethelyzet, bármilyen szörnyűsége is legyen az, amit az Isten ne gondolhatna jóra fordítani⁷⁵⁹, *másrészt* pedig minden istentelen betagolási stratégia és a gonosz, ezzel együtt pedig a létezés egésze teoretikus uralásának illúzióját kergető valamennyi manőver leleplezésére és elutasítására. E között az *igen* és *nem* között nyílik egy tér, ahol valóban olyannak látható a világ, ahol élni lehet! Ez a fajta betagolás viszont nem csak, hogy nem zárja ki a közösségvállalást azokkal, akiknek mindez (esetleg) bolondság, hanem ellenkezőleg, még érzékenyebbé tesz a világ nyögésének és sóhajtozásának a meghallására, melyről az apostol, korántsem véletlenül, ugyanebben a 8. fejezetben beszél! És még egy fontos szempont a „minden javukra van” biztos reménységéhez: Pál nem mondja meg, hogy *hogyan* történik mindez. Abban a pillanatban, ahogyan bárki ezt a „hogyan”-t mindenkire érvényes, általánosítható formában leírhatónak véli, valóban az „istentelen betagolás” bűnébe esik. A *hogyan*nak nincs tanítható, csak felismerhető értelme: ki-ki személyesen kap rá választ – vagy nem kap, és akkor tudja, hogy azok a boldogok, akik nem látnak és hisznek.

Ebben az értelem-felismerésben és „Isten szerinti betagolásban” tehát ismét legitim módon gyakorolhatjuk – mégpedig a hit semmihez sem hasonlítható *tertium*-természete szerint – azokat a „nagyon csúnya” dolgokat, melyen a világ mai humanistái oly igen háborognak. A rossz valóban *instrumentalizálható*, amennyiben minden javunkra van; *relativizálható-banalizálható*, amennyiben a világot, mely „gonoszságban vesztegel” ugyan, mégsem a gonosz tartja a kezében, és nem a gonosz mondja ki fölötté – mint ahogy a szenvedő fölött sem – az utolsó szót; *moralizálható*, amennyiben az ember felelősségének a mértékét nem lehet elég magasra állítani. Ez a fajta instrumentalizálás, relativizálás és moralizálás viszont éppen „a világ szerint” gyakorolt megfelelőinek – mely élhetőnek hazudja a nem-élhető, elfogadandónak az elfogadhatatlant – a legradikálisabb tagadása. Így történik meg a nemszeretem bibliai szenvedés-magyarázatok Isten általi rehabilitása!

A keresztyén ember nem a két világ, az itteni és a túlnani közötti területen bizonytalanodik úgy, mintha egyiknek a vonzereje semlegesítené és bénítaná a másikat, nem oszcillál a kettő között, hanem a kettős-egy valóság részese, aki egy időben tud alul és

⁷⁵⁹ 1Móz 50, 20: József sorsának átfordítása.

felül lenni, mint aki „kétségeskedik, de nem esik kétségbe”,⁷⁶⁰ mint „hiteő és igaz”, egyszerre „betagoló és nem betagoló”: mint „semmi nélkül való, és mindennel bíró”.⁷⁶¹

A XXI. század emberének az értelem-probléma sürgetőbb, mint valaha. Ronald D. Laing pszichológus szerint, mivel nem lehetséges – legalábbis az empirikus tudományok révén –, hogy a globális társadalomrendszert egy még magasabb formába vagy berendezkedésbe betagoljuk, amelyben az megtalálná a maga racionalitását, ezért *az egész irracionálitása* fenyeget.⁷⁶² Arisztotelészhez visszakapcsolva: olybá tűnik a mai világ, mint a cifra és egyre cifrább kantárszár – paripa nélkül.

Leszek Kolakowski pedig megállapítja, hogy ha bármilyen történéshez, eseményhez, vagy magához az emberi történelemhez értelmet rendelünk, ez mindig egy hitaktus, és ideje volna felébredni abból a felvilágosult álomból, hogy ez racionálisan megalapozható.⁷⁶³ Ezek után arra figyelmeztet, hogy korunk tulajdonképpeni dilemmája ez: vagy ragaszkodunk a szoros értelemben vett historizmus úgymond illúzió- és hitmentes objektivitásához, és akkor az emberi öntudatot a történelemmel együtt örök, érthetetlen sötétségre ítéljük – vagy pedig hajlandók leszünk irányt váltani és visszatérni az értelmes történelem eszméjéhez, mely a reménység és a hit aktusa egyben, hogy ez lehetséges, és hogy sikerülni fog. Ő ezt egy tudatos tervezéssel, szigorú értékszűrés alkalmazásával véli/hiszi megvalósíthatónak; a keresztyén ember ajándékként elfogadja az Istenben megalapozott értelem tényét, mely egyébként megrendelhetetlen és semmilyen nagy elhatározással (decizionizmus), vagy csodát ígérő módszerrel nem biztosítható – aztán pedig jöhet *az ennek megfelelő* értékszűrés munkája is!

III. 3.4.6. Istenre és/vagy a létezésre mondott alapvető bizalom? Hans Küng

Az értelem-problematika elemzésének befejezéséül szükséges még röviden megvizsgálnunk a Szentháromság Isten és a világra vonatkozó alapvető bizalom –

⁷⁶⁰ 2Kor 4,8.

⁷⁶¹ 2Kor 6,8.10.

⁷⁶² Gollwitzer, i. m., 185: „*Irrationalität des Ganzen*”.

⁷⁶³ I. m., 188. A szerző L. Kolakowskit idézi (*Vom Sinn der Geschichte*, in. Neues Forum 13, 1966, 481): “Aus der Geschichte lässt sich keinerlei immanenten Sinn entnehmen; zur Sinngebung bedarf es eines vorgängigen Glaubensaktes. Dieser Glaubensakt für den Menschen unentbehrlich ist; die machtvollsten Realisation der Geschichte setzen einen solchen Glaubensakt voraus; er ist ihre geistige Voraussetzung. Man darf sich nur nicht der Illusion hingeben, dass er aufhören könnte, Glaube zu sein.... Seit dem Zeitalter der Aufklärung haben die Philosophen ihren Glauben mit der Würde einer Wissenschaft versehen; nun ist es Zeit, solche vorgebliche Wissenschaft wieder auf das Niveau des Glaubens einzuordnen – ich sage nicht: 'degradieren', ich sage nicht 'emporheben', ich sage 'einordnen'. Solcher Glaube ist stets mit praktischer Bedeutsamkeit versehen; er ist eine Projektion, die der Vergangenheit Sinn gibt. Nur mit Bezug auf unsere Zielsetzung lässt sich unser historisches Erbe ordnen – ein Erbe, das soviel vorbereitende Akte für diese Zielsetzung enthält.”

ősbizalom, alap-bizalom, bizalom-alap: *Grundvertrauen* – viszonyát. Tesszük ezt oly módon, hogy polemikus párbeszédet folytatunk Hans Küngnek egyik frissen megjelent könyvében⁷⁶⁴ kifejtett gondolataival.

A szerző a tőle megszokott módon közérthetően és a gyökerekig hatolva fogalmazza újra korunk életbevágó kérdéseit. Az általa felvázolt alternatíva szerint korunk embe-
re többé vagy kevésbé tudatosan nemet mondhat élete, és egyáltalán a valóság értelmé-
re. A nihilista alternatíva – gyökerezzék akár filozófiai reflexióban, akár csak a minden-
mindegy pragmatizmusában –, mindig elég okot fog találni, hogy az élet abszurditására,
ürességére, töredezettségére, érték- és értelem-nélküliségére következtessen. Viszont
élete alapjára, értelmére és egyáltalán a valóságra egy tudatos igent is mondhat, annak
minden negativitása ellenére is.

De mi indokolja ezt az igen-mondást? Küng egykori római professzorai, az akkori
ifjú teológus makacs *miértjére* előbb zavarba jöttek, majd a talányos kérdésre az Istenre
utalással válaszoltak.

„De: az én életemre, szabadságomra és egyáltalán a valóságra vonatkozó
kérdés alapvetőbbnek és sürgetőbbnek tűnt nekem, mint az istenkérdés, amely
csak másodsorban jöhetett szóba. Hogyan fogadhatom el Istent, ha még maga-
mat sem tudom elfogadni? Hinni kell, mondták...”⁷⁶⁵

Ez az Istenre utalás azonban gondolkodónk számára problematikusnak tűnik mind
katolikus, mind pedig protestáns részről. Az előbbi szerint ugyanis a hit, a hagyományos
középkori megkülönböztetés értelmében, az ember valójának magasabb régióját érinti,
és vajmi kevés köze van az alsóhoz, ahol az értelem irányít. Ha viszont a dialektika-
teológia útmutatására utaljuk a mai embert, mely minden előzetesség és „kapcsolópont”
nélkül olyan azonnali hitet követel, mely rögtön kész Isten Igéjének tekintélye alá hajta-
ni magát, akkor mi legyen azokkal, akik nem tudják olvasni a Bibliát, vagy nem akarják,
vagy ha megtennék is, nem olvashatják, mert sohasem került a kezükbe, vagy éppen,
mert olvasni sem tudnak?! Ez utóbbi fenntartás nyilvánvalóan a „kivülállók” felé is el-
kötelezett teológus aggodalmából és reménységéből fakad, valamint abból a meggyőző-
déséből, hogy a globalizált világnak óhatatlanul szüksége van az egész földgolyóra ér-

⁷⁶⁴ Hans Küng: *Vertrauen, das trägt. Spiritualität für heute*. Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien, 2003.

⁷⁶⁵ I. m., 29sk.

vényes globális etikára.⁷⁶⁶ Azt kérdezi, hogy vajon mindezek a nem-keresztények nem tehetnek szert egész életükben egy biztos alapra, és nem juthatnak el soha a *létbizalom* életformájáig? Vajon az Istenre vonatkozó keresztény hit valóban feltétele-e a valóságra kimondott *igennek*, és annak az ethosznak, mely erre épül?

Hiszen minden embernek, kereszténynek és nem kereszténynek egyaránt, már a Biblia üzenetével való bárminemű találkozás előtt, ugyanazok a kérdései: Hogyan nyerek egy biztos támpontot? Hogyan fogadhatom el önmagam, személyiségem minden árnyoldalával együtt? És hogyan a gonosz művelésére is alkalmas szabadságom félelmetes tényét? Az értelmetlenség minden fenyegetettsége közepette hogyan bukkanhatok rá életem értelmére, és honnan az erő, hogy arra nap, mint nap igent is mondjak? Hát hogyan lehet az emberre és világra annak rejtélyessége és ellentmondásossága dacára is igent mondani?!

Küng lélegzetelállító egyszerűséggel véli kivághatónak magát abból a szellemi csávából, melybe a mai kor embere jutott:

„Felsejlett előttem, hogy egy elemi merészséget kell tanúsítanom, a bizalom merészségét! Ez volt a kihívás: Merj igent mondani! A mélységgel fenyegető bizalmatlanság helyett, merészd az alapot vető bizalmat tanúsítani ez iránt a valóság iránt! Az ősgyanú helyett legyen merszed az ősbizalmat gyakorolni: önmagad, az emberek, a világ és az egész kérdéses valóság felé.”⁷⁶⁷

Dag Hammerskjöld, egykori ENSZ főtitkárt idézi, aki 1961. pünkösdjén, négy hónappal egy afrikai békemisszió során bekövetkezett halála előtt ezt jegyzi naplójába:

„Nem tudom, ki vagy mi szegezte nekem a kérdést. Nem tudom, mikor. De egyszer igent mondtam ennek a valakinek, vagy valaminek. Ettől az órától bizonyosságot nyertem, hogy a jelenvalólétnek értelme van, és hogy így az életemnek is, mintegy ennek alárendelve, szintén célja van. Ettől az órától fogva tudtam, hogy mit jelent hátra nem tekinteni, és nem aggodalmaskodni a holnap felől.”⁷⁶⁸

Mivel nincs olyan értelmi belátás, amire aztán ezt a valóság iránti ősbizalmat építhetné az ember, ezért nem marad más, mint az úszás-metaforával szemléltetett pozitív tapasztalati tudás útja.

⁷⁶⁶ Vö. uő.: *Világvallások etikája*. Egyházfórum 15., Budapest, 1994; *Világethosz. A világvallások Parlamentjének Nyilatkozata*. Egyházfórum, Budapest, 1997.

⁷⁶⁷ Hans Küng: i. m., 32.

„Azt, hogy a víz fönntartja az emberi testet, és még az enyémet is, csak az úszás során lehet megtapasztalni, nem pedig egy tantermi kurzuson, bármilyen okos is legyen az. Annak a mersze nélkül, hogy a vízre rábíznám magam, sohasem fogom megtapasztalni, hogy az képes fönntartani az embert – még engem is.”⁷⁶⁹

Az úszás pedig – boldogság, tanítja Küng. Éppúgy, mint az ősbizalom, mely olcsó optimizmus nélkül nyitottá tesz a kérdéses valóság iránt, az emberek felé, és saját életem rejtett értéke, valamint értelme iránt. A nihilista *nem* viszont, az ősgyanakvás, noha semmiféle racionális érveléssel nem cáfolható (igaz, nem is igazolható különösképpen, még a végességre és a halálra való hivatkozással sem) mind zavarosabb ellentmondásokba gabalyodik; Nietzsche műve, élete és szellemi elborulása ezt szörnyűségesen igazolta. Vele ellentétben, Dag Hammarskjöld-del együtt azt lehet állítani, hogy *igent* mersz mondani – és megtapasztalod az értelmet. Elismétled az *igent* – és minden értelmet nyer. Ha mindennek értelme van, mi más lenne akkor az életed, mint maga az *igen*?

Küng a fejlődépszichológiából vett érveként utal Erik Erikson sarkalatos tételére, melynek értelmében már a gyerek fejlődésében is az ún. *basic trust* vitális fontosságú tényező: minden gyerekkori trauma ezt rombolja, és minél mélyebb a sérülés, annál kevésbé tudja a kamasz, majd a felnőtt magát a világot, mint pozitív valóságot szemlélni, és neki bizalmat szavazni. De a felnőttekre ugyanúgy vonatkozik, hogy e nélkül az alapvető bizalom nélkül nincsenek tartós emberi kapcsolatok, nem forrhat ki a szeretet, nem jöhet létre tartalmas barátság vagy házasság.

Arra a kérdésre, hogy milyen összefüggés van egyfelől a vallásos hit, másfelől pedig a létbizalom és az erre épülő ethosz között, Küng sommásan így válaszol:

Háromféle embertípust különböztethetünk meg. Először, akik ősbizalmukat a hitből nyerik, ezért rendkívüli aktivitásra, erőbedobásra képesek, de a nehézségek elhordozására, a pozitív passzivitásra szintén. Másodsor, vannak vallásos hittel rendelkező emberek, de nincs ősbizalmuk. Bizonytalan helyzetben vannak: az ég felhőibe kapaszkodnak, de nincs talaj a lábuk alatt. Világ-idegenek, vallásos álomkórosok, entuziaszták. Végül pedig szép számmal akadnak olyanok is, akiknek megvan az ősbizalmuk, anélkül azonban, hogy vallásos hittel rendelkeznének. A földhöz kapcsolódva sokszor éppoly jól, vagy jobban végzik dolgaikat, mint nagyon sok hívő. Ezért ateisták és agnosztikusok is élhetnek ilyen alapon *echt menschliches*, humánus és morális életet, ahogyan azt szer-

⁷⁶⁸ Uo.

zónk Bertrand Russel, Ernst Bloch vagy Albert Camus példáin keresztül megvalósulva látja.⁷⁷⁰

A ma emberének, aki bármiről informáltabb, mint valaha, csak éppen önmagával nincs ismerős viszonyban és önmagával nem képes egyenesbe jönni, etikai tájékozódásához fogódzóra van szüksége, mégpedig olyanra, mely hívőkre és hitetlenekre nézve egyaránt érvényes. Ez magába foglalja mind a célt, mind pedig az annak megvalósítását lehetővé tevő alapot; az alap szerzőnk értelmezésében az ösbizalom, melyre épül az etikum.

„A bizalom-alapom révén – ez volt az én ifjúkori tapasztalatom –, a világ és önmagam kérdéses valóságában egy biztos talajt tudhatok a lábam alatt, archimédieszi pontot ahhoz, hogy magamat és a világot elfogadjam, és hogy alapvető bizonyosságra jussak.” „Éppen az alapvető bizalomból sarjad az ember e világon belüli autonómiája: öntörvényadása és felelősségvállalása az önmegvalósítás és a világ alakítása tekintetében. Az alap-bizalom tehát nem más, mint alap-ethosz, élet-ethosz, globálisan pedig a világethosz megalapozása.”⁷⁷¹

Az alap és a felépítmény pedig – mely mindenekelőtt az erőszakmentességnek, egy igazságos gazdasági rendnek, toleranciának, férfi és nő egyenjogúságának, és a hazugság kiiktatásának a kultúráját jelenti – célként arra a tautologikusnak tűnő alapkövetelményre néz, hogy az ember – ember legyen! Azaz emberségét kell megvalósítania: nem lehet tehát embertelen, antihumánus, antiszociális, bestiális. Innen a *summum bonum* Küng-féle meghatározása: az embernek jó az, ami (attól függetlenül, hogy régi, vagy új, közismert, vagy sem) segíti őt abban, hogy igazán ember legyen.

Mit mondjunk azért mindezekre?

Szerzőnk egyik művében – módszerére jellemző módon – keresztyén, illetve keleti, nem keresztyén misztikusok fejtegetéseinek rokon vonásait elemezve beszél arról a megjelölésről, amelyet különös módon mindkét fél alkalmazott Istenre. Eszerint ő nem más, mint *coincidentia oppositorum*, azaz ellentétek egybeesése. Mert ő a magasság és mélység, világosság és sötétség, parányi és végtelen, perem és középpont, abszolút akarat és vágy nélküli mozdulatlan nyugalom egyszerre. De ami Istenben magában együtt van (?), egy teológusnak vajon sikerülhet-e azt szintén összekovácsolnia? Hans Küng nagy ívű, több tízezer oldalt betöltő munkája egészét egy olyan *kritikus-ökumenikus teo-*

⁷⁶⁹ I. m., 34.

⁷⁷⁰ I. m., 39.

⁷⁷¹ I. m., 44; 39.

lógia felvázolásának tekinthetjük, melyben a szerző szinte a lehetetlent: az ellentétek összetartását kísérli meg. Azon szempontok, teológiai alapvetések egybeszerkesztését, melyekről hagyományosan azt gondolnánk, vagy pedig sokáig azt gondoltuk, hogy kizárják egymást. Eszerint munkássága programszerűen négy ismérvnek igyekszik eleget tenni.⁷⁷² Szerinte a teológiai gondolkodás egyszerre legyen:

katolikus, azaz tartsa szem előtt az egyház egész-szerintiségét, egyetemes és univerzális távlatait – ugyanakkor *evangélikus*, evangéliumi is, tehát szorosan az evangéliumhoz és a Szentíráshoz kötött;

tradicionális, folyamatosan tekintettel az elődök által bejárt útra, az egyház történelmi alakzataira – és *kortárs*, szembesülve a mindenkori jelen kérdéseivel;

krisztocentrikus, döntő és sajátos módon keresztény – de *ökumenikus* is egyszer-smind, tehát az egész lakott földkerekségre, a keresztyén és nem keresztyén vallásokra egyaránt tekintettel;

elméleti-tudományos, eleget téve mind a kutatás tudományos-, mind pedig a leírás fogalmi és metodológiai követelményeinek – miközben őrizze meg a szüntelen életmégújítást és az állandó reformációt célzó *gyakorlati-pasztorális* jellegét.

Legnehezebb talán a fenti szempontoknak éppen akkor eleget tenni, amikor a keresztyén lét-, világ- és megváltás-értelmezéstől oly távol eső világvallásokkal akarunk konstruktív párbeszédbe bocsátkozni, mint az iszlám, de még inkább a keleti hinduizmus, buddhizmus, vagy a kínai univerzalizmus.⁷⁷³

Küngöt, mint láttuk, a fenti gondolatmenetben a globális etika szükségének a felismerése vezet, és az a kérdés, hogy mi módon lehet annak – a kulturális és vallásos hagyomány terén mutatkozó óriási különbségek ellenére – valamilyen közös alapot biztosítani. Két fronton hadakozik: egyrészt elfogadhatatlannak tartja a posztmodern szélsőséges nézeteit, melyek egy nihilista alapállásból tagadják, hogy az értékeknek bármilyen hierarchiájuk lehetne (erre mondja: Mozart zenéje végtelen számú értelmezési lehetőséget biztosít – egy kivételével, és ez egyszersmind minden interpretációs szabadság határa: senki sem állíthatja, hogy az kaotikus hangzavar, kakofónia; ez bizony már nem tartozik az értelmezési szabadság körébe!); másrészt viszont jól látja, hogy a globalizált világ egyetemessé teszi a felelősséget is: ki kell tehát lépni a fundamentalista barikádok mögül, hisz létszükséglet a közös alapok megtalálása. Ezen az úton azonban mindunta-

⁷⁷² *Theologie im Aufbruch*, 248.

⁷⁷³ A kérdést nem részletezhetjük ezen a helyen, megtettük a „Keresztyénség és világvallások Hans Küng értelmezésében” c. tanulmányban, ahol a szerző legfontosabb munkáinak bibliográfiája is megtalálható, és amelyből itt csupán néhány gondolatot idézünk. In: Visky S. Béla: *Bizalom a határon*, 21–64.

lan felvetődik a kérdés: e közös alapok kidolgozásának szükségképpen ára-e minden fél részéről a saját identitás megkurtítása? És meddig lehet elmenni a kompromisszumkötésnek ezen az útján? Hol húzódik a *depositum fidei* határa, melyet, ha csak valami szűk lényegi magra korlátozunk, félő, hogy maga az *essentia* is oda lesz?

Három megjegyzést fűzünk a (mind méreteiben, mind szellemében) valóban „katolikus” dimenziókban mozgó gondolkodó érveléséhez.

Először is, a „merészelj igent mondani!” buzdítás egy voluntarista-decizionista akasztótól reméli az alap megválasztásának feladatát, anélkül, hogy számolna azzal, hogy a feladat terhe végtelenül meghaladja egy ilyen emberi döntés hordozó képességét. Nagyon úgy tűnik, hogy a feladat már-már az önszuggesztió határát súrolja, miközben annak, aki ennek megfelelően arról próbálja meggyőzni magát, hogy „fogadd el a világot, fogad el magadat”, senki sem mondja meg, hogy miért? Azt a világot tartsa „élhetőnek”, mely becsapja, megalázza, kiszorítja? Melyet a halál, és számtalan formában az abszurditás pora lep el, lassúdan, alattomosan, amint mindenre rátelepszik? Önmagát tartsa élhető élettérnek, amikor ő, érzése szerint, egy nagy rakás szerencsétlenség, és ahhoz sincs ereje, hogy igent mondjon egy banális délutáni programra, nemhogy „a létezés egészére”, úgy ahogy az van, szőröstül-bőröstül?!

Küng ugrásra biztat. „Minden döntés, minden tett ugrás. Sosem tudjuk előre, hogy mi vár ránk a másik parton.”⁷⁷⁴ Ismerős ez a buzdítás, csakhogy Kierkegaard arra sarkall, hogy az ember éppen önmagától, saját léte *ha*-jától, kontingenciájától az *önmagán túli* alapra ugorjon.

„Mert nem azzal töltöttem az időmet, hogy évről évre újabb és újabb bizonyítékokra vártam, hogy merjek hinni, nem, hanem az örökkévalóság egyetlen döntésével biztosítottam az életemet, azáltal, hogy hittem benne – *ha* Ő káprázat, az életem elveszett. De nem az, ezt hiszem. (...) a ‘ha’-tól keményen elrugaszodom (ezt szokták merésnek nevezni), és most hiszek.”⁷⁷⁵

Küng javaslata ezzel szemben olybá tűnik, mintha az embernek önmagától önmagához kellene elrugaszkodnia. Azzal csak egyetérteni lehet, hogy szerzőnk az *értelmesség megtapasztalását* döntő fontosságúnak tekinti az újabb és újabb ugrásra való elhatározásban – abban tehát, hogy az értelmesség útján a következő lépést is megtesszük –, az viszont fölöttébb kérdéses, hogy lehet-e az *én igent-mondásom* mindenképp alfája és

⁷⁷⁴ Heller Ágnes: *Személyiségétika*, 13.

⁷⁷⁵ Sören Kierkegaard: *Építő keresztyén beszédek*, 82 (kiemelés tőlem – V.S.B.).

ómegája? Mert ha az értelmesség megtapasztalása az igent-mondásból következik, mi-
ből következik az igent-mondás maga? Az igent-mondásból valóban következik az ér-
telmesség megtapasztalása, de nem *akármilyen* igent mondásból! A hedonista a maga
carpe diem filozófiájával szintén igent mond a valóságra – a maga módján; a karrierista
ugyanúgy, a terrorista nemkülönben. Mindaz, amit Kung az úszásról és annak boldog-
ságáról mond, nem kétséges, hogy igaz – de csak a kijelentésre épülő tapasztalatra vo-
natkozóan; különben ez a tapasztalat és öngerjesztő merészség a legelső próbatétel alatt
nem kösziklának, csak tojáshejnek bizonyul. Vajon nem azt a jó szándékú kísérletet ér-
hetjük-e tetten Küngnél, hogy ő maga, miután a *kijelentés hite* révén a létbizalom aján-
dékában részesült, ezt az ajándékot közvetíteni kívánja a pusztító kétségekbe sodródott
világnak? Miután pedig ez a világ nyilvánvalóan nem ismeri el ezt a hitet, mint létala-
pot, olyannak *kellett* feltüntetni az említett ajándékot, mint ami egy hittől függetlenített
döntés révén is megszerezhető. De vajon ugyanaz az épület felépíthető-e két teljesen
különböző formájú és összetételű alapra? És ugyanaz a gyümölcs leszedhető-e két kü-
lönöző fajtájú, és más-más talajba gyökerezett fáról? „Tüskebokorról szednek-e szőlőt,
vagy bogáncskóróról fügét?”⁷⁷⁶ A létbizalmat, ami Küngnek még minden bizonnyal a
hit következménye, *okozata* volt,⁷⁷⁷ mások számára immár *okként* ajánlja.

Ha a tapasztalat-kérdésében Schleiermacher értelmezésétől, valamint ennek él-
ménytársadalomban történő interpretációjától is elhatárolódtunk, akkor, a fenti árnyalás-
sal, ugyanezt kell tennünk a tapasztalat Küng-féle értelmezésével szemben is, melyről ő,
a keresztyén hittől eloldva, nem, mint következményről, hanem mint alapról beszél.

Másodszor látnunk kell, hogy a „háromféle ember” sommás rajzával szerzőnk
mintegy felfüggeszti a hit és ösbizalom ok-okozati összefüggését, azt sugallva, hogy a
vallásos hit (ezt ő nyilván nem Barth-i értelemben, a keresztyén kijelentést vele szembe
állítva használja, hanem úgy, hogy ez utóbbit is annak részeként tekinti) mint *esetleges*
életviszonyulás a *feltétlenül szükséges* ösbizalom szempontjából gyakorlatilag közöm-
bös. Szinte lesüllyed ezzel a „*minden erdőben van száraz ág*” egyneműsítő, primitív
bölcességére.

⁷⁷⁶ Mt 7,16.

⁷⁷⁷ Küng nem hagy kétségben a maga helyzete felől. Vö. *Theologie im Aufbruch*, 300: „Ez a vallás – a keresztyénség – számomra az igaz vallás, amelynek az igazságát meg is tudom indokolni, és amely indokok lehetséges, hogy másokat is meggyőzzenek. Számomra a keresztyénség az út, amelyen járok, a vallás, amelyben úgy vélem, megtaláltam az életemre és halálomra vonatkozó igazságot.”

Ha nem állapítjuk meg a szigorú és felcserélhetetlen ok-okozati összefüggést az Szentháromság Istenbe vetett hit és a létbizalom között – akkor ezzel nem kevesebbet teszünk, mint hogy magát Istent nyilvánítjuk egy bátor ugrással pótolhatónak.

Végül, a *summum bonum* immanenssé tételére figyelhetünk fel Küngnél. Jó az, ami segíti az embert, hogy igazán ember legyen, mondja. De, kérdezzük, az „igaz emberiségnek” mi a mértéke, ha nem a krisztusi elv, mely szerint az az igaz ember, aki úgy szeret, hogy életét is odaadja felebarátjáért?⁷⁷⁸ Vajon lehetséges-e krisztusi mérték és gyakorlat – Krisztus nélkül? Krisztus pedig Krisztus-e egyáltalán, ha ő nem a Szentháromság Isten második személye? A teljes Szentírás Istenének a mellőzésével, akiben értelmet és végső célt nyer az ember élete, nyilvánvalóan elvesz az értelmet és célt konstituáló perspektíva: Arisztotelészhez visszacsatolva, az ember ismét hasonlatos a ló nélküli zablához!

Hogyan tekinthet akkor ennek a gondolatkörnek az irányából a keresztyén ember a különböző nem keresztyén vallások elkötelezett – vagy éppen közömbös, de mégis abban a kultúrkörben szocializálódott – tagjaira? És hogyan az ateistára, agnosztikusra, közömbösre, materialistára, cinikusra? Hisz Küngnek igaza van, amikor arra figyelmeztet, hogy aki a maga ablakából figyeli az utca forgatagát és nem hajlandó szóba állni azokkal, akik a saját ablakukból ugyanazt az utcát nézik, az a valóságtól elrugaskodva nem mérte fel még kellőképpen, hogy mindannyian ugyanabban az emberi egzisztenciában osztozva, ugyanazon Terra nevű utca lakói vagyunk.

Nem marad más, mint arról bizonyosságot tenni, hogy a keresztyén ember élete Krisztusban valóban örök alapra, és vele együtt egy ritka kincsre: létbizalomra lelt. Nem azért fordul nyitottsággal és bizalommal a világ felé, mert az okot adott rá, hanem mert ez a fajta készség a Világ Ura iránti bizalomból forrásokozik. A világhoz való *közvetlen kapcsolódás* előbb-utóbb kétségbe ejt; a Közbenjáró viszont nem csupán Isten és ember, hanem az ember és a világ között is közvetít. A rajta keresztül a világ felé megvalósuló *közvetett kapcsolódás* újjászüli a világ – mint bukott, de megtartásra rendelt teremtés – iránti bizalmunkat is.

Annak hirdetésére, hogy mindez hitben megtalálható, megbízást nyert minden férfi és nő, aki Krisztusról neveztetik. Az ahhoz való ragaszkodás viszont, hogy „nincsen üdvösség senki másban”⁷⁷⁹ korántsem azonos azzal a hitgöggel, mely minden nem-keresztyént tévelygőnek és elveszettnek titulál – mintha ő önmagában nem ugyanolyan

⁷⁷⁸ Jn 15,13.

⁷⁷⁹ ApCsel 4,12.

nyomorult volna! Annak a hirdetésére viszont, hogy bárki *ugyanazt* az ajándékot, így a létezés iránti ősbizalmat, a Szentháromság Istenbe vetett hit nélkül is megtalálja, nem hatalmaz fel Isten Igéje, sem a Szentlélek.

Samuel Beckett életművével, ezzel a modern kori *Prédikátor Könyvével* kapcsolatban – mely a *vanitatum vanitas* hátborzongató vízióját vetítette ismét a látást módszere-
sen megutáló napnyugati ember szeme elé, és, mondjuk némi képtöréssel, Damoklész kardjaként feje fölé is akasztotta egyszersmind –, így értekezik egyik méltatója:

„...az önmagával és az önmaga létevel szemben őszinte *homo patiens* szá-
mára az emberi világ, ahogy ezt köznapilag felfogjuk és elfogadjuk, benne a hit-
tel és a reménnyel, a gyermekáldással és a politikával, az anyagi sikerrel és szel-
lemi teremtéssel, nemzettel, hazával, művészettel, miegyébbel valójában gigan-
tikus méretű önáltatás, a hovatarozás, a valahova tartozás cinkos fikciója, mely-
lyel eltakarjuk szemünk, mert nem merünk, és nem akarunk látni. De a végsőig
a *homo patiens* sem bírja, hiszen minél tisztább a látása, azaz minél végsőbb a
passzivitása, annál kínzóbb a szenvedése, a *passiója*, s ebből idővel kénytelen
valamiféle szervezett és gépiesen rendezett időtöltésbe, *passzióba* menekülni.
Azaz cselekvőleg visszatérni a köznapilag felfogott és elfogadott emberi világba,
ebbe a *globális pótcselekvésbe* – ahogy Beckett nevezte Proust nyomán 1931-es,
Proustról írott, javarészt viszont Beckettről szóló híres esszéjében – a Szokásba.
Ott viszont újabb rém várja, az Unalom, s ha ezt sem bírja, egyetlen útja van:
vissza a Szennvedésbe.”⁷⁸⁰

Ide vezet az értelemadó perspektíva hiánya: a fenti sorok az abszurd létérzés precíz
természetrájtát nyújtják. Az igent Istenre, világra, felebarátjainkra, önmagunkra, halá-
lunkra, bűnös és bocsánatot nyert életünkre; az igent, mely képes arra, hogy a világ illu-
zórius körforgásából kiszakítson és megóvjon attól, hogy életünk a globális pótcselek-
vés értelmetlenségébe fulladjon; az igent, mely hatalmas arra, hogy biztos talajra állít-
son, és szurrogátum-bájjalok helyett a valóság borával józan-eksztázisban megittasson;
az igent, mely a valahova tartozás cinkos fikciója helyett véghez viszi a valóságos vala-
hova (Istenhez, embertársamhoz, önmagamhoz, világhoz) tartozás csodáját; az igent,
melynek nyomán a tiszta látás és a faarcú passzivitás nem egyenesen, hanem éppen for-
dítottan arányosak – nos, mindezt továbbra is az önmagát kijelentő Isten igenjében vél-

⁷⁸⁰ Takács Ferenc utószava Samuel Beckett: *Előre vaknyugatnak* c. kötetéhez, 382.

jük kimondhatónak: „Mert az Isten Fia, Krisztus Jézus ... nem lett igenné is, meg nem-mé is, hanem az igen valósult meg őbenne.”⁷⁸¹

Térjünk vissza a Karamazovok belépőjegy-afféjára (ha csupán az ő ügyük lenne, visszatérnének-e akkor?) Mielőtt annak a visszaadása egyáltalán szóba jöhetne, ennek előtte e jegy eleve ki nem adásának, a teremtés meg nem történése lehetőségének a problémája is fölmerül. Aljosa a neki szegzett képtelen kérdésre, hogy amennyiben a nagy „legyen” előtt volnánk, beleegyezne-e a teremtés véghezvitelébe, ha annak ára akár egyetlen ártatlan szenvedése volna, vagy e vállalhatatlan ár miatt inkább lemondana arról – ő ez utóbbit választja. Egy tizennégy évi börtönt és megkínóztatást szenvedett hitvalló lelkipásztor viszont Aljosa dilemmája ügyében azt állítja:

„Az én válaszom: igen, beleegyeznék. Ez volt Ábrahám válasza is. Kész volt feláldozni önnön gyermekét is. Az ő követői tudják, hogy az a néhány milliárd atom, amely a gyermek testét alkotja, a lélek ereklyetartója, vagy inkább börtöne, s hogy a lélek boldog lesz, ha szabadulhat tőle. Ábrahám követői hiszik, amit a *Bhágavad-gíta* mond, hogy a gyilkos nem lehet több, mint az isteni predestináció beteljesítője.”⁷⁸²

Bizonyára nem olcsó platonizmus ez, hanem a teremtés realitására való kálvini keménységű igent-mondás, és meghívás a félelemből való szabadulásra, illetve a félelemmentes szabadságra, Jézus szavai szellemében: ne féljete azoktól, akik a testet ölik meg, de a lelket meg nem ölhetik. Ugyanaz az ember állítja ugyanis:

„A kínok gyökeresen megváltoztatták gondolkodásomat. Elvették a kedvem a mennybevágyódástól. Ugyan mi örömet lelhetnék abban, hogy békésen üljek a mennyben, ha tudom, hogy közben mások szenvednek és kínoztatnak a földön? Azokhoz a kevesekhez csatlakoznék, akikről Jézus azt mondja, hogy képesek volnának Ábrahám kebeléről visszatérni a szenvedő lelkeket megvigasztalni (Lk 16,26). Az én kívánságom inkább az, hogy legyen meg Isten akarata mind a földön, mind a mennyben. Miért ne hozzuk le a mennyet a földre, ahogy Jézus imájában tanította? Egy olyan föld után vágyom, amely igazságossággal és szeretettel teljes, és amelyben az állatok is paradicsomban élnek, ahol az oroszlán együtt lakozik a báránnyal. ... Sokkal érdekeltőbb vagyok abban, hogy a földet paradicsommá változtassam, mint hogy egy mennyei paradicsomba jussak. Ez valódi

⁷⁸¹ 2Kor 1,19.

⁷⁸² In: Richard Wurmbrand: *Beszédek a magánzárkában*, 46.

harcot jelent az életben a véres sárkány ellen és az apokalipszis szörnyetegének minden más alakja ellen (Jel 12,3).⁷⁸³

III. 4. A gyakorlati teodicea élete

III. 4.1. A bűnbocsánat elnyerése

A fentiekben, a gyakorlati teodicea négy lépcsősre tervezett bemutatása rendjén, a kanti nyomvonalon haladva láttuk az elméleti istenigazolás lehetetlenségét. Majd a tapasztalatot mutattuk föl olyan területként, mely teológiai szempontból aláaknásított, veszélyes terep ugyan, mégis itt történhet meg a teodicea aporiájának a személyes-egzisztenciális meghaladása, ha nem is megválaszolása; sőt a megválaszolhatatlanság, úgy tűnik, egyenesen szerves része az Isten iránti bizalom-aktusban megalapozott meghaladásnak. Harmadik lépésként eljutottunk e meghaladásnak – mely a Krisztusban nyert kinyilatkoztatás gyümölcse a Szentlélek által – ahhoz a „világnézeti implikációjáig”, mely a létezés *végességének*, valamint az Istenben elnyert *értelmének* az elfogadásában konkretizálódott. A negyedik lépcsőnek kell tehát következnie, vagy más képpel élve: ha az eddigi megközelítések kívülről befelé haladva koncentrikus köröket képeznek, egyre inkább leszűkítve és koncentrálva a gyakorlati teodicea kérdéseit, akkor most e körök középpontjába kényszerülünk lépni, a tűzfészekbe, bevallottan nem kis félelemmel és rettegéssel.

Mert noha az evangéliumi szemlélet magában hordja mindhárom korábban vázolt kérdésselvetésünk következtetését, a jó hírhez képest azok „csupán” okozatok. A vázolt autentikus – pneumatikus – gyakorlati teodicea rendjén tulajdonképpen a fordított utat jártuk be: az ómegától kezdtük, hogy eljussunk az alfáig. Az evangélium alfája pedig ott mutatja a maga formáját, ahol „a magasságból felkelő fény”⁷⁸⁴ vakító sávja az Isten és ember közötti *tulajdonképpeni törésvonal*⁷⁸⁵ mélységeit pásztázza végig: az ember bűnének dantei szurdokait.

⁷⁸³ I. m., 72,73.

⁷⁸⁴ Lk 1,78.

⁷⁸⁵ A Teremtő – teremtmény, illetve Isten, mint Lélek és az ember, mint testben létező közötti ontológiai különbséget nevezhetjük *nem tulajdonképpeni* törésvonalnak.

III. 4.1.1. Zákeus elgondolhatatlan lázadása a befogadtatás napján

Az Emberfia egész földi küldetése arra irányul, hogy „megkeresse és megtartsa az elveszettet”.⁷⁸⁶ Ennek a megkeresésnek és megtartásnak, ennek az üdvözítésnek a gyújtópontja a teljes Szentírás tanúsága szerint nem más, mint a bűn totális, a létezést egészében megrontó pusztításának a felismerése, megbánása és megtagadása (mely az ember részéről történik ugyan, de nem az ember által), *ugyanakkor* a bűnbocsánat hatalmának a kiárasztása, mely a bűnöst magát – a bűnös és a Szent közötti viszony helyreállítása révén – széttört identitása halálos kórjából meggyógyítja, és a Szentlélek által az Isten fiává fogadottság bizonyosságában részesíti.

Zákeus, aki a bűn kegyetlen körforgásában egyszerre kifosztó és kifosztott, rabló és megrabolt, kiszorító és kiszorított, gyűlölt és gyűlölő, a maga törhetetlennek vélt cserépegzisztenciájában egyetlen pillanat alatt összeroppan akkor, amikor minden feltételtől mentesen, az adok-kapok lélekpusztító logika bilincsét széttörve, az Isten szabad szeretete kimondja fölötte – pontosabban alatta – az újjáteremtő irgalom szabadságra hívó, ellentmondást nem tűrő *kelljét*: „...szállj le hamar, mert ma a te házában *kell* megszállnom”.⁷⁸⁷ A „bűnös embernél szállt meg”-et megszállottan hajtogatók tekintetének a kereszttüzeiben, jobbán azzal, aki befogadja azokat, akiket nem szabad befogadni, ez az apró vámszedő, akár a tékozló fiú, akár valamennyi tékozló fiú, megtapasztalja, egzisztenciája teljességével, idegeivel, sejtjeivel, tudat alattijával és fölöttijével, egy életre megtanulja és tudja: az Isten agapéja azt jelenti, hogy „az *ölelés akarása* megelőz minden, másokról szóló ‘igazságot’, illetve a mások ‘igazának’ az értékelését. Ez az akarat soha nem válogat, soha nem változik; meghaladja a társadalmi világ ‘jóra’ és ‘rosszra’ való erkölcsi felosztását”, tehát „...a meg nem érdemelt kegyelem üdvrendjének elsőbbsége van az erkölcsi pusztaság rendjével szemben”.⁷⁸⁸ Senkitől sem kell külön leckét vennie, azonnal tudja mi a dolga, hogy a feltétel nélküli befogadottság passzív-aktivitását – a mennyei örömet –, a feltétel nélküli befogadás aktív-passzivitása – az áldozat, melyet nem érez áldozatnak – pecsételi meg: jóvátétel dolgában a törvény előírását messze – hússzorosan! – túlhaladja.⁷⁸⁹ Az üdvösség napja természetes módon magá-

⁷⁸⁶ Lk 19,10.

⁷⁸⁷ Ugyanaz a *kell*, mely a megváltásra is vonatkozik: az Emberfiának sokat *kell* szenvednie.

⁷⁸⁸ Miroslav Volf: *Ölelés és kirekesztés. Teológiai vizsgálódás az azonosság, a másság és a kiengesztelődés tárgykörében*, 33; 94.

⁷⁸⁹ 3Móz 6,4.5: „...térítse vissza az elrablottat, amit rabolt, vagy a zsaroltat, amit zsarolt, vagy a reá bízottat, ami reá bízott ... fizesse meg azt teljes értéke szerint, és hozzátoldva az ötödrészét, adja azt annak, akié volt, bűnbevallásának napján.” Károli.

ba öleli a bűnvallás és jóvátétel napját is, ez utóbbi pedig, anélkül, hogy visszavenne valamit az üdvösség napja ragyogásából, valódivá, erőteljessé és hitelessé teszi azt.

„Zákeus üdvösségbe öltözött (akár a tékozló fiú, ünnepi köntösbe, ujján jegygyűrűvel). És akkor megszólalt...” Nos, ha pillanatra szem elől tévesztenénk ennek a dolgozatnak a műfaji követelményeit, és engednénk a dramatizálás kísértésének, azt kérdeznénk: hogyan folytatódhatna itt Zákeus története? Jelezzünk két ellentétes variánst:

1. „...és ezt mondta: Áldjad, lelkem az Urat, és egész bensőm az ő szent nevét! Áldjad, lelkem, az Urat, és ne feledd el, mennyi jót tett veled! Ő megbocsátja minden bűnöd, meggyógyítja minden betegségedet, megváltja életedet a sírtól, szeretettel és irgalmommal koronáz meg. Betölti javaival életedet, megújul ifjúságod, mint a sasé. *Minden elnyomottal törvényesen és igazságosan bánik az Úr.*”⁷⁹⁰

2. „...és ilyeneket mondott: jó, jó, Uram, de ... az elnyomás egész csikorgó mechanizmusa, fogaskerekei közül, lásd, gyöngék ártatlan vére fröccsen ... igazán tehettél volna ellene valami komolyabbat ... eltévesztetted a címzettet: a fenevad fejét kellett volna megcéloznod, az imperátort, ugyan mit tesz a fark utolsó szőrszálának, egy koszos kis vámszedőnek a leperzselése Szóval? Isten mindenható Fia, e Fiú mindenható Atyja, itt ez az egész rohadt füge-világ. Fügét neki! ... Szájából megindult a vád, a szemrehányás és számonkérés keserű áradata, az áradatban pedig viperák vonaglottak, és halálos mérgük nyomban elemésztett mindent, amire ráfröccsent.” (A tékozló fiú pedig szemére veti atyjának, kibontakozva annak öleléséből, hogy miért is engedte útnak, hisz tudhatta, mi vár majd rá odakinn, a nagyvilágban. Hát szeretet ez?)

Elgondolható-e ez utóbbi változat? Már csak pszichológiai szempontból is: teljes képtelenség! Azonban az a felismerés, melyet a szenvedő ember oly könnyen kétségbe von, hatalmas megerősítést nyer a bűnbocsánat és fiúvá-fogadtatás tapasztalatában: az emberekkel ellentétben, *minden elnyomottal törvényesen és igazságosan bánik az Úr.*

III. 4.1.2. A már igen – még nem pólusai nem erőtleníthetik meg egymást.

Azt jelentené ez, hogy akkor a keresztyén ember számára egyszer s mindenkorra megszűnt a Jób-szituáció, mivel a bűnbocsánat elemi tapasztalata, annyi más egyébbel együtt, ezt is félresöpörte az útból?⁷⁹¹ Vagy ellenkezőleg: az üdvtörténeti tagolásnak

⁷⁹⁰ Zsolt 103,1–6.

⁷⁹¹ Hans-Gerd Janssen: *Dem Leiden widerstehen*, 104: „Gibt es für den christlichen Glauben diese Hiobsituation nicht mehr? Sicher: das Christentum bekennt die von Hiob eingeklagte heilschaffende Präsenz, die rettende Gegenwart Gottes in Leben, Tod und Auferweckung Jesu Christi. Sind damit aber alle Unheilssituationen, alle Erfahrungen radikaler Negativität überholt und überwunden? Alles Andere und

megfelelő *post Christum* helyzete lényegében semmiben sem különbözik a hit *ante Christum* állapotától?

Az erre a kérdésre adott, túl könnyen kimondott „de igen, már hogyan különbözne” válasszal azt kockáztatja a keresztyén ember, hogy a Jóbok bőrére lesz olyannyira feddhetetlenül kegyes, és hogy a barátokhoz hasonlóan, Isten haragját vonja magára; Istenét, akinek – balgatagul szólok! – ha választania kell a maga dicsősége és a szenvedő között, habozás nélkül ez utóbbi mellé áll, pontosabban: *éppen ez*, a szenvedő mellé állása a dicsőségétől való teljes önküresítés árán az ő legteljesebb – kenotikus – dicsősége.

Viszont a „nem, nem különbözik” felelete azzal a veszéllyel jár, hogy visszavesz a Krisztus üdvözlő hatalmából, mely e bukott világ feltételei között mégis megvalósul: ma lett (aoristos!) üdvössége ennek a háznak.

Válaszunk: a *már igen – még nem* feszültsége korántsem azt jelenti, hogy ez a két pólus kölcsönösen gyengítené egymást; ha így fognánk fel, éppúgy értelmét veszítené a *praesens*hez kötött („konzekvens”), mint a *futurum*ra néző eszkatológia. Az igaz, hogy a keresztyén módon felfogott üdvösség is a maga eszkatológikus feszültségében „ígéretjellegű”, de ebből aligha következik az, hogy „egyáltalán nem tekinthető és nem tudható jelenlévő valóságként”.⁷⁹² Miközben a keresztyén szenvedő nem kevesebb szenvedéllyel kérdi, mint Jób, hogy „meddig még, Uram?”⁷⁹³, nem feledhető, hogy egy keresztyénhez képest Jób szintén nem kevesebb reménységgel és kiengesztelődéssel állítja azt – egészsége, javai, gyermekei visszanyerése előtt! – hogy „kezemet a szájamra teszem” és „szemeimmel látlak téged”.⁷⁹⁴ *Szerencsétlen dolog hát bármiben is szembeállítani az újszövetségi szenvedőt Úz földjének porig – trágyadombig – sújtott igazával, hisz Jób maga haladja meg a jóbi szituációt az Isten-látás dicsőségében!* Ezért végzetes melléfogás az a modern teológiában igen elterjedt értelmezés, mely hajlamos a bűn-gyűlölőt a tulajdonképpeni bűnt – az Isten elleni lázadást – ösztönző hérosszá tenni. Jób, a zsidó Prométheusz... Jób panaszait semmiképpen sem lehet a jánosi (lukácsi, péteri, páli) teológia *jelenvaló üdvösségét* kétségbe vonó, azt megerőtlenítő, abból visszavevő kiáltásként értelmezni.

Fremde eingeholt und integriert in den Erlösungsglauben? Wie ist denn diese rettende Gegenwart Gottes präsent?”

⁷⁹² Ellentétben Janssenssel, uo: „Wie ist denn diese rettende Gegenwart Gottes präsent? Sie hat doch auch im Christentum Verheißungscharakter, ist eschatologisch gespannt, *kann also gar nicht als Gegenwart angeschaut und gewusst werden*. Mit dem Judentum und so mit Hiob erwarten wir die Ankunft des Rettenden, die im Christentum Wiederkunft Christi heißt. Daher kann der Christ angesichts erschüttender Leiderfahrung wie Hiob fragen: Warum kommt er nicht.“ (Kiemelés tőlem – V.S.B.)

⁷⁹³ Jel 6,10.

⁷⁹⁴ Jób 39,37; 42,5.

Bizonyos: „aki Istent mond, számol azzal, hogy a saját biztonságát a másik ember szerencsétlenségére megsebzí”.⁷⁹⁵ Ismeri tehát a jöbi mélységeket, mind maga, mind pedig mások életéből, a jelenvaló üdvösség terében is. Az is tény, hogy a szolidaritásnak ezt a szempontját, mely nélkül nem létezhet autentikus hit, a történelmi keresztyénség nem egyszer lábbal tiporta, és így bűnössé lett – nem csupán elvek, hanem, ami az elvekkal összevethetetlen – arcok millióinak lábbal tiportatásának a botrányában.⁷⁹⁶ Ugyanakkor az evangéliumi értelemben vett szolidaritás nem azt jelenti, hogy az, aki a fuldokló után ugrik, csak akkor tanúsít az életveszélyben lévő iránt autentikus szeretetet és közösségvállalást, ha maga sem tud úszni, és így *ugyanannak* a veszélynek teszi ki magát. Ugyanabba a sodrásba veti magát, talán életét kockáztatva, ám azt mégsem adhatja fel, hogy – noha ő maga semmiben sem különb a veszélyben lévónél – valamiben részesült, amiben amaz (még) nem: az úszás elsajátításának (és folyamatos tanulásának) kegyelmében. Ezért hamis – annak ellenére is, hogy első pillanatban mellbeverő igazságként hat – a gyakran idézett elhárító mondat: „Nem akarok megváltottként egy meg nem váltott világban élni.” A meg nem váltott világ vajmi keveset remélhet, hogy ne mondjam, profitálhat, az úszni nem tudó, vagy hamisan értelmezett szolidaritásból nem akaró, megváltatlan embertől (-ből).

Ebből következik, hogy *keresztyén embernek vállalnia kell azt, ami a posztmodern szemléletben maga a főbenjáró bűn: bizonyos szinten valóban azonosítania kell Isten igazságát és annak – a kétezer éves hagyomány nyomán – általa való emberi megértését.* Ezt viszont egy feladhatatlan feltétel mértéke alatt teheti csupán: *ha ennek az azonosításnak az ára a saját élete, nem pedig másoké!*

Ha igaz az, Barth-tal szólva,⁷⁹⁷ hogy a keresztyén ember az engedelmisségben Istennek *szolgája*, hitben *gyermeke*, imádságban azonban mint gyermek és szolga egyszersmind Istennek *barátja* is, akit Isten a maga oldalára hív, hogy az vele együtt éljen,

⁷⁹⁵ J. B. Metz: *Theologie als Theodizee?*, 105. Idézi többek között Janssen, i.m. 103.

⁷⁹⁶ George Orwell: 1984. Európa, 1989, 295: „Ha el akarod képzelni a jövőt – mondja az egyik kínvallatás során Winstonnak O’Brien –, képzelj el egy csizmát, amely örökké egy emberi arcon tapos... S ne felejtse el, hogy örökké így lesz. Taposni való arc mindig lesz. Eretnek, a társadalom ellensége, akit újra meg újra le lehet győzni, és meg lehet alázni, mindig lesz.” Idézi: Szilágyi Ákos: *Az eredendő történelmi bűn* c. esszéjében. In: *Kritika*, 2003. február, 7. Majd hozzáfűzi, Lévinas-i reminiscenciákkal: „Az arc valója, mint taposni való? Ámde mit akar megtaposni, aki egy arcon tapos, Természetesen mindent, amit az arc jelent, pontosabban kijelent: Istent, embert, személyt, halhatatlanságot, elevenséget, örök életet. A csizma azt mondja: ‘Nincs élet! Nincs ember! Nincs személy! Te már nem is vagy, halott ember vagy!’... Az arc – spirituális valóságát tekintve – elérhetetlen távolságban van attól a világtól – az anyagi világtól –, amelyben minden elérhető: felfogható és megfogható, uralható és megváltoztatható.” Ha így beszél a csizma rólunk, ki beszélhet akkor a csizmáról? Ézs 9,4: „Mert minden dübörögve menetelő csizma és véráztatta köpönyeg elég, és a tűz martaléka lesz.”

⁷⁹⁷ KD III/3, 324.

munkálkodjon és uralkodjon, akkor az embernek az az ösztöne, hogy Istent a vádlottak padjára utalja, elveszíti tartalékait: megerőtlenül a bűnnek teste. Fonnyadni kezd, majd elhal a bűn ős-csírája, mely – Pannenberg meghatározása szerint – éppen abban a törekvésben áll, hogy „valójában az *én* legyen minden tárgynak a végtelen alapja és vonatkozási pontja, és illetéknéppen bitorolja Isten helyét.”⁷⁹⁸

A bűnbocsánat az a hely, ahol az ember felismeri a maga elveszett, összetört, mégis tulajdonképpeni valóját.

„Ha a mindenségnek a Galilei-féle tudomány nyomán történő modern megértése, mely az univerzum egy részévé redukálja az embert – molekulák, partikulák és matematikai meghatározottságok komplexumává, melyektől teljességgel elválaszthatatlan, sőt nem más, mint ezeknek a paramétereknek a csomópontja –, mit mond akkor a keresztyénség az ember igazi lényegéről? Azt, hogy ő: fiú.”⁷⁹⁹

A fiúvá fogadottság öröme – igent mondott rád az, aki nagyobb náladnál (P. Tillich) – valóban elnémítja az Atya iránti keserű vádaskodás, szemrehányás és kínzó kérdések sorát, hisz beteljesedik az ígélet: „meglátlak majd titeket, és örülni fog a szívetek, és örömtöket senki sem veheti el tőletek: és azon a napon nem kérdeztek éntőlem semmit.”⁸⁰⁰

III. 4.1.3. *Modern mártír-történetek: igazolás helyett tanúságtétel*

Az 1Pét 1,3–4-ben leírt újjászületés csodáját a fenti összefüggésben értelmezi Jürgen Moltmann:

„Miközben a bűnök bocsánata Krisztus kereszthalála üdvszerző hatásának köszönhető, addig halottak közül való feltámadásának üdvhatása: újjászületésünk élő reménységre. Húsvéti tapasztalat, hogy a reménység jegyében kezdődik bennünk az új élet. Ebben a reménységben a hívőnek többé már nem az a tapasztalata, hogy a bűnök elválasztják őt Istentől, hanem hogy ő igaz, Istennek visszafogadott gyermeke és polgártársa a szenteknek. Az igazságosság a bűnök bocsánatakori visszafele irányuló tett, amivel egy elrontott, nyomasztó múlt jóvátétele történik meg. Ugyanez az igazságosság az újjászületésben a jövőre, az örök életre irányul... Az újjászületés pillanata az az ‘örök pillanat’, melyben az örökké-

⁷⁹⁸ Idézi Miroslav Volf: i. m., 100.

⁷⁹⁹ Michel Henry: *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Román fordításban: *Eu sunt adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului*. Ford. Ioan I. Ica jr., Deisis, Sibiu, 2000, 349.

⁸⁰⁰ Jn 16,22.23.

valóság megéri az időt, s megszünteti annak mulandóságát... Ezekből a bibli-
ai összefüggésekből nyilvánvaló, hogy Krisztussal hit által egészen új élet kez-
dődik. Ez nem toldozott-foldozott élet, nem is megfiatalított élet. Krisztus feltá-
madása valami gyökeresen új a történelemben, aminek nincs történelmi előzmé-
nye vagy előképe. Ez minden dolgok újjáteremtésének kezdete... Az örök életre
való újjászületés nem a 'paradicsom visszaállítása', hanem arra a feltámadástól
meghatározott világra irányul, amit 'szem nem látott, fül nem, hallott és ember-
nek szíve meg se gondolt, amit Isten jelentett ki az Ő Lelke által' (1Kor 2,9–10).
A különbség ebben van: az egyik a halandó élet itt, a másik a halhatatlan élet ott.
A valóban új az új életre születésben az örök élet maga, ami egyet jelent a mi
véges életünk felvételével az örök, isteni életbe... Mérhetetlen *életigenlést* von
maga után az életnek az újjászületése az erőszak és vétek, a hibák és a sebek el-
lenére is... Mi is elkezdhetjük szeretni az életet Istennek azzal a szeretetével,
amit a Lélek által tapasztalunk. Isten szeretete olyan távol van a mi szeretetünk-
től, amit a csalódások és a betegségek egyre inkább kioltanak, mint ég a földtől.
Erről az isteni szeretetről írta Blaise Pascal 'Memorial'-jába 1654. november 23-
án: Öröm, öröm, öröm, örömkönnyek."⁸⁰¹

Valamennyi típusú teodiceával szemben az a leggyakoribb ellenvetés, hogy kör-
mönfont akribiával csupán elméleti szintű kiegyenlítést képes – gyakorlatilag csak papi-
ron – kieszközölni. Ugyanez a vád gyakran elhangzott Moltmann krisztológiai
teodiceájával szemben is, ami csak akkor lenne jogos, ha ezt a krisztológiai egységet
csupán önmagában szemlélnénk. Kétségtelen: le lehet ragadni a „krisztológiai múltban”
vagy előre lehet futni a reménység-teológiák által hangsúlyozott jövőbe.⁸⁰²

Ezt nem tehetjük, hisz *a pneumatikus-gyakorlati teodiceának a krisztológiai
teodicea az alapja,*⁸⁰³ *a teológiai a háttére, az eszkotológiai teodicea pedig a horizontja
kell, hogy legyen.* A félreértéseket elkerülendő, az autentikus teodiceának még határo-
zottabban kell felmutatnia azt, ami mind az erőltetett racionalista magyarázatoknál,
mind pedig a kiegyenlítődéknél is mérhetetlenül több: a tapasztalat, tehát a *személyes
valóságosság* szintjén történő, a teljes emberi egzisztenciának megfelelő kiengesztelő-

⁸⁰¹ J. Moltmann: *Az élet forrása*, 40. 43.

⁸⁰² Vö. Vályi Nagy Ervin: *Curriculum és teológia*. In: *Minden idők peremén*, 19: „Próbáltam a jelent
megélni, és innen volt a reménység-teológiákkal szembeni averzióm, mert azt én menekülésnek meg elfu-
tásnak éreztem.”

⁸⁰³ Barth Károly: *Hiszek*, 33: „Mert ha mi nem tudnánk az Isten Igéje testet öltésének egészen sajátos
és egyszeri immanenciájáról, hogyan merhetnők akkor hinni és élni Istennek a bűn, a rossz, a halál és az
ördög ellenére is ebben a világban szóhoz jutó egyetemes immanenciáját?”

dést – a *már most* valóságát. Ez a megbékítettség azon a létszinten jön létre, mely kizár minden racionalizmust, de helyet ad a tulajdonképpeni értelemben vett racionalitásnak, logosz-szerűségnek,⁸⁰⁴ és amely létszint alsó határa a minden emberi értelem felső határával esik egybe, tartalma pedig az *Isten békessége*.⁸⁰⁵ Ezt a tartalmat – mely hitünk szerint egyedül alkalmas arra, hogy a teodicea-labirintusba tévedt mai ember számára útjelző legyen – *csak fölmutatni lehet*, mégpedig a mártírium és a szeretet névtelen áldozatvállalásainak az ismert és kevésbé ismert történeteiben.

Kivégzése előtti napon, 1945. április 8-án, vasárnap, Bonhoeffer Hitler börtönében a foglyoknak arról prédikál, hogy „Az ő sebeivel gyógyultunk meg”, és hogy „Áldott az Isten és a mi Urunk Jézus krisztusnak Atyja, aki az ő nagy irgalmassága szerint újonnan szült minket élő reménységre”.⁸⁰⁶ 1944. július 28-án ezt írja: „A szenvedésnél abban rejlik a szabadulás, hogy ügyünket egészen kiengedjük a kezünkől, és odaadjuk Istennek.” Máskor pedig: „Hiszem, hogy semmiféle érthetetlen nem történik velem”.⁸⁰⁷ Majd az utolsó mondat: „Ez a vég – számomra az élet kezdete.”

Bonhoeffer vértanúságát követően, akiben csodálatos módon együtt volt a teológus és a mártír, a történelem Ura úgy látta jónak, hogy hosszú évtizedeken keresztül Európa nyugati fele szolgáltassa az Anyaszentegyháznak a teológusokat – a keleti pedig a mártírokat. Kontinensünkön a XXI. század egyik legsürgetőbb egyházi feladata minden bizonytalansággal az lesz, hogy a (keleti) mártírium tapasztalata szervesen beépüljön a (nyugati) teológiai reflexió fő áramába, hogy a teória engedjen a Szentlélek általi praxis megtermékenyítő hatalmának!

Barth teodicea-értelmezéséről méltán írja egyik elemzője, akinek vállalt célja, hogy a *verbum practicumot* rehabilitálja a prédikáció és a lelkipozás gyakorlatában, a következőket:

„A teodicea egyedül a Krisztussal való közösség összefüggésében értelmezhető. Ha az egyház dogmatikája ebben az értelemben beszél a teodiceáról, akkor a régi protestáns megfogalmazás szerint a dogmatikának *theologia practica* kell lennie. ... Ez az út pedig azzal kezdődik, hogy a teológus élete ebben a kö-

⁸⁰⁴ Ahogyan a korai apologéták, Jusztin mártír, Alexandriai Kelemen, stb. a keresztyéneket tartották a pogány világgal szemben logikusan gondolkodóknak. A racionalizmus/racionális megkülönböztetése H. Küng gondolkodásában játszik fontos szerepet.

⁸⁰⁵ Fil 4,7.

⁸⁰⁶ És 53,5; 1Pét 1,3. Függlék. In: D. Bonhoeffer: *Börtönlevelek*, 201.

⁸⁰⁷ Vályi Nagy Ervin: i. m., 99: „Nem hiszem, hogy erre a végkifejletre nézve a mennyben visszavonta volna hitvallását, gondviselélésit, a megfeszített és feltámadott Jézus Krisztusban való bizalmát.”

zösségben történő élet. Életünknek éppen ez a közösség az alapja, célja és értelme.”⁸⁰⁸

Az viszont, hogy ennek a közösségnek van-e egyáltalán teherbíró képessége a keresztyén ember életében az emberfeletti próbák idején (legyen az teológus vagy sem), és ha igen mekkora, ismételjük, kizárólag a hitvallók történeteiben mutatható föl.

1964. január 6-án, vízkereszt napján, egy húsz évre elítélt református lelkipásztor a szamosújvári börtön egyik szigorúan elkülönített cellájában a következőket éli meg:

„A kánai menyegzőre gondolva eszembe jutott, hogy a letartóztatásom előtti időkben, ha elkeseredett, bánatos emberrel találkoztam, gyakran így beszéltem: ha igazán hinnénk, állandóan lakodalmi örömben lenne részünk, hiszen Jézus maga mondta: ‘szomorkodhat-e a násznép, amíg velük van a vőlegény?’ Márpedig Ő megígérte, hogy ‘...veletek vagyok minden napon.’ A feltámadás, mennybemenetel és a Szentlélek kitöltése után ez az esemény megtörténhet minden hívő életében, mindenkor örömmel telhetnének tehát napjaink.

Éjjelre kelvén a kőre terített gyékényszőnyeg-fekhely igen keménynek bizonyult, bakancs-párnámon forgolódtam jobbra-balra, sehogy se tudtam aludni, még úgy sem, mint az előző éjszakákon. Azt mondtam hát az Úrnak: Bizonyára azért nem adsz a szememre álmat, mert ma éjjel sok mindenről akarsz velem beszélni; örömmel fogadom, hisz te is, Uram Jézus, hány éjszakát átímádkoztál, s azokból rendkívüli áldások fakadtak a tiedre. Beszélj nekem arról, amivel meg akarod tölteni a szívemet.

És megindult bennem a Lélek szava: ‘Te eddig csak a násznép tagjaként fogtad fel az életet, boldog örömmel mulattál a fiatal párral, örvendeztél a vőlegénnyel, mint Keresztelő János is mondta. De te nem a násznép egyik tagja vagy csupán, hanem a vőlegény menyasszonya is. Mellette pedig mi is ez a földi élet? Lakodalom a menyasszonyos háznál. Mikor ez véget ér, és elvisz a vőlegény az Atya hajlékába, akkor ott folytatódik a valódi menyegző. Annak azután soha nem lesz vége.’

Ahogy a kövön fekve ezeket megértettem, szememből könnyek áradata indult meg. Hanyatt feküdve alácsordult az arcomon, és végtelenül boldog voltam; lelkiállapotomat le se tudom írni.”

⁸⁰⁸ Tsutomu Haga: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth*, 269.

Ébresztő után, mikor az őr elment, az egyik bajtárs a cella ajtajához lopakodik, majd aggódó kérdésére – hogy vagy? – odabentről ezt a választ kapja:

„Mint boldog menyasszony forrón szeretett vőlegénye mellett a saját lakodalmán.”⁸⁰⁹

Misztikum, pietisztikus-karizmatikus lelkesedés? Aligha van igazunk, ha a kifejezésekre rakódott pejoratív jelentés-összefüggésekre gondolnánk. Minden bizonnyal igen – amennyiben a Krisztus-közösség, hit és a Lélek-adomány biblikus ígéreteinek a megvalósulását értjük alatta. Hisz az örömmel ez a forrása nem vált valamely szubjektív bensőségesség narcisztikus és bódító posványává: ugyanez az ember teljes eltökéltséggel, a saját hátával fogja fel a másoknak szánt botütéseket, a kényszermunka-kapálást pedig semmivel sem veszi lazábbra, mintha saját parókiája kertjében ténykedne, azon egyszerű oknál fogva, hogy „az Úré a föld és annak teljessége.”

A gyakorlati teodicea voltaképpeni kérdését – pontosabban: állítását – az álmából fölébredt Jákob szájából halljuk. Ez a kérdés, némi anakronizmust is megengedve magunknak, valahogy így hangzik: a depresszív vagy cinikus keserűség egyfelől, illetve másfelől a szubjektív öncsalás tudatos kontingencia-legyőzési és túlélési stratégiájának szkülájá és karibdisze között, mi annak a metamorfózisnak az útja, melynek tényleges megtörténtét két, botrányos következetlenséggel egymás mellé helyezett mondat jelöli: „Milyen félelmetes ez a hely! Nem más ez, mint Isten háza és a menny kapuja.”⁸¹⁰ Az a hely, ahol – akár köre, akár bakancsra hajtott fővel – az emberben megindul a Lélek szava, bizonyára nem más, mint a menny kapuja; a helynek mennyei helyként való látása nem önámítás: ténylegesen *a valóság, a teljes valóság* látása, miközben, paradox módon, ez a látás nem igazolja, hanem a legkérlelhetlenebbül leleplezi a hely rettentés voltát, hiszen megvan hozzá a kellő perspektívája, és belső világossága fényében a sötétet pokolibb sötétként látja bárki másnál!

Akiben megindul a Lélek szava, az imádkozik.

„A keresztyén személyeknek és gyülekezeteknek az Isten Országát hívó imádsága teológiai értelemben a *gyakorlati teodicea* legitim helye. ... ‘Amikor a keresztyének Istent, mint Atyát szólítják meg, akkor hangsúlyozott módon *társadalmi*, sőt *nyilvános* társadalmi, mi több: *politikai*, sőt *kozmosz* horderejű ügyben foglalatoskodnak.’(Barth) ... Az imádságból fakadó hitvalló cselekvés

⁸⁰⁹ Szilágyi Sándor: *Boldog rabságom*, 108.

⁸¹⁰ 1Móz 28,17.

képezi a keresztyén egzisztenciát. Szociál-etikai síkon az imádkozó gyülekezet maga a *gyakorlati teodicea* hegyen épített vára, amennyiben az emberi rendetlenség és igazságtalanság ellen tiltakozik.”⁸¹¹

III. 4.2. A bűnbocsánat gyakorlása. Krisztus nyomában: István vértanú meg a többiek

Minden emberben és közösségben a kiengesztelődöttség állapota, mely totális: tehát az Istenhez, emberhez, világhoz és önmagamhoz való viszonyrendszer teljességét az idő valamennyi dimenziójában átfogó irányultságot jelent, nem más, mint az új teremtés egy darabja a Szentlélek által. Ez az új teremtés viszont sohasem marad meg önmagában, hanem újabb és újabb világokat hoz létre, a maga képére és hasonlatosságára. Az Isten bocsánata elfogadásának gesztusát e bocsánat továbbadása, és az ugyanazon kegyelemből merítő részestársi szolidaritás gyakorlata pecsételi meg és teszi hitelessé.

Az egy pohárból és egy kegyelemből részesülők közössége, koinóniája az a hely, ahol az egyes ember a bocsánatot elnyeri és továbbadja. Viszont

„...a koinónia-etika nem helyettes döntés. Nem arról van szó, hogy a közösség dönt egy-egy tagja helyett. A feszültség itt feloldhatatlan marad. Egyfelől a konformitás, másfelől az atomizálódás kísért. ... Pál a heteronómiával szemben azt állítja: szabad vagyok. Az autonómiával szemben viszont előtérbe helyezi a felebarát lelkiismeretét.”⁸¹²

Az egyén a közösségben erősödik meg abban, hogy újból és újból rászánja magát arra, ami emberileg lehetetlen: a bocsánat elfogadására és gyakorlására – de immár nem csupán közössége tagjai felé, hanem „kifelé”, a világ kegyetlenkedői irányában.

István körül haragtól és gyűlölettől eltorzult arcú emberek fogukat csikorgatják.⁸¹³

Az ő arca azonban nem áll be a dühöngésnek ebbe a gyilkos orgiájába: tekintete nem villámokat szóró szemük pusztító tükröződése. „Szentlélekkel telve az égre függesztette a tekintetét...” Aki az égre függeszti tekintetét, annak tekintetében az ég tükröződik vissza, miközben körülötte a pokol hatalmai öldöklő táncukat járják. De István nem őket és nem a megnyílt poklot látja, mely már feltátotta torkát ellene: „látom az

⁸¹¹ A KD IV/4-re hivatkozva Tsutomu Haga: i.m. 255; 258. Ezért nevezi Barth az imádságot *providentia specialissimanak*.

⁸¹² Szűcs Ferenc Paul Lehmann koinónia-etikája kapcsán: *Teológiai etika*, 128.

⁸¹³ Csel 7,54-60.

eget megnyílván”. Aki viszont látja „Isten dicsőségét és Jézust”, az nem dicsóíthati meg másképp ezt az Istent, mint ahogyan Jézus tette a kereszten.

„Atyám, bocsáss meg nekik...” Krisztus ezzel az imádsággal legyőzte a bosszú egyetemes vallását és semmissé tette a megtorlás egyetemes törvényét. Ettől fogva, a Megfeszített nevében, csak a megbocsátásnak van hatalma. A keresztyénség, melynek megadatott, hogy a Megfeszítetthez fordulhasson, voltaképpen nem más, mint a kiengesztelődés vallása. Azt, hogy az ellenünk vétkezőknek megbocsátunk, a legnagyobb szuverenitás és páratlan belső szabadság teteti velünk. Ha az áldozatok megbocsátanak és kiengesztelődnek, felsőbbrendűek az elkövetőkkel szemben, és megszabadítják magukat attól a kényszertől, hogy gonosz tetteket kövessenek el.”⁸¹⁴

Mindez azért lehetséges, mert:

„...ahelyett, hogy majmolná az ellenség erőszaktevését és elutasítását, Krisztus, az áldozat, aki nem hagyja, hogy az elkövető határozza meg lényét, megbocsát, és helyet teremt magában az ellenségnek. Következésképpen Krisztus éppen, mint áldozat válik igaz bírónak: azáltal, hogy magához öleli az elkövetőt, elítéli mind az elkövetők kezdeti vétkeit, mind pedig a számos áldozat elnévését. Az ellenségességgel szembeni ellenségesség eléri azt, amit önmagában sem az ellenségesség, sem pedig az ellenségességre való képtelenség nem tudott teljesíteni: *átalakítja* az áldozat és az elkövető viszonyát, míg ezt az ellenségesség csak felforgatja, az ellenségességre való képtelenség pedig csupán érintetlenül hagyja.”⁸¹⁵

István kérése – „vedd magadhoz lelkemet” – és az ellenségért való könyörgése – „ne ródd fel nekik ezt a bűnt” –, a Golgotán elhangzottakkal való tökéletes megegyezés révén Krisztus megváltó halálának a tovább vitele, folytatása a világ végső, eszkatologikus idejében (nem a megisméltése, erről szó sem lehet)!

A Krisztus halála pedig nem folytatódhat anélkül, hogy erőt ne venne az ő feltámasztásának is a Lelke, kiszakítva választottját a viszonzásra kényszerítő öldöklés ördögi köréből:

⁸¹⁴ J. Moltmann: *Das Kommen Gottes*. Idézi M. Volf: i. m. 136. Tegyük hozzá: a bocsánatot gyakorló áldozatok valóban felsőbbrendűek, de még akkor sem a felsőbbrendűség tudatával, hanem csak úgy, hogy „bűnösök között első vagyok én”.

⁸¹⁵ Miroslav Volf: i. m., 142.

„A Lélek behatol az én fellegvárába, az önmagát adó Krisztus képére formálva decentralálja az *ént*, akaratát felszabadítja, hogy az én az ölelés Lelkének ereje révén ellenállhasson a kirekesztés erejének. Először a törekeny *én* fellegvárában jön létre az ölelés új világa (2Kor 5,17).”

Ez azonban nem történhet meg a test és Lélek, a Világosság és sötétség, az Élet és a halál erőinek kiengesztelhetetlen harca nélkül.

„A szív sötét kamráiban rejtőző és a sötétség rendszeréből táplálkozó gyűlölet megerősödik, és mindenbe bele akarja oltani a pokoli kirekeszteni akarást. Az isteni igazságosság és szeretet azonban visszavonulásra készíti a gyűlöletet, és útjára bocsátja a megbocsátás csodáját. A megbocsátás azonban zátonyra fut, mert az ellenséget kirekesztem az emberek közösségéből, ahogyan magamat is kirekesztem a bűnösök közösségéből. De a megfeszített Messiás Istenének színe előtt sokáig senki nem lehet meg anélkül, hogy ezt a kettős kirekesztést ne gyűrné le, hogy át ne helyezné az ellenséget a félelmes embertelenség szférájából a közös emberség szférájába, illetve önmagát az álszent ártatlanság szférájából a közös bűnösség szférájába. Amikor az ember tudja, hogy a kínozó nem győzelmeskedik az áldozat felett mindörökre, szabadon felfedezheti a kínozó személy emberségét, és Isten példáját követve szeretheti őt. És amikor az ember tudja, hogy Isten szeretete felülmúl minden bűnt, szabadon szemlélheti önmagát az isteni igazságosság fényében, és újra felismerheti bűnösségét.”⁸¹⁶

De ugyan ki az, aki képes e kettős kirekesztés ellenében szabadon felfedezni a kínozó személy emberségét? Csak az lehet, aki saját elidegeníthetetlen identitására valóban önmagán kívül talált rá, és titokzatos módon elnyerte a példázatbeli drágagyöngy elveszíthetlenségének bizonyosságát, és akinek valóban ott a szíve, ahol a kincse is: az elrabolhatatlan istenközösség gazdagságában. Az a hit, hogy „Istennek beszéde nincs bilincsbe verve”,⁸¹⁷ a bilincsbe és kalodába vert gyötrődők számára⁸¹⁸ csakis akkor vigasztalás, ha egzisztenciájuk súlypontja, tulajdonképpen identitásuk nem a testüket és bőrüket magába záró bilincsen belül, hanem azon kívül van, abban az Igében, ame-

⁸¹⁶ Miroslav Volf: i. m., 102; 139.

⁸¹⁷ 2Tím 2,9.

⁸¹⁸ Vö. Pál és Szilász a Filippi börtönben: Csel 16,23sk. – A kommunista múlt erdélyi egyháztörténetéből egy református lelkipásztor vallomása: „Amikor az ítélethirdetés után (1958. szept. 6-án meghozott, 22 évi szabadságvesztést jelentő ítéletről van szó) rám szegecselik a vasat, számomra is váratlanul sírni kezdek. Mióta letartóztattak, először. A mellette álló őr, egy tiszta arcú székely fiú, suttogva kérdezi, lep-

lyet/akit nem fog be a bilincs, ő maga azonban átölel minden megaláztatott – átkozott/áldott bilincsel együtt. Az ilyen ember immár felszabadulva önmaga megtartásának személyiségromboló kényszerétől és ennek pusztító gondjától (*die Sorge!*), szabad arra, hogy az istenarcát vesztett másik felé kimondja és gyakorolja az újjáteremtés igéjét.

A Karamazov-apóriában megszólaltatott hitvallónak adjuk át ismét a szót.

„– Ha ön átpillant a függönyön a másik szobába, látni fog valakit, aki alszik. A feleségem az, Sabina. Szüleit, nőtestvéreit, tizenkét éves öccsét mind megölték, többi rokonával együtt. Ön elmondta nekem, hogy Golta közelében zsidók százait végezte ki. Oda vitték feleségem családját is.

Szemébe néztem, és folytattam:

– Ön sem tudja, kiket ölt meg, ezért hát feltételezhetjük, hogy ön feleségem családjának a gyilkosa.

Felugrott, szemei villogtak, és úgy nézett rám, mint aki meg akar fojtani. Felemeltem a kezemet, és azt mondtam:

– Most tegyünk egy kísérletet. Felébresztem a feleségemet, és megmondom neki, hogy kicsoda ön, és mit tett. Meg tudom mondani előre, mit fog tenni. Feleségemnek egyetlen szemrehányó szava nem lesz! Megöleli önt, mintha csak testvére lenne. Majd vacsorát hoz mindabból, ami legjobb van a házban. Nézze, ha Sabina, aki hozzánk hasonló bűnös, képes megbocsátani és így szeretni, képzelje el, hogyan szereti önt, és hogyan bocsát meg önnek Krisztus, aki maga a tökéletes szeretet.

...Elképesztő módon reagált. Felugrott és mindkét kezével gallérját tépdeste, míg inge le nem szakadt róla.

– Jaj, Istenem, mit tegyek, mit tegyek?! – kiáltozott. Fejét kezébe temette, hangosan zokogott és előre-hátra vetette magát. Gyilkos vagyok, vérrel átitatott gyilkos, mit tegyek?

Arcán könnyek patakzottak. ... Remegve esett térdre, mi pedig hangosan imádkozni kezdtünk. ... Egyszerűen, újra és újra bocsánatért könyörgött, és azt mondta, hogy reméli és tudja, hogy elnyeri. ... Majd éppen úgy, ahogyan előre megmondtam, Sabina a konyhába ment, hogy ételt hozzon neki.”⁸¹⁹

lezetlen csodálkozással: Minek örül? Eszembe jutott – felelem –, amit az apostol ír az efézusiakhoz: ‘követséget viselek láncok között’ (Ef 6,20).” In: Visky Ferenc: *Szerelme szorongat*, 127.

⁸¹⁹ Richard Wurmbrand: *Mélységekben járatta őket*, 301.

Borilát pedig, róla volt szó, visszavezényelték a frontra, de többé nem fogott fegyvert; sebesülteket mentett, nem egyszer életét kockáztatva, fegyvertűz alatt.

Nincs az a mennyország, mely kárpótolhatna Auschwitzért! Ennek minden egyes tagadása újabb téglá újabb krematóriumokhoz. Lehetetlen tagadni ezt a mondatot. A keresztyén ember viszont éppen abból él, hogy ami embereknél lehetetlen, lehetséges az Istennél. Éppen ezért hamisnak ismeri fel és leplezi le annak az elgondolásnak a nyomását – mely mindazonáltal csupán immanens síkon maradva mélységesen igaz –, miszerint a vagy-vagy harapófogójában élünk, mégpedig úgy, hogy ennek egyik szára a fenti mondat igazának tagadása az épülő szelektáló rámpákkal, másik viszont ennek az igazságnak az elfogadása – a reménység mindenféle lehetőségének a kizárásával. Az ideológiai szint csak erre a *vagy-vagyra* képes: a feltámadás reménységében megalapozott hit viszont – ez esetben is – éppen azáltal tagad hatékonyan, hogy állít!

„A hitvallás nem a szenvedést vagy az áldozattá válás helyzetét igazolja – mintha a jelenvalólét értéke egyenesen arányos lenne a benne rejlő nyomorúsággal –, hanem annak a lehetőségét, hogy bármely gondterhelt, szorult helyzetben ragaszkodhatunk a hit megvallásához és a cselekvéshez, akkor is, ha ez szenvedéssel és áldozathozatallal jár.”⁸²⁰

A hitvallás a megbékélés és kiengesztelődés esélyét állítja – a *tertium datur* vakmerőségével. Igaz, az erőszak-történetek a legkritikábban végződnek úgy, mint Borila vérengzései. Ennek *az esélyét* viszont mégiscsak az ő példájuk mutatja fel a világnak, feltéve, hogy ez nem az ő teljesítményük, és nem is azoké, akik szeretet által elhozták számukra a megváltást; nem a Szonjáké és nem a Raszkolnyikovoké: a Megváltóé egyedül.

A szenvedés-történetek száma végtelen.

A reménység-történetek száma véges.

Vajon mit mesélne Sabina Chaimnak, annak a gyereknek, akit részeg katonák éjjelente véraláfutásosra vertek, és akinek passióját feljegyezni az ég tekerce sem volt elegendő?⁸²¹

III. 4.3. A valóság: az élet. A nyelv tehetetlenségétől a Lélek hatalmáig

Az igazság – legalábbis a bibliai – nem fogható fel úgy, mint „adekvát megfelelés” valamely tárgy, esemény, külső-belső történés, vagy bármilyen más valóság, illetve

⁸²⁰ Regina Ammicht-Quinn: i.m. 287.

annak elvi reprezentációja között. Az igazság „megértése” azonos az igazságból való egzisztenciális részesedéssel.

„A keresztyénség igazság-felfogása, az a fajta igazság, melyet az embereknek ajánl, melynek közvetítésére törekszik, nem valamilyen semleges elmélet igazság, hanem az az esszenciális igazság, mely valamilyen titokzatos affinitás révén éppen hozzájuk talál, olymódon, hogy egyedül ez képes számukra biztosítani az üdvösséget.”⁸²²

Az üdvösségből való részesedésnek a folyamatában, melynek során az ember részesedő és továbbadóként részesítő is egyben, a nyelv, a beszéd elsőrendű – de korántsem kizárólagos! – szerepet tölt be: a hit hallásból van. Kétségtelenül kiemelt helyzete ellenére is azonban a nyelv csupán eszközi jelentőségű. Az evangélium hirdetésének hajnalán az apostolok nem a beszéd *kimódoltságára* bízták az örömhír sorsát: nem az emberileg kiszámítható és uralható, a cél érdekében a legnagyobb hatékonysággal kecsegtető retorikai-, továbbá a tapasztalatból ismert szociológiai, pszichológiai, vallástörténeti, stb. eredményeket bevető fogásokban láttak garanciát a bölcsek szemében nyilvánvaló bolondságként hirdetett evangélium mégis-diadalára (noha mindezeket az elemeket nyilván alkalmazták). Sőt, emlékeztek arra, hogy a Názáreti Mester egyenesen arra szólította őket, hogy amikor hatóság és felsőbbbség elé hurcolják őket, ne aggódjanak amiatt, hogy hogyan védekezzenek (*apologeomai!*), vagy mit mondjanak: bízzák csak nyugodtan ügyüket a Szentlélekre.⁸²³ Pál nem úgy érkezik Korintusba, mint aki ékesszólás vagy bölcsesség fölényével⁸²⁴ hirdeti az Isten bizonyágtételét; Péter sem mesterkélte meséket (szó szerint: *‘kiszofisztikált’ mítoszokat*) követve ismertette meg a gyülekezetekkel a Jézus Krisztus *dünamiszát* és *parúziáját*, hanem az ő isteni fensége szemtanújaként.⁸²⁵

Nem is tehettek mást, ha valóban az evangéliumot kívánták hirdetni, hisz ez esetben nem egy történet (már hogyne volna az), nem sok történet (noha az is), nem imádságok (drága örökség!), nem is tiszteletré méltó tusakodásban kicsiszolt tanítások (el lehet e nélkül bármilyen monoteista vallást képzelni?) továbbadásáról, hanem eredendően *erő* és *jelenlét* közvetítéséről van szó, ami vagy megtörténik – vagy nem. Egyik is, másik is

⁸²¹ Vö. Söllénél, 186. oldal.

⁸²² Michel Henry: *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Román fordításban: *Eu sunt adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului*, 37.

⁸²³ Lk 12,11.

⁸²⁴ 1Kor 2,1: οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας

⁸²⁵ 2Pt 1,16.

a maga pozitív vagy negatív módján azt igazolja, hogy „...nem beszédben áll az Isten országa, hanem erőben.”⁸²⁶

A nyelv: eszköz, jóra és rosszra egyaránt. „Ugyanabból a szájból jön ki az áldás és az átok”.⁸²⁷ A szavak azonban, noha elszállnak, mégsem szappanbuborékokhoz hasonlatosak: következményeik ólomsúlya alól nem vonhatja ki magát egyetlen emberfia sem. Ilyen értelemben igaz, hogy „élet és halál van a nyelv hatalmában, amelyiket szereti az ember, annak gyümölcsét eszi.”⁸²⁸

„A nyelvek tehát jelül (*szémeion*) vannak”,⁸²⁹ ez azonban – a látszat ellenére – mégsem jelenti a nyelv abszolút semlegességét! Mert ha az élet és halál a nyelv hatalmában van, kinek a hatalmában van akkor a nyelv maga? Bizony, a nyelv *kontingens módon semleges*, ez pedig azt jelenti, hogy semlegessége az *erőtlenségében* gyökerezik. Nemcsak hogy az ember, de még az angyalok nyelve sem képes önmagában arra, hogy *megteremtse* azt a valóságot, amiről énekel! „Ha emberek vagy angyalok nyelvén szólok is, szeretet pedig nincs bennem, olyanná lettem, mint a zengő érc vagy pengő cimbalom.”⁸³⁰ János apostol sem ok nélkül állítja szembe a cselekedettel és valóságosan történő szeretet-gyakorlatot a csupán szóval és nyelvvel való „szeretéssel”.⁸³¹

A nyelv botránya nem az, hogy önmagában képtelen megteremtteni az agapé-valóságot⁸³² (a két kifejezés az Isten szótárában szinonimaként van feltüntetve), hanem hogy saját eredendő deficitjét leplezni igyekszik, mi több, önnön irrealitását azonosítja magával a realitással. A valóság viszont a Krisztusé.⁸³³ A jel irrealitása: árnyék (*szkía*), Krisztusnak viszont teste (*szoma*) van.

Méltán forrósodik hát olykor a tartózkodó vallásfilozófus hangja prófétaivá:

„A nyelv abbéli tehetetlensége, hogy megvalósítson egy önmagán kívüli realitást, nem hagyja ezt a nyelvet teljes eszköztelenségben. Marad mégis egy lehetősége: hatalma van arra, hogy kimondja ennek a realitásnak a hiányát; hogy állítson valamit, bármit, amikor semmi sem létezik – hogy hazudjon. A hazugság nem a nyelv egyik lehetősége egy vele esetleg ellentétes másik lehetőséggel szemben – például azzal, hogy kimondja az igazságot. Nem: a hazugság lehető-

⁸²⁶ 1Kor 4, 20.

⁸²⁷ Jak 3, 10.

⁸²⁸ Péld 18, 21.

⁸²⁹ 1Kor 14, 22. Károli.

⁸³⁰ 1Kor 13, 1.

⁸³¹ 1Jn 3, 18.

⁸³² „A szeretet ontológiája”: Silviu E. Rogobete nevezi így a XX. század egyik legjelentősebb ortodox teológusa, Dumitru Stăniloae opusát. Vö. uő: *O ontologie a iubirii*. Polirom, Iași, 2001.

sége a nyelv mélyrétegeibe gyökerezik, és olyannyira átítatja azt, akár annak a lényege. Amíg csupán a nyelv van, az önmagában semmi más nem lehet, mint hazugság. Innen Krisztus haragja a nyelv szakembereivel szemben, akiknek a mestersége, hogy szövegeket bíráljanak és elemezzenek vég nélkül – írástudók és farizeusok. „Mérges kígyóknak fajtái! ... képmutatók! ... hazugok!” (Mt 23,1–36.) A nyelv erőtlenségéhez járul minden bűn, mely általában az erőtlenség sajátja: hazugság, képmutatás, az igazság elfedése, rosszhiszeműség, az értékek felforgatása, a valóság mindenféle meghamisítása, beleértve ennek a legszélsőségesebb módját, nevezetesen a valóságnak ismét a nyelvre való redukcióját, majd pedig – ezt a legrafináltabb zűrzavart beteljesítve – a kettő azonosítását.⁸³⁴

A gyalázatos beszéd⁸³⁵ azért gyalázatos, mert nincs benne a logosz hatalma. Az egészséges beszéd attól egészséges, hogy benne van a logosz hatalma: ez a beszéd ugyanis a Krisztusé.⁸³⁶

Ily módon a csalárd, álnok, bolond, képmutató, nyájas, hitető, gyalázatos, hiábavaló, szentségtelen, üres, egyszóval: rákfekély-beszéd⁸³⁷ ellenszere a *nyelvtől a dinamiszig* való jutás misztériumában lelhető fel. Ennek nyomán a beszéd gyönyörűsége, józan, egészséges, feddhetetlen lesz,⁸³⁸ azaz: üdvösségnek, kegyelemnek, evangéliumnak, ígéletnek, hitnek, bölcsességnek, tudománynak, igazságnak, életnek, örök életnek beszéde – Istennek élő és ható beszéde, mely által a világot is teremtette.⁸³⁹

Minden teodicea-kísérlet erőtlensége a nyelv erőtlenségében keresendő. A nyelv tehetetlenségének a meghaladása a teodicea-probléma meghaladása is egyben – ami azonban nem azonos a teodicea-kérdés megválaszolásával: mérhetetlenül több annál.

Ha János Prológusa azt állítja, hogy „Őbenne volt az élet”, akkor az ontológiai ösvalóság immár nem a *primus movens* élettelen princípiuma: ez az Ige a legfelsőbb értelemben vett realitás, illetve mindaz, ami ennek megfelel, valamint a tulajdonképpeni élet (*dzoé*) azonosságát nyilatkoztatja ki. A keresztyénség központi gondolata tehát, hogy a valóságot az étellel azonosítja. Ezért önellentmondás az a gondolat, hogy a ke-

⁸³³ Kol 2,17.

⁸³⁴ Michel Henry: i. m. 46.

⁸³⁵ Kol 3,8.

⁸³⁶ 1Tim 6,3.

⁸³⁷ Sorrendben: Péld 12,21; 17,4; Préd 5,3; Dán 11,34; Róm 16,18; 1Kor 2,4; Kol 3,8; 1Tim 1,6; 6,20; 2Tim 2,17.

⁸³⁸ Péld 16,24 (Zsolt 119,162); Csel 26,25; 1Tim 6,3; Tit 2,8;

⁸³⁹ Csel 13,26; 14,3; 15,7; Róm 9,9; 10,8; 1Kor 12,8 (2-szer); Ef 1,13; Fil 2,16; Jn 6,68; Zsid 4,12; 11,3. Az újszövetségi szövegekben a „beszéd” alapszavai: a *logosz* (verbum, sermo, causa, ratio), a *réma*

resztyenség nem más, mint a valóságtól való menekülés, amennyiben az a világtól való menekülés; hisz ha a valóság nem a világban van (az csak részesülhet belőle), hanem magában az Életben, és csakis abban, ez a szemrehányás semmivé lesz – valóságos *non-szensz*ként lepleződik le. Az, hogy az élet éljen, lehetséges a világban, de nem a világ által, és nem a világ szerintiség szellemi terében. Az élet, tehát a valóság, csakis a világon kívül nyer életteret, ott, ahol egy más Igazság uralkodik, mint a világ halál alá rekesztő igazsága (*Sein zum Tode*).⁸⁴⁰ Éppen ellenkezőleg tehát: keresztyénnek lenni anynyi, mint a látszat világából eljutni a valóságos világba, magába a valóságba; valamint annak felismerését, hogy semmiféle bejárat nincs Istenhez ‘a világban’ (az istenbizonyítékok, egy racionális teológia itt nem juthat szóhoz) – ‘csakis az életben’.⁸⁴¹

„Az Igazság: az Élet. A káprázat: az élet szimulálása. A gonosz mindig ott van, ahol ez a szimulálás.”⁸⁴²

A nyelv tehetetlenségének meghaladása az Élet által való életben történik tehát. Ezért van igaza Hans Urs von Balthasarnak:

„A keresztyénységnek nincs szüksége saját apologetikára; *ő maga ez az apologetika*. Amennyiben csak lehetséges, *ő maga* legyen életté, és azok a kérdések, amelyek felmerülnek, maguktól megoldódnak.”⁸⁴³

Adorno kérdésének parafrázisa pedig – lehet-e Auschwitz után még imádkozni? – ebben a perspektívában merőben akadémiainak bizonyul: nyilván lehet, Auschwitz *után* is, amennyiben Auschwitzban is voltak, akik imádkoztak.⁸⁴⁴

(verbum), valamint a *glossza* (lingua, sermo, oratio) kifejezések váltakozva fordulnak elő. Vö. Schmoller: *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*.

⁸⁴⁰ M. Henry: i. m., 70. 71.

⁸⁴¹ I. m., 232.

⁸⁴² I. m., 365.

⁸⁴³ Hans Urs von Balthasar: *Geist und Feuer. Ein Gespräch*. Idézi M. Henry: i.m. 32. (Kiemelés tölem – V.S.B.)

⁸⁴⁴ Hans Küng: *Credo*, 121. (idézi: Armin Kreiner: *Gott und das Leid*, 44.): „Wenn man sich seit Jahrzehnten mit all den Versuchen der Theodizee immer wieder beschäftigt hat, darf man es sicher so direkt sagen: Eine *theoretische Antwort* auf das *Theodizee-Problem*, scheint mir, *gibt es nicht!* Von einer gläubigen Grundhaltung her ist nur das eine zu sagen:

– *Wenn* Gott existiert, dann war Gott auch in Auschwitz! Gläubige verschiedener Religionen und Konfessionen haben selbst in dieser Todesfabrik daran festgehalten: Trotz allem – Gott lebt.

– *Zugleich* aber hat auch der gläubige zuzugestehen: Unbeantwortbar ist die Frage: Wie konnte Gott in Auschwitz sein, ohne Auschwitz zu verhindern?

Aller frommen Apologetik zum Trotz ist nüchtern einzugestehen: Wer als Theologe hier hinter das Geheimnis Gottes selbst, kommen möchte, findet dort bestenfalls sein eigenes Theologumenon, sein eigenes Theologenfündlein. Weder die Hebräische Bibel noch das Neue Testament erklären es uns *wie* der gute, gerechte und mächtige Gott – alle diese Attribute kann man schließlich und endlich doch nicht aufgeben, wenn es noch um *Gott* gehen soll! –, wie Gott in dieser seiner Welt solch unermessliches Leid im Kleinen (aber was ist hier ‚klein‘?) und im Grossen (ja, Übergrossen) hat geschehen lassen können. Wie

A teológusok hangja (nem mindeniké) csodálatosképpen összefonódik itt a mártírok hangjával (nem mindenikével). Ez a hang jelen esetben egy olyan cellából érkezik, ahol a pók is kopogóra fagy; a tapasztalat pedig azt mutatja, hogy a mínusz húsz fokos levegő – bizonyos helyzetekben – csupán az Énekek Éneke hangját vezeti:

„Az ember, aki gondolkodik, vagy elméleteket fejt ki az igazságról, bizonyoságot tesz ezáltal arról, hogy nem birtokolja azt. Aki találkozott már az Igazság Királyával, és részesült égető csókjában, nem keresi többé az igazságot, nem is beszél róla – *ő maga lesz annak megtestesülése*. Krisztus többé nem tárgya gondolataidnak. Te vagy az ő megnyilvánulása. Ahelyett, hogy olyan lennél, mint ő, egy vagy vele. Ő a világ világossága – te a világ világossága vagy. Ugyanaz a fény. ...Nézz rá egy hívő emberre, és Istent magát látod.”⁸⁴⁵

Bárhogy forgatjuk: *ha van ma autentikus teodicea, az nem lehet más, mint maga a Krisztusban újjáteremtett, a már igen – még nem feszültségében élő ember, aki viszont ezt a feszültséget az élet feszességeként értelmezi és éli meg, nem pedig úgy, hogy e (tiszteletet parancsoló teológiai erudícióval kicsiszolt) szókapcsolat tagjai kioltásért, kölcsönösen alibit szolgáltatva a másik tagban foglalt teológiai és etikai súly alóli kibúvársra.*

Sokak figyelmeztetése szerint⁸⁴⁶ óvakodni kell attól, nehogy a *már igen* „tisztá“ maradjon, anélkül hogy áthatná a *még nem*. Ez az egyensúlytartásra való törekvés rendjén is volna, és a figyelmeztetés jól jön bármely szektárius, entuziaszta közösségnek. De ne feledjük, hogy Pál „aszimmetrikus evangéliumot“ hirdet: a kegyelem „sokkal inkább“ elhatott sokakra, mint a rontás. ... Azonkívül pedig sokkal nagyobb annak a veszélye és esélye, hogy a *már igen* nem hatja át a *még nemet*, mint ennek a fordítottja, amikor a *már igen* örömeiben megfélemedkeznénk a *még nemről*: elég egy nyilallás a derekunkba, hogy ez eszünkbe jusson, ha netán megfélemedkeztünk volna róla. A másik hiány korrigálására viszont mérhetetlenül több kell: a Szentlélek hatalmára van szükség, mely elvezet minden „autentikusra”.

hat Gott ‚mitansehen‘ können dass Auschwitz möglich gemacht wurde? Wie hat er ‚zusehen‘ können, als das Gas ausströmte und die Verbrennungsofen brannten?“

⁸⁴⁵ Richard Wurmbrand: *Beszédek a magánzárkában*, 89. (Kiemelés tőlem – V.S.B.)

⁸⁴⁶ A Willi Oelmüller (Hrgs.): *Worüber man nicht schweigen kann* c. kötetben J. B. Metz *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie* tanulmányához csatolt beszélgetés során Carl-Friedrich Geyer így fogalmaz, 140: „Die geläufige theologische Rede vom ‚schon‘ ereigneten Heil und vom ‚noch nicht‘ vollendeten Heil nicht additiv verstanden wird, sondern so, das alles ‚schon‘ vom ‚noch nicht‘ durchdrungen bleibt, Heilslehre also mit eschatologischer Tinktur, Glaube in der Gestalt der Hoffnung, die gerade bei Paulus großes Gewicht gewinnt.“

„Az autentikus (igaz, igazságos) újszerűen szemlélt fogalma elsődlegesen immár nem Istenre vonatkozik, hanem az emberre, és a személyes élet hitelességét értjük rajta. Miután a teodicea spekulatív megközelítése csődöt mondott, az most gyakorlati problémaként köszön vissza – kantiánusabban úgymond, mint magánál Kantnál. Amíg az elméleti teodicea egy argumentatív megoldás után kutat, addig a gyakorlati teodicea egy olyan magatartásba torkollik, melyet a szolidáris cselekvés határoz meg. Az autentikus itt a gyakorlati mélydimenziója; azt a pontot jelzi, ahonnan ez a cselekvés kiindul. ... Az egyéni élet itt sosem jelent egyedüllétet, hanem mindig az ember–ember és ember–Isten kapcsolatokban és kapcsolatok által megvalósuló életet, mely kapcsolatok ezt a hitelességet megkövetelik és ellenőrzik is ugyanakkor. ... A hitvallás a teodicea kontextusában – anélkül, hogy képes lenne a gonosz eredetét, célját, valamint Isten szerepét annak előállításában és hatásában végérvényesen megmagyarázni – egy alapmondatához ragaszkodik: számára az *istenkép* eleve a *gonosz ellenképét* jelenti. Ugyanakkor annak az embernek, aki ezzel az Istennel kapcsolatban áll, éppen e kapcsolat által úgy át kell formálódnia, hogy *ő maga is a gonosz ellenképévé* lehessen.”⁸⁴⁷

Hogy sikerül-e ilyen ellenképnek lenni, mely ellenkép azonos a *megnyert* (és kevésbé a *visszanyert*) *Imago Dei*-vel – ez a tulajdonképpeni teodicea-probléma. Akinek sikerül, noha a testben-létel töredezettségében, abban *Isten igazolta magát a történelemben* (nem a történelmet!): a szoros értelemben vett teológiai (dualizmus, sátán), valamint a krisztológiai teodicea után, ezt nevezhetjük *pneumatológiai teodiceának*. E három legfőbb következtetéseinek szinopszisa jelenthet egy olyan teljes *szentháromságta-ni teodiceát*, mely a teodicea-kiáltást nem elnémítja, hanem még kiélezettebbé teszi, ugyanakkor, paradox módon, meghaladottként mutatja fel azt – az önmagát *a másik Isten-arcért* odaadó szeretet szolidaritásában.

* * *

Amikor Aljosának elfogynak az érvei és kiapadnak a szavai, annyit tehet, hogy átöleli és megcsókolja Ivánt. A másik Ivánnak pedig, Iljicsnek, halálos ágyán szintén egy ilyen gyermekded gesztus nyitja meg örökre lecsukódó szemét annak a meglátására, hogy mi lett volna élete értelme. Aki pedig mindent *felszámol*, nem maradhat mással,

⁸⁴⁷ Regina Ammicht-Quinn: i.m. 275, 287. (Kiemelés tőlem – V.S.B.)

csak azzal, amihez az egyetlen lehetségesnek mutatkozó *ultima ratio*, mintegy álmokörjózansággal, szüntelenül visszatér:

- Mármint hogy... szeretni?
- Ez az egyetlen esélyünk.
- Szeretni!
- Szeretni!
- *(Mindketten)* Szeretni! Szeretni? Szeretni... Szeretni.⁸⁴⁸

Boldogok, akik az Élet fáját többre becsülik a Tudás fájánál.⁸⁴⁹

⁸⁴⁸ Kertész Imre: *Felszámolás*, 153.

⁸⁴⁹ Vö. Visky Ferenc: *Egyház és szenvedés*, 49: János látja az időt, amikor „a népek a tudás fája helyett az élet fáját választják”.

Abriss: Theodizee-Versuche in der zeitgenössischen theologischen Literatur

Wir möchten in dieser Arbeit die Hauptlinien der bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hineinreichende Interpretationsversuche des unglaublich hintergründigen, traditionsreichen Fragekomplexes der Theodizee kritisch untersuchen, um im Dialog mit dieser lebendigen Tradition zu solchen Schlussfolgerungen zu kommen, die wir in dem heutigen Diskurs für einschneidend halten, die gleichzeitig für den heutigen Christen einen geistigen Anhalt bieten sowohl auf apologetischer, als auch auf persönlich-existentieller Ebene, in der Zeit der Prüfung seines Glaubens.

In der *Einleitung* haben wir versucht, nach der Klärung der Begriffe „Theodizee“ und „Leid“ (E. 1.), in der Form eines weiter gefassten „narrativen“ Quellenverzeichnis einen skizzenhaften Überblick über diesen Themenkreis zu geben (E. 2.1–7.).

Platon und Augustin, Thomas von Aquin und Luther, so wie die Denker der Neuzeit – Leibniz, Kant, Hegel (die Liste der „bedeutsamer“ Denker könnte zweimal, oder sogar dreimal so viele Namen umfassen) – haben uns Interpretationsmuster und eine Begrifflichkeit hinterlassen, die für die heutigen Analysen unentbehrlich sind.

Beim Überblick des historischen Materials – so scheint es – zeichnet sich die Sinuskurve des Geistes ab: Den Tiefpunkten des Theodizee-Anliegens – in der Zeit der großen Erschütterungen, die Perioden der Skepsis bezüglich jeglichen Erklärungssystems von Hiob bis zum Erdbeben in Lisabon, dann durch Auschwitz bis zum Zusammenbrechen des Zwillings-Turms in New York – folgen die Perioden der auflebenden und aufschweifenden Lebenszuversicht, das erneute Hoffen auf die einst zusammengebrochenen menschlichen Möglichkeiten des Ganzheitsdenkens, wenn nicht anders, in dem Bereich der Begriffe.

Die Arbeit besteht aus drei Hauptabschnitten. Diesen Brocken einer riesigen Thematik – die unserer Hoffnung nach ein repräsentativer Brocken ist – stellen wir nach den Personen der göttlichen Dreieinigkeit dar. Diese Methode hat neben der Übersichtlichkeit auch den Vorteil, dass wir uns innerhalb der ganzen Thematik der Reihe nach zuerst auf einen traditionellen Themenkreis (in dem ersten Abschnitt auf die Probleme des Dualismus, des Satans als das Problem der eigentlichen theologischen Theodizee), dann auf ein in der zeitgenössischer Literatur klassisch gewordenes Paradigma (in dem *zweiten Abschnitt* steht der „Leid Gottes“ als christologische Theodizee) und auf einen

sich aufschließenden Vorschlag (auf die pneumatologische-praktische Theodizee des *dritten Abschnittes*), der für den kreativen Problembearbeitung den breitesten Raum bot, konzentrieren können.

Bei der Entfaltung der Satan-Frage achten wir auf den Themenkreis des Dualismus als die älteste Methode der Auflösung der Theodizee-Aporie, wobei wir die sich vor allem in der protestantischen Theologie immer wieder aufflammenden Aktualität vor Augen halten (**I.1.**). Nach dem Aufzeigen der biblisch-theologischen und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen (**I.2.–4.**; beim letzteren stützen wir uns vor allem auf die Traditionen von Augustin und Barth), sind wir zu der Erkenntnis gelangt, dass die Rede über den Satan in der christlichen Tradition immer in dem Zusammenhang der Soteriologie wichtig war: Ihr kam die Aufgabe zu, jegliche romantische Vorstellung der menschlichen Selbsterlösung betont auszuschließen. Wir müssen also das Folgende behaupten: Das Böse besteht, die Frage jedoch, in welcher ontologischen Qualität es zu erfassen ist – da sein Wesen keiner ontologischen, sondern theologisch-christologisch-eschatologischen Art ist –, ist *Adiaphora*; dem Menschen gegenüber ist es eine transzendente Macht; in Christus ist es besiegt worden und der Glaubende hat an diesem Sieg durch den Heiligen Geist täglich Teil (**I.5.**). Die Rede über den *Diabolos* diente in der christlichen Kirche nie zur Lösung der Theodizee-Frage, so muss ihre derartige „Verwendung“ auch heute zurückgewiesen werden.

Das Problem des Leidens Gottes ist an der Wende des XIX-XX. Jahrhunderts insbesondere wegen drei Entwicklungen wieder in den Vordergrund geraten: einerseits durch das Werk von A. Harnack, der das griechische Erbe, insbesondere den Begriff des apathischen Gottes, stark kritisierte; ferner erwies sich die Neuausgabe der Werke der Reformatoren im Zuge der Luther-Renaissance als bedeutsam, bezüglich unserer Frage die Betonung des Gedankens der *theologia crucis*; und zuletzt war, seltsamer Weise, der am meisten motivierende Faktor vielleicht die so genannte „protestierende“ Literatur des Atheismus, die nach dem ersten und insbesondere nach dem zweiten Weltkrieg mit zwingender Kraft das Überdenken des traditionellen Gottesbildes forderte. In diesem Teil unserer Untersuchung haben die versucht die Frage zu beantworten, inwiefern der Gedanke des leidenden Gottes zu der Lösung der Theodizee-Knoten dienen kann.

Wir haben die Arbeit von vier zeitgenössischen Autoren analysiert. Der Japaner Kitamori (**II.1.**), der sein Werk über den Leid Gottes in der Zeit der Vernichtung von Hiroshima und Nagasaki geschrieben hat, bekennt als Credo: „mir wurde der Schmerz Gottes als das Herz des Evangeliums geoffenbart“. Diesen Schmerz interpretiert er noch

völlig aufgrund traditionellen lutherischen Theologie. „*Erstens*: der Schmerz Gottes ist der Wille Gottes, der den, der nicht geliebt werden kann, dennoch liebt; *zweitens*, der Schmerz Gottes ist der Wille Gottes, der seinen einzigen geliebten Sohn in den Tod gehen lässt. Um der ersten willen ereignete sich das zweite.“ Moltmann (II.2.) geht weiter und fragt: Wie verhält sich die traditionelle Allmacht Gottes nunmehr nicht nur zur der Ohnmacht des gekreuzigten Christus, sondern auch zu dem „Schweigen“ Gottes, zu seinem Nichteingreifen, das bei Auschwitz – als Sammelbegriff von allem menschlichen Entsetzen – skandalös offenbar wurde. In dem Abbrechen des apathischen Gottesbildes schöpft er aus der jüdischen Tradition und aufgrund der paulinischen Theologie, vor allem der Dreifaltigkeitslehre, entwickelt er den Gedanken des mit dem Menschen leidenden Gottes, der aber seine Macht behaltend der Garant der Hoffnung der eschatologischen Vollständigkeit bleibt. Nicht so bei Sölle (II.3.), der nach der solidarische Mensch-Christus nicht dazu berufen ist, der Erlöser der Menschen, sondern des von dem Schöpfer im Stich gelassenen Geschöpfes zu sein. Und schließlich zeichnen wir den Gedanken des jüdischen Denkers Hans Jonas (II.4.) über den „kraftlosen Gott“ kritisch auf. Seiner Meinung nach können wir den Glauben an seiner durch die „Zulassung“ des Holocausts in den Augen der Menschen verloren gegangenen Ehre und Güte nur dann aufrechterhalten, wenn wir ihn (hier schöpft der Autor aus den –gnostischen-hegelschen-whiteheadischen Tradition) als völlig kraftlos halten, für einen, der sich ändert, kontinuierlich „wird“ und der selbst den Wirbelstürmen der Geschichte ausgeliefert ist. Unserer Schlussfolgerung (II.5.) entsprechend kann dieses Paradigma auch nicht als rationale Antwort auf die Theodizee-Herausforderung betrachtet werden: Warum sollte der Skandal des Leides dadurch kleiner werden, dass er sogar Gott trifft? Für den Glaubenden ist allerdings das biblische Gottesbild bei Moltmann entscheidend und tröstend: Gott lädt keine Last auf den Menschen, den er selber mit dem Leiden seiner Liebe nicht trägt. Die Schwierigkeit dieser Theologie besteht nicht so sehr darin (wie viele dies im Gefolge von Metz behaupten), dass sie das Theodizee-Schreien abstumpft und auf diese Weise den jeweiligen status quo rechtfertigt, sondern eher darin, dass ihre einlinige eschatologische Ausrichtung Christus und das durch den Heiligen Geist anwesende Reich Gottes – sein „*schon ja*“-Charakter in der Spannung des „*noch nicht*“ – einigermassen in den Hintergrund treten lässt.

Die sich in unseren Tagen entfaltende *praktische-pneumatologische* Theodizee – im geistesgeschichtlichen Sinne – kehrt zu dem „Nullkilometer“ zurück, den Immanuel Kant in 1791 markiert hat, als er einerseits den Misserfolg aller prinzipiellen Theodizee-

Versuche ankündigte, andererseits auch im philosophischen Bereich – also nicht nur in der Welt des Glaubens – die Notwendigkeit der authentisch-praktischen Theodizee aufzeigte, allerdings ohne die genaue Definierung ihres Inhaltes (III.1.).

Dieser Kilometerstein könnte in dem Pantheon der Philosophie in dem Dialog zwischen Athen und Jerusalem sogar die Rolle des Altars des „unbekannten Gottes“ einnehmen: wenn wir über die Praxis der *imitatio Christi* reden, dann reden wir – sozusagen – eben über diese authentische Theodizee! Nach der Abweisung der prinzipiellen Antwortmöglichkeit fassen wir die biblisch-authentische Erfahrung als die Erfahrung des Versöhntseins, als das Gebiet der Überwindung der Theodizee-Aporie ins Augen, auf die Versuche Schleiermachers und der Postmoderne achtend, danach sprechen wir über befruchtende und unentbehrliche Wechselwirkung zwischen Praxis und Theorie (III.2.).

In einem nächsten Schritt versuchen wir die weltanschaulichen Implikationen des Versöhntseins (dieser Begriff beschreibt dieselbe Situation als die anselmische Versöhnung, aber nicht von Gott, sondern von dem Menschen her) zu erfassen, wobei wir nach dem geistigen Bedingungssystem der Bejahung der Welt – als *sine qua non* der praktischen Theodizee – suchen.

Im Zusammenhang des Mysteriums der *zweistufigen Schöpfung* sowie der *einen Sache, die Not ist*, richten wir uns auf das Problem des Todes und auf den Themenkreis des Verstandes (III.3.). Schließlich konzentrieren wir uns auf das Leben der Theodizee, bzw. deren zwei Fokussen – auf das Erlangen und Weitergeben der Sündenvergebung – um uns dann dem Mysterium zu zu wenden, in dem die Wirklichkeit, das Leben, von der Ohnmacht der Sprache zu der Macht des Geistes gelangt (III.4.).

Wir möchten besonders betonen, dass der Zusammenschau der Ergebnisse der drei Abschnitten unentbehrlich ist, damit eine komplette Dreieinigkeits-theodizee die Grundlage einer solchen authentischen Theodizee darstelle, die sich für die Mitglieder der Kirche in dem Alltag als überzeugend und für die Außenstehenden als authentisch erweist.

IRODALOMJEGYZÉK

I 1. Kötetek

- ALTHAUS: *Der Brief an die Römer*, NTD, Vandenhoeck-Ruprecht in Göttingen, 1978.
- AMMICHT-QUINN, Regina: *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*. Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1992.
- ANZENBACHER, Arno: *Bevezetés a filozófiába*. Cartaphilus Kiadó, Budapest, 2001.
- ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *Vallomások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1987.
- BARANYI József: *Konkordancia a Károli Bibliához*, Veritas Kiadó, Budapest, 1995.
- BARTH Károly: *Hiszek*. Debrecen Sz. Kir. Város és a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvnyomda-Vállalata, Debrecen, 1936
- BARTH, Karl: *Der Römerbrief*. Chr.Kaiser Verlag, München, 1933.
- BARTH, Karl: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Evangelische Verlag Zollikon/Zürich, 5. Auflage Theologischer Verlag, 1985.
- BARTH, Karl: *Hiob*. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn, 1966.
- BASSET, Lytta: *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*. Labor et Fides, Genève, 1994.
- BECKETT, Samuel: *Előre vaknyugatnak*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1989.

- BEN-CHORIN, Schalom: *Als Gott schwieg. Ein jüdisches Credo.* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1986.
- BERGER, Klaus: *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?* Quell Verlag, Stuttgart, 1996.
- BIBLIKUS TEOLÓGIAI SZÓTÁR, X.-L. Dufour, Róma, 1976.
- BLOCHER, Henri: *Le Mal et la Croix. La pensée chrétienne aux prises avec le mal.* Les Editions Sator, Méry-sur-Oise, 1990.
- BOLBERITZ, Pál – GÁL, Ferenc: *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája.* Ecclesia, Budapest, 1987.
- BOLYKI János: *„Igaz tanúvallomás”. Kommentár János evangéliumához.* Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- BONHOEFFER, Dietrich: *A Szentírás imádságoskönyve.* Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 2002.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Börtönlevelek.* Harmat Kiadó, Budapest, 1999.
- BRANDENBURG, Hans: *Hiob,* Brunnen Verlag, 1969
- BRAUN Róbert: *Holocaust, elbeszélés, történelem.* Osiris Kiadó, Budapest, 1995.
- BRUNING, G.: *In dir ist Freude...in allem Leide?* R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich, 1996.
- BRUNNER, Emil: *The Letter to the Romans,* Philadelphia, The Westminster Press, 1956.
- BUBER, Martin: *Eu și Tu.* Editura Humanitas, București, 1992.
- BÜHLER, Pierre: *Le problème du mal et la doctrine du péché.* Labor et Fides, Genève, 1976.
- BÜHLER, Pierre: *Prédestination et Providence.* Labor et Fides, Genève, 1999.

- BULTMANN, Rudolf: *Az újszövetség teológiája.* Osiris Kiadó, Budapest, 1998.
- BUSTYA, DEZSŐ DR.: *Jób könyve a bölcsességirodalmi etika összefüggésében,* Kolozsvár, 1974.
- CAMUS, Albert: *L'Homme révolté.* Éditions Gallimard, 1951.
- CAMUS, Albert: *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde.* Éditions Gallimard, 1985.
- CARSON, D. A.: *How Long, O Lord? Reflections on Suffering and Evil,* Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1992
- CHADWICK, Henry: *A korai egyház.* Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- CHAUNU, Pierre: *Felvilágosodás. Európa kultúrtörténete.* Osiris Kiadó, Budapest, 1998.
- CIEMNYJEWSKI, Gregor: *Kampf um Sinn. Theodizee in Kleists Erzählungen.* GCA-Verlag Herdecke, 1999.
- CIORAN, Emile M.: *A bomlás kézikönyve.* Atlantisz Kiadó, Budapest, 1999.
- CLARET, Bernd J.: *Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel.* Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1997.
- COLPE, Carsten und SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm:
- Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen.* Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993.
- CS. GYÍMESI ÉVA: *Gyöngy és homok.* Kriterion Könyvkiadó, 1992.
- D'ALEXANDRIE Clément: *Le pédagogue.* Les Éditions du Cerf, Paris, 1960.
- DANTINE, Wilhelm: *Hoffen - Handeln - Leiden, Christliche Lebensperspektiven.* Herder & CO., Wien, 1976. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976.
- DAVIES, Brian: *Bevezetés a vallásfilozófiába.* Kossuth Kiadó, 1999.

- DAVIES, Horton: *The Vigilant God. Providence in the Thought of Augustine, Aquinas, Calvin and Barth*, Peter Lang Publishing, Inc., New York, 1992
- DIETRICH, Walter, LINK Christian: *Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt*. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, 1995.
- DORÉ, Joseph: *Le Péché*. Académie internationale des Sciences religieuses, Bruxelles, 2001.
- DOSZTOJEVSZKIJ, F.M.: *A Karamazov testvérek*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1991.
- EBELING, Gerhard: *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Magyarországi Luther Szövetség, 1997.
- EGYED Péter: *A szabadság a filozófiában*. Pallas Akadémia Kiadó, Csíkszereda, 2003.
- EICHRODT, W.: *1961*. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart, 1974.
- EICKHOFF, Jörg: *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung*. Peter Lang GmbH Europäischer Verlag der Wissenschaften Frankfurt am Main, 1997.
- ENGEL, Vincent: *De la Nuit au Crépuscule, au Loin d'Élie Wiesel: Minutes et impasses d'un procès biblique*. Les Editions du Cerf, Paris, 1997.
- Evangelischer Erwachsenen Katechismus, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1975.
- EVDOKIMOV, Paul: *Cunoaşterea lui Dumnezeu*, Asociația Christiana, Bucureşti, 1995.
- FARLEY, Wendy: *Tragic vision and divine compassion: a contemporary theodicy*. Published by Westminster/John Knox Press Louisville, Kentucky, 1990.

- FOHRER, G.: *Das Buch HIOB*, Evangelische Verlanganstalt, Berlin, 1988.
- FREY, Christofer: *Die Theologie Karl Barths*. Athenaum Verlag, 1988.
- FRITZSCHE, Hans-Georg: *...und erlöse uns von dem Übel. Philosophie und Theologie zur „Rechtfertigung Gottes“*. Calwer Verlag Stuttgart, 1987.
- GADAMER, Hans – Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984.
- GÁSPÁR Csaba László: *Isten és a semmi. Filozófiai-teológiai tanulmányok*. Harmat Kiadó, Budapest, 2000.
- GEACH, Peter: *Providence and Evil*. Cambridge University Press, 1977.
- GESANG, Bernward: *Angeklagt: Gott: über der Versuch, vom Leiden in der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen*. Attempto Verlag Tübingen, 1997.
- GESCHÉ, Adolphe: *Dieu pour penser. Le Mal*. Les Éditions Du Cerf, Paris, 1996.
- GEYER, Carl-Friedrich: *Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation*. Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1992.
- GISEL, Pierre: *La création, Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*. Labor et Fides, Genève, 1980.
- GOLLWITZER, Helmut: *Krummes Holzaufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1970.
- GRAVES, Robert: *A görög mítoszok*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1981.
- GRIFFIN, David Ray: *Evil Revisited*. State University of New York Press, Albany, 1991

- GRIFFIN, David Ray: *God, Power, and Evil: a process theodicy*. University Press of America, Inc., 1991
- GROSS, Walter, KUSCHEL, Karl-Josef: *“Ich schaffe Finsternis und Unheil!” Ist Gott verantwortlich für das Übel?* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1995.
- GÜNTHER, Horst: *Das Erdbeben von Lissabon erschüttert die Meinungen und setzt das Denken in Bewegung*. Verlag Klaus Wagenbach Berlin, 1994.
- GUTIÉRREZ, Gustavo: *Von Gott sprechen in unrecht und Leid – Ijob*. Chr. Kaiser Verlag, München. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1988.
- HAAG, Herbert, ELLIGER, Katharina und Winfried: *Vor dem Bösen ratlos?* R. Piper & Co. Verlag, München Zürich, 1978.
- HAAG, Herbert: *Liquidation du diable*. Desclée De Brouwer. Paris, 1971.
- HAGA, Tsutomu: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1991.
- HAMVAS Béla: *Patmosz. Életünk Könyvek*, 1992.
- HAMVAS Béla: *Scientia sacra. A kereszténység*. Medio Kiadó, Budapest.
- HÄRING, Hermann: *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?* Primus Verlag, Darmstadt, 1999.
- HÄRING, Hermann: *Das Problem des Bösen in der Theologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1985.

- HAYNES, Stephen R., ROTH, John K.:
The Death of God Movement and the Holocaust, Radical Theology Encounters the Shoah. Greenwood Publishing Group, 1999.
- HEDDINGER, Ulrich:
Chinnam, oder die Infragestellung Hiobs, In Parrhesia, Karl Barth zum 80. Geburtstag. EVZ-Verlag, Zürich, 1966.
- HEGEDŰS Lóránt:
Jézus és Európa. Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Budapest, 1998.
- HEGEL, G.W.F.:
Történelem és társadalom. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1972.
- HEIDEGGER, Martin:
Lét és Idő. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- HELLER Ágnes:
Az idegen. Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó, Budapest, 1997.
- HELLER Ágnes:
Leibniz egzisztenciális metafizikája. Kossuth Könyvkiadó, 1995.
- HENRY, Michel:
Eu sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului. Editura Deisis, Sibiu, 2000.
- HERMANNI, Friedrich:
Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung. Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2002.
- HERMANNI, Friedrich:
Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie. Passagen Verlag, Wien, 1994.
- HERTZBERG, H.W.:
Das Buch Hiob, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1951.
- HESSE, F.:
Hiob, Theologischer Verlag, Zürich, 1978.
- HICK, John:
Evil and the God love. The Macmillan Press LTD Houndmills, Basingstoke, Hampshire RG21 2XS and London, 1985.

- HORST, F.: *Hiob*, Neukirchener Verlag, 1968.
- IMRE Lajos: *A szenvedés kérdése*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2004.
- JANOWSKY, Zbigniew: *Cartesian Theodicy. Descartes' Quest for Certitude*. Kluwer Academic Publishers, 2000.
- JANSSEN, Hans Gerd: *Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee*. Lit Verlag, Münster, 1996.
- JANSSEN, Hans-Gerd: *Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.
- JASPERS, Karl: *Bevezetés a filozófiába*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996.
- JENNI, Ernst, WESTERMANN, Claus: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Chr. Kaiser Verlag München, Theologischer Verlag Zürich, 1971.
- JONAS, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1987.
- JUNG, Carl Gustav: *Válasz Jób könyvére*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995.
- JÜNGEL, Eberhard: *Tod*. Kreuz-Verlag Stuttgart, Berlin, 1971.
- KÁLVIN János: *A genfi egyház kátéja, azaz a gyermekeknek Krisztus tudományában való oktatására szolgáló formula*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.
- KÁLVIN, János: *A Rómaiakhoz írt levél magyarázata*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1992.
- KANT, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Cserépfalvi Kiadó, Budapest, 1996.

- KANT, Immanuel: *A tiszta ész kritikája.* Franklin – Társulat Nyomdája, Budapest, 1913.
- KANT, Immanuel: *A vallás a puszta ész határain belül, és más írások.* Gondolat Kiadó, Budapest, 1980.
- KÄSEMANN, Ernst: *An die Römer.* J.C.B.Mohr-Paul Siebeck, Tübingen, 1980.
- KASPER, Walter: *Jézus Krisztus Istene.* Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- KASSIRER, Ernst: *Kant élete és műve.* Osiris Kiadó, 2001.
- KASSMANN, Margot: *Hit a terroron túl. Isten hatalmáról, mindenhatóságáról és erőtlenségéről.* Kálvin János Kiadó, Budapest, 2004.
- KAST, Verena: *Férfi és nő a mesében.* EuroAdvice Kiadó, 2002.
- KEISER, Otto: *Einleitung in das Alte Testament,* Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1984.
- KERTÉSZ Imre: *A gondolatnyi csend, amíg a kivégzőosztag újratölt.* Monológok és dialógok. Magvető Kiadó, Budapest, 1998.
- KERTÉSZ Imre: *A kudarc.* Magvető Kiadó, Budapest, 1988.
- KERTÉSZ Imre: *A száműzött nyelv.* Magvető Kiadó, Budapest, 2001.
- KERTÉSZ Imre: *Az angol lobogó.* Magvető Kiadó, Budapest, 2001.
- KERTÉSZ Imre: *Felszámolás.* Magvető Kiadó, Budapest, 2003.
- KERTÉSZ Imre: *Gályanapló.* Magvető Kiadó, Budapest, 1992.
- KERTÉSZ Imre: *Kaddis a meg nem született gyermekért.* Magvető Kiadó, Budapest, 1990.
- KERTÉSZ Imre: *Valaki más. A változás krónikája.* Magvető Kiadó, Budapest, 1997.
- KESSLER, Hans: *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage.* Echter Verlag, Würzburg, 2000.

- KIERKEGAARD, Soren: *A keresztény hit iskolája*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998.
- KIERKEGAARD, Soren: *Der Einzelne und die Kirche. Über Luther und den Protestantismus*. Kurt Wolffverlag/Der Neue Geist Verlag, Berlin, 1934.
- KIERKEGAARD, Sören: *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847*. Güntersloher Verlagshaus Mohn, 1983.
- KIERKEGAARD, Soren: *Vagy – vagy*. Osiris-Századvég Kiadó, 1994.
- KITAMORI, Kazoh: *Theologie des Schmerzes Gottes*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1972.
- KITTEL, Gerhard (Hrsg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart, 1933 (A) – 1973 (W)
- KOLAKOWSKI, Leszek: *Isten nem adósunk semmivel. Néhány megjegyzés Pascal hitéről és a janzenizmusról*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000.
- KÖRTNER, Ulrich H.J.: *Wie lange noch, wie lange? Über das Böse, Leid und Tod*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1998.
- KOZMA ZSOLT (szerk.) *Bibliai Fogalmi Szókönyv*. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadványa, Kolozsvár, 1992.
- KREINER, Armin: *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee – Argumente*. Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1997.
- KREINER, Armin: *Gott und das Leid*. Bonifatius Druck Buch Verlag, Paderborn, 1994.
- KRESS, Christine: *Gottes Allmacht angesichts von Leiden: zur Interpretation der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Althaus, Paul Tillich und Karl Barth*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1999.

- KÜNG, Hans: *Credo*, München, 1992.
- KÜNG, Hans, KUSCHEL, Karl-Josef: *Világethosz. A világvallások parlamentjének nyilatkozata*. Egyházforum Alapítvány, Budapest, 1997.
- KÜNG, Hans: *Dieu existe-t-il?* Seuil, Paris, 1981.
- KÜNG, Hans: *Etre Chrétien*. Seuil, Paris, 1978.
- KÜNG, Hans: *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*. Piper Verlag, München-Zürich, 1987.
- KÜNG, Hans: *Vertrauen, das trägt. Eine Spiritualität für heute*. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 2003.
- KÜNG, Hans: *Világvallások etikája*. Egyházforum. Budapest, 1994.
- LAFONT, Ghislain: *A katolikus egyház teológiatörténete*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998.
- LAMPARTER, H.: *Das Buch Hiob*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1951.
- LANGENHORST, Georg: *Hiob, unsere Zeitgenosse: die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. Matthias-Grünwald Verlag, Mainz, 1994.
- LEAMAN, Oliver: *Evil and suffering in Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, 1995
- LEENHARDT, Franz: *L'épître de Saint Paul aux Romains*, Labor et Fides, Genève, 1981.
- LEVI, Primo: *Ember ez? Fegyvernyugvás*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Totalité et Infini*. Kluwer Academic Publishers. 1980.
- LEWIS, C.S.: *Viták és vallomások*. Szent István Társulat, Budapest, 1985.

- Lexikon zur Bibel, Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1960.
- LINDBECK, George A.: *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban.* Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998.
- LOEWENICH, Walther von: *Theologia crucis. A kereszt teológiája Luthernél.* Evangélikus Sajtóosztály Magyarországi Luther Szövetség, 2000.
- LONG, A.A.: *Hellenisztikus filozófia.* Osiris Kiadó, Budapest, 1998.
- LÖWITH, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei.* Atlantisz Kiadó, Budapest, 1996.
- LUTHER Márton: *Előszók a Szentírás könyveihez.* Magyarországi Luther Szövetség, 1995.
- LUTHER, Martin: *Lectures on Romans.* Editor: Wilhelm Pauck, The Westminster Press, Philadelphia.
- MAAG, V.: *Hiob,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982
- MARTI, Kurt – MAHLER, Robert: *„Der Mensch ist nicht für das Christentum da”. Ein Streitgespräch über Gott und die Welt zwischen einem Christen und einem Agnostiker.* Lutherisches Verlagshaus, Hamburg, 1977.
- MAURIAC, Francois – *önmagáról. Válogatás az író vallomásaiból.* Ugo Detti Kiadó, Róma, 1987.
- McGRATH, Alister E.: *Bevezetés a keresztény teológiába.* Osiris Kiadó, Budapest, 1995.
- McGRATH, Alister E.: *Hid. Új utak az apologetikában.* Harmat Kiadó, Budapest, 1997.

- MELCHARDT, Sylvia: *Theodizee nach Auschwitz? Der literarische Beitrag Elie Wiesels zur Klärung eines philosophischen Problems.* Lit Verlag Münster-Hamburg-London, 2001.
- MEZEI, Balázs: *Zárójelbe tett Isten. Edmund Husserl és egy fenomenológiai prototeológia vázлата.* Osiris Kiadó, Budapest, 1997.
- MICHEL, Otto: *Der Brief an die Römer.* Vandenhoeck-Ruprecht Verlag in Göttingen, 1978.
- MOLTMANN, Jürgen: *A reménység fényei.* A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1989.
- MOLTMANN, Jürgen: *Az élet forrása. A Szentlélek és az élet teológiája.* Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1997.
- MOLTMANN, Jürgen: *Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie.* Chr. Kaiser Verlag, München, 1972.
- MOLTMANN, Jürgen: *Kann man nach Auschwitz noch an den "Gott der Weltgeschichte" glauben? – előadás, kézirat*
- MOLTMANN, Jürgen: *Teológia ma.* A Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala, Budapest, 1999.
- MOLTMANN, Jürgen: *Theologie der Hoffnung.* Chr. Kaiser Verlag, München, 1965.
- MOLTMANN, Jürgen: *Új életstílus. Lépések a gyülekezethez.* Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1994.
- MOLTMANN, Jürgen: *Wer ist Christus für uns heute?* Kaiser Taschenbücher, Gütersloh, 1997.
- MUNTÁG, Andor Dr.: *Jób könyve,* Budapest, é. n.
- NEUHAUS, Gerd: *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens.* Herder Freiburg im Breisgau Verlag, 1993.

- NIETZSCHE, Friedrich: *A vidám tudomány*. Holnap Kiadó, Budapest, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Ecce Homo. Hogyan lesz az ember azzá, ami*. Göncöl Kiadó, Budapest, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Imígyen szóla Zarathustra*. Szukits Könyvkiadó, Szeged
- NYGREN, Anders: *Der Römerbrief*. Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1951.
- NYÍRI Tamás: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1991.
- NYÍRI Tamás: *Alapvető etika*. Szent István Társulat, Budapest, 1994.
- ORMSBY, Eric L.: *Theodicy in Islamic Thought. The dispute over Al-Ghazali's „best of all possible Worlds”*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1984
- ORWELL, George: *1984*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1989.
- OTT, Heinrich, OTTE, Klaus: *Die Antwort des Glaubens*. W. Kohlhammer Verlag, 1999.
- OTTO, Rudolf: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Systematische Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1993.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972. *Mi az ember? Korunk antropológiája a teológia fényében*. Egyházforum, Budapest-Luzern, 1991.

- PETERSON Michael, HASKER William, REICHENBACH Bruce, BASINGER David:
Reason & religious belief, An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford University Press, 1998
- PLATÓN:
Összes művei. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984.
- PÖHLMANN, H.G.:
Abriss der Dogmatik, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1973.
- RAD, G.V.:
Weisheit in Israel, Neukirchener Verlag, 1970.
- RATZSCH, Del:
Miből lesz a tudomány? Rövid bevezetés a tudományfilozófiába. Harmat Kiadó, Budapest, 2002.
- RICCEUR, Paul:
Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Éditions du Seuil, Paris.
- RICOEUR, Paul:
La mail. Un défi a la philosophie et a la théologie. Labor et Fides. Centre Protestant d'Études – Genève, 1986.
- ROBOGETE, Silviu Eugen:
O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae. Editura Polirom, Iași, 2000.
- ROENTGEN, Markus:
Alles verstehen hieße alles verzeihen... Prolegomena zu Anlass und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz. Borengasser, Bonn, 1991.
- ROSS, Sir David:
Arisztotelész. Osiris Kiadó, Budapest, 1996.
- SAFRANSKI, Rüdiger:
A gonosz, avagy a szabadság drámája. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1999.
- SAFRANSKI, Rüdiger:
Egy némethoni mester. Heidegger és kora. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm:
Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der Deutschen Aufklärung. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1988.

- SCHNEIDER, Dieter: *A megfeszített lelke. A Szentlélek teológiája Pálnál.* A Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala, Budapest, 1999.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *A világ, mint akarat és képzet.* Osiris Kiadó, Budapest, 2002.
- SCHTUHLMACHER, *Der Brief an die Römer,* NTD, Vanderhoeck-Ruprecht, Göttingen-Zürich, 1989.
- SCHULWEIS, Harold M.: *Evil and the Morality of God,* Hebrew Union College Press Cincinnati, 1984
- SCHUMACHER, Thomas: *Theodizee – Bedeutung und Anspruch eines Begriffs.* Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1994.
- SEBESTYÉN Jenő, Prof. Dr.: *Református Dogmatika.* Budapesti Református Teológiai Akadémia Kurzustára, 1940.
- SEBESTYÉN Jenő, Prof. Dr.: *Református Etika.* Iránytű Kiadó, Budapest – Gödöllő, 1993.
- SEMPRUN, Jorge: *A nagy utazás.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986.
- SIMONIS, Walter: *Woher kommt das Böse? ...wenn Gott gut ist.* Verlag Styria Graz Wien Köln, 1999.
- SÖLLE, Dorothee: *Leiden.* Kreuz Verlag, Stuttgart, 1987.
- SÖLLE, Dorothee: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes".* Kreuz Verlag Stuttgart, 1965/1982.
- SPARN, Walter: *Leiden – Erfahrung und Denke. Materialien zum Theodizeeproblem.* Chr. Kaiser Verlag München. 1980.
- STEAD, Christopher: *Filozófia a keresztény ókorban.* Osiris Kiadó, Budapest, 2002.
- STEMINGER, Gerhard: *Gottes Güte und die Übel der Welt: das Theodizeeproblem.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1992.

- STÖRIG, Hans Joachim: *A filozófia világtörténete*. Helikon Kiadó, Budapest, 1997.
- STREMMINGER, Gerhard: *Gottes Güte und die Übel der Welt: das Theodizeeproblem*. J.C.B. Mohr, Tübingen. 1992.
- SURIN, Kenneth: *Theology and the Problem of Evil*. Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1986.
- SUTTON, Robert Chester, III: *Human Existence and Theodicy. A Comparison of Jesus and Albert Camus*. Peter Lang. New York, San Francisco, Bern, Baltimore, Frankfurt am Main, Berlin, Wien, Paris, 1992.
- SWINBURNE, Richard: *Providence and the Problem of Evil*. Clarendon Press, Oxford, 1998.
- SZABÓ Ferenc: *Párbeszéd a hitről. Tanulmányok és megemlékezések*. A szerző kiadása. Róma, 1975.
- SZATHMÁRY – TÖRÖK – KOCSIS:
Eszkatológia. Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala, Budapest, 2001.
- SZEGŐ Katalin: *Gondolatutak*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2003.
- SZILÁGYI Sándor: *Boldog rabságom*. Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 1999.
- SZŰCS Ferenc, Dr.: *Teológiai etika*. A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1993.
- TÁBOR, Béla: *Személyiség és Logosz. Bevezető és kommentárok a valóság őstörténetéhez*. Balassi Kiadó, Budapest, 2003.
- TARNAS, Richard: *A nyugati gondolat stációi*. AduPrint kiadó, Budapest, 1995.
- TAYLOR, A.E.: *Platón*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.
- TERTULLIANUS: – *művei*, Szent István társulat, Budapest, 1986.

- THEOBALD, Gerd: *Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee.* Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1993.
- Theologische Realenzyklopädie,* Walter de Gruyters Verlag, Berlin–New York, 2001, *Leiden és Theodizee* szócikkek
- THILICKE, Helmut: *Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1983.
- TILLICH, Paul: *Létbátorság.* Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest, 2000.
- TILLICH, Paul: *Studien zu einer Theologie der Moderne.* Athenäum Verlag, 1989.
- TISCHNER, Józef: *A dráma filozófiája.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000.
- TOLSZTOJ, Lev: *Iván Iljics halála.* Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest, 1968.
- TÖRÖK István: *Dogmatika.* Free University Press, Amsterdam, 1985.
- TRAPÉ, Agostino: *Szent Ágoston, az ember, a lelkipásztor, a misztikus.* Szent István Társulat, Budapest, 1987.
- TRAU, Jane Mary: *The Co-Existence of God and Evil.* Peter Lang Publishing, Inc., 1991.
- TRILLHAAS, W.: *Dogmatik,* Walter de Gruyter, Berlin, 1980.
- TÜCK, Jan-Heiner: *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage.* Verlag Ferdinand Schöning GmbH, Paderborn, 1999.

- TURAY, Alfréd: *Istent kereső filozófusok (Teodicea)*. Szent István Társulat, az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest, 1990.
- USZPENSZKIJ, Leonyid: *Az ikon teológiája az ortodox egyházban*. Kairosz – Paulus Hungarus Kiadó, Budapest, 2003.
- VÁLYI NAGY Ervin: *Minden idők peremén*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bázél/Budapest, 1993.
- VAN DE BEEK, A.: *Why? On Suffering, Guilt, and God*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1990
- VAN DER LEEUW, Gerardus: *A vallás fenomenológiája*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- VARDY, Peter: *Das Rätsel von Übel und Leid*. Don Bosco Verlag, München, 1998.
- VARILLON, Francois: *Isten alázata és szenvedése*. Szent István Társulat, Budapest, 2002.
- VARONE, François: *Ce Dieu censé aimer la souffrance*. Les Éditions du Cerf, Paris, 1993.
- VATAI László: *Dosztojevszkij. A szubjektív életérzés filozófiája*. Kálvin Kiadó, Budapest, 1992.
- VETŐ Miklós: *Le mal. Essais et Études*. 'L'Harmattan, Paris, 2000.
- VOLF, Miroslav: *Ölelés és kirekesztés. Teológiai vizsgálódás az azo-
nosság, a másság és a kiengesztelődés tárgykörében*. Harmat Kiadó, Budapest, 2001.
- VOLTAIRE: *Candide vagy az optimizmus*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992.
- WALLIS, Richard T.: *Az újplatonizmus*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.
- WARBURTON, Nigel: *Bevezetés a filozófiába*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2000.
- WARWICK MONTGOMERY, John:

- Încotro se îndreaptă istoria? O replică la filozofiele seculare ale istoriei.* Editura Cartea Creștină, Oradea, 1996.
- WEBER, Burkhard: *Ijob in Lateinamerika. Deutung und Bewältigung von Leid in der Theologie der Befreiung.* Matthias Grünewald Verlag. Mainz, 1999.
- WEBER, Otto: *Grundlagen der Dogmatik,* Neukirchener Verlag, 1964.
- WESTERMANN, C.: *Der Aufbau des Buches Hiob,* Calwer Verlag, 1977.
Westminsteri Hitvallás. Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 1999.
- WHITNEY, Barry L.: *Evil and the process God,* The Edwin Mellen Press, New York and Toronto, 1985
- WIDMER, Gabriel-Ph: *L'aurore de Dieu au crépuscule du XX-e siècle.* Labor et Fides, Genève, 1979.
- WIESEL, Elie: *Az eskü.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1990.
- WIESEL, Elie: *Minden folyó a tengerbe siet.* Esély Könyvklub, Budapest, 1996.
- WURMBRAND, Richard: *Beszédek a magánzárkában.* Harmat-Koinónia, Budapest-Kolozsvár, 1996.
- ZAHRNT, Heinz: *Gespräch über Gott.* Piper Verlag, München
- ZAHRNT, Heinz: *Mire jó a kereszténység?* Luther kiadó, Budapest, 2002.

I 2. Tanulmányok

ABIVEN, Maurice: *Au bout du chemin.* In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées.* Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 206–220.

ADRIAANSE, Hendrik Johan: *Theodizee zwischen Nein und Ja*. In: *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag, München, 1992. 107–161.

ALBERTI, J.: “*Ouverture*”. In: *Le péché originel. Un dossier théologique*. Profac – Lyon – 1978. 7–12.

AMATI-SAS, Silvia: *Survivance*. In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 196–205.

AQUIN, Thomas von: *Ordnung und Ziel*. In: Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*. Chr. Kaiser Verlag. München, 1980. 193–216.

AUGUSTINUS: *Die Seele und Gott*. In: Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*. Chr. Kaiser Verlag. München, 1980. 165–193.

BEINTKER, Michael: *Isten jelenlétének kérdése a történelemben és az egyes ember életében*. Egyház és Világ, 1995.

BENEY Zsuzsa: *Az ember és az Isten szenvedése*. In: *Pannonhalmi Szemle*, 2003/XI/1. 42–48.

BLOCH, Ernst: “*Hiobs Auszug aus Jahwe*”. In: *Hiobs Schrei in die Gegenwart*. Hrsg. von Georg Langenhorst. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1995. 170–175.

BOLZ, Norbert: *Das Böse jenseits von Gut und Böse*. In: *Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Hrsg. von Carsten Colpe und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993. 256–274.

BOLZ, Norbert: *Leiderfahrung als Wahrheitsbedingung*. In: *Kolloquium Religion und Philosophie*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 9–20.

BONNARD, P.-E.: *L’ Ancien Testament*. In: *Le péché originel. Un dossier théologique*. Profac – Lyon – 1978. 14–27.

BOSCHKI, Reinhold: *Historisch und praktisch gewendete Christologie Systematische Reminiszenzen zur religionspädagogischen Vergewisserung*. In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 8–20.

BOWKER, John, Dr.: *Suffering as a Problem of Religions*. In: *The meaning of human suffering*. Flavian Dougherty, C.P., Editor. Human Science Press, New York, 1982. 15–55

BRANDLE, Werner: *Das Ende der Theodizeefrage?* In: *Warum lasst Gott das zu?: Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie*. Hrsg. von Michael Nüchtern. Otto Lembeck Verlag, Frankfurt am Main, 1995. 64–84.

BRANDLE, Werner: *Thesen zu einer 'Theologischen Theodizee'*. In: *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag, München, 1992. 203–209.

BRETON, Stanislas, Dr.: *Human Suffering and Transcendence*. In: *The meaning of human suffering*. Flavian Dougherty, C.P., Editor. Human Science Press, New York, 1982. 55–95.

BROCKE, Edna: *Anmerkungen zu Thesen von Tiemo Reiner Peters*. In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 20–24.

BRUXELLE, Jean: *La douleur: aspects neurophysiologique et neuropsychologiques*. In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 18–34.

CHANET, Laurence: *Arménie, une souffrance héréditaire*. In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 177–190.

CLAUDEL, Paul: *"Antwort im Kreuz Christi"*. In: *Hiobs Schrei in die Gegenwart*. Hrsg. von Georg Langenhorst. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1995. 121–124.

CLAUDIUS, Matthias: *Verflucht sei der Acker*. In: *Warum lasst Gott das zu?: Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie*. Hrsg. von Michael Nüchtern. Otto Lembeck Verlag, Frankfurt am Main, 1995. 62–64.

COLPE, Carsten: *Religion und Mythos im Altertum*. In: *Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Hrsg. von Carsten Colpe und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993. 13–90.

DE HUEK DOHERTY, Catherine: *The Meaning of Suffering – A Personal Witness*. In: *The meaning of human suffering*. Flavian Dougherty, C.P., Editor. Human Science Press, New York, 1982. 341.

DEJOURS, Christophe et **MOLINIER**, Pascale: *De la peine au travail*. In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 138–152.

DÜLMEN, Richard van: *Die Dienerin des Bösen. Zum Hexenbild in der frühen Neuzeit*. In: *Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Hrsg. von Carsten Colpe und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993. 187–204.

DUPERRAY, G.: *Difficultés actuelles de la catéchèse du péché originel*. In: *Le péché originel. Un dossier théologique*. Profac – Lyon – 1978. 59–63.

EBACH, Jürgen: *Die Welt, "in der Erlösung nicht vorweggenommen werden kann" (G. Scholem) oder: Wider den "Trug für Gott" (Hi 13,7)*. Thesen zum Hiobbuch. In: *Kolloquium Religion und Philosophie*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 20–28.

ENGEL, Ulrich: *"Zehn-Hand-breit zwischen Gott und der Welt" Theologische Vermessungen der messianischen Topographie*. In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 24–35.

ENGEL, Vincent: *De la Nuit au Crépuscule, au Loin d'Elie Wiesel: Minutes et impasses d'un procès biblique*. In: *La Bible en Littérature. Actes du colloque international de Metz (septembre 1994) publiés sous la direction de Pierre-Marie Beaude*. Les Editions du Cerf, Paris, 1997. 115–137.

ENGEL, Vincent: *Le procès de Shamgorod d'Elie Wiesel: "Imager" l'inimaginable mal*. In: *Imaginaires du Mal. Études réunies et présentées par Myriam Watthee-Delmotte et Paul-Augustin Deproost*. Les Éditions du Cerf, Paris, 2000. 255–263.

ENGELHARDT, Paulus: *Eine "Christologie nach Auschwitz" zwischen "Besitzverzicht" und Gefühllosigkeit*. In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 35–38.

GAJARDO-VELASQUEZ, Joel Dr.: *Suffering Coming From the Struggle Against Suffering*. In: *The meaning of human suffering*. Flavian Dougherty, C.P., Editor Human Science Press, New York, 1982

GAZAIX, Pierre et **MICHEL**, Francois-Bernard: *Frères humains*. In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 164–175.

GEORGE, A.: *Le Nouveau Testament: Pêché du monde – pêche d’Adam chez Saint Paul*. In: *Le péché originel. Un dossier théologique*. Profac – Lyon – 1978. 27–44.

GERSTENBERGER, Erhard S.: *Warum hast du mich verlassen?* In: *Warum lasst Gott das zu?: Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie*. Hrsg. von Michael Nüchtern. Otto Lembeck Verlag, Frankfurt am Main, 1995. 12–34.

GEYER, Carl-Friedrich: *Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick*. In: *Theodizee – Gott vor Gericht?* Hrsg. Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag. München, 1990. 9–33.

GEYER, Carl-Friedrich: *Das Übel und die Allmacht Gottes*. In: *Warum lasst Gott das zu?: Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie*. Hrsg. von Michael Nüchtern. Otto Lembeck Verlag, Frankfurt am Main, 1995. 36–62.

GEYER, Carl-Friedrich: *Materialien zur Begriffsgeschichte der Theodizee, vor allem im 19. und 20. Jahrhundert*. In: *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag, München, 1992. 209–243.

GEYER, Carl-Friedrich: *Zur Kritik der Allmacht. Einheit, Andersheit und Vielheit diesseits neuzeitlicher Theodizee*. In: *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag, München, 1992. 243–263.

GEYER, Karl-Friedrich: *Wirkungsgeschichtliche Aspekte der biblischen Hiobdichtung*. In: *Kolloquium Religion und Philosophie*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 28–40.

GIRARD, René: *“Hiob als Sündenbock”*. In: *Hiobs Schrei in die Gegenwart*. Hrsg. von Georg Langenhorst. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1995. 130–134.

GUTIÉRREZ, Gustavo: *“Die Sprache der Leidenden”*. In: *Hiobs Schrei in die Gegenwart*. Hrsg. von Georg Langenhorst. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1995. 143–147.

HAAS, Alois M.: *Das Syndrom des Bösen in der mittelalterlichen Mystik*. In: *Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Hrsg. von Carsten Colpe

und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993. 109–137.

HEGEL: *Die Theodizee der Geschichte*. In: Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*. Chr.Kaiser Verlag. München, 1980. 63–90.

HERBERT, George Wells: „Die ganze Erde ist heute Hiob“. In: *Hiobs Schrei in die Gegenwart*. Hrsg. von Georg Langenhorst. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1995. 31–35.

HÖDL, Ludwig: *Die metaphysische und ethische Negativität des Bösen in der Theologie des Thomas von Aquin*. In: *Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Hrsg. von Carsten Colpe und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993. 137–165.

JACOBI, Benjamin: *La plainte*. In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 116–127.

JANSSEN, Hans-Gerd: *Christologie – Soteriologie – Satisfaktionslehre*. In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 38–44.

JANSSEN, Hans-Gerd: *Theodizee als neuzeitliches Problem versöhnender Praxis*. In: *Kolloquium Religion und Philosophie*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 40–51.

JONAS, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. In: *Warum lasst Gott das zu?: Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie*. Hrsg. von Michael Nüchtern. Otto Lembeck Verlag, Frankfurt am Main, 1995. 84–88.

JOURJON, M.: *Regards sur la tradition patristique*. In: *Le péché originel. Un dossier théologique*. Profac – Lyon – 1978. 44–59.

JUHÁSZ Tamás: *Isten akarata-e a szenvedés?* In: *Az Út*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet. 2002. július–szeptember, 3. szám. 116–119.

JUNG, C.G.: *“Hiobs moralischer Sieg über Jahwe”*. In: *Hiobs Schrei in die Gegenwart*. Hrsg. von Georg Langenhorst. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1995. 125–129.

JUNKER-KENNY, Maureen: *Sinnhoffnung zwischen Verrat und Rettung*. In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer*

ner Peters. Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 55–65.

KAENEL, Jean-Marie von: *Une énigme en souffrance*. In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 190–196.

KANT: *Theodizee durch Moralität*. In: Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*. Chr. Kaiser Verlag. München, 1980. 42–63.

KÖDER, Sieger: *Leid und Gott im Bild. Leiden und Gottesfrage in zeitgenössischer Kunst*. In: *Ein Gott, der Leiden schafft? Leidenserfahrungen im 20. Jahrhundert und die Frage nach Gott*. Hrsg. von Hubert Irsigler und Godehard Ruppert. Peter Lang GmbH Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, 1995. 77–91.

KOSLOWSKI, Peter: *Der leidende Gott*. In: *Kolloquium Religion und Philosophie*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 51–58.

KOSLOWSKI, Peter: *Der leidende Gott. Theodizee in der christlichen Philosophie und im Gnostizismus*. In: *Theodizee – Gott vor Gericht?* Hrsg. Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag. München, 1990. 33–67.

KOSLOWSKI, Peter: *Theodizee als spekulative Onto-Theologie. Die tragische Theodizee des Gnostizismus*. In: *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag, München, 1992. 263–309.

KOZMA Zsolt: *A bűn és a halál teológiája az Ószövetségben*. In: uő. *Hagyomány és időszerűség*. Kolozsvár, 2002. 17–30.

KRAUS, Wolfgang: *Leiden als Flucht und Selbstbestrafung*. In: *Kolloquium Religion und Philosophie*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 58–66.

KRÜGER, Friedhelm: *Die beste aller möglichen Welten und die Frage nach dem Leid in der Welt. Krankheit und Leid aus kirchengeschichtlicher Sicht*. In: *Krankheit und Leid in der Sicht der Religionen*. Hrsg. Manfred Oeming. Universität Osnabrück Verlag, 1994. 45–57.

KÜNKEL, Klaus: *Krankheit und Leid in buddhistischer Deutung. Angebot und Herausforderung*. In: *Krankheit und Leid in der Sicht der Religionen*. Hrsg. Manfred Oeming. Universität Osnabrück Verlag, 1994. 95–117.

KUSCHEL, Karl – Josef: *Ecce Homo. Passion und Kreuz in der Gegenwartsliteratur*. In: *Ein Gott, der Leiden schafft? Leidenserfahrungen im 20. Jahrhundert und die Frage nach Gott*. Hrsg. von Hubert Irsigler und Godehard Ruppert. Peter Lang GmbH Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, 1995. 59–77.

L'ANTOENE, Annick: *Cas d'espèces*. In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 49–58.

LAFAY, Arlette: *Voyage au bout de l'enfer*. In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 85–92.

LAMBERT, Anne-Brigitte: *Face à l'enfant douloureux*. In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 40–49.

LANGENOHL, Bertil: *Elemente einer Politischen Christologie*. In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 65–77.

LAZZARINI-DOSSIN, Muriel: *Le tragique comme prédestination au mal, des grecs au théâtre contemporain. L'exemple de l'Henri IV de Pirandello*. In: *Imaginaires du Mal. Études réunies et présentées par Myriam Watthee-Delmotte et Paul-Augustin Deproost*. Les Éditions du Cerf, Paris, 2000. 151.

LEIBNITZ: *Aufklärung als Theodizee*. In: Sparrn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*. Chr. Kaiser Verlag. München, 1980. 19–42.

LEVINAS, Emmanuel: *Une éthique de la souffrance*. In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 127–138.

LEVINSON, Pnina Nave: *Die Leidensfrage in der modernen jüdischen Theologie*. In: *Ein Gott, der Leiden schafft? Leidenserfahrungen im 20. Jahrhundert und die Frage nach Gott*. Hrsg. von Hubert Irsigler und Godehard Ruppert. Peter Lang GmbH Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, 1995. 33–43

LIFTON, Robert Jay Dr.: *Apathy and Numbing – a Modern Temptation*. In: *The meaning of human suffering*. Flavian Dougherty, C.P., Editor. Human Science Press, New York, 1982. 196–232.

LISCHKE, Gottfried: *Ist Aggression böse? Zur Ethologie, Soziobiologie und Psychologie des Kampfes und der Moral*. In: *Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Hrsg. von Carsten Colpe und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993. 274–300.

LOHFINK, Gerhard: *Miért van szüksége Istennek egy népre?* Pannonhalmi Szemle, 2001/IX/1. 12–32.

LÜBBE, Hermann: *Theodizee als Häresie*. In: *Kolloquium Religion und Philosophie*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 169–213.

LUTHER: *Gerechtigkeit Gottes*. In: Sparr, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*. Chr. Kaiser Verlag. München, 1980. 216–247.

MANEMANN, Jürgen: *Substitution und Kritik. Parameter einer Politischen Christologie nach Auschwitz*. In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 77–86.

MANN, Thomas: *“Hiob im Religionsunterricht”*. In: *Hiobs Schrei in die Gegenwart*. Hrsg. von Georg Langenhorst. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1995. 41–43.

MANN, Thomas: *Dr. Schleppefuß erklärt das Böse*. In: *Warum lasst Gott das zu?: Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie*. Hrsg. von Michael Nüchtern. Otto Lembeck Verlag, Frankfurt am Main, 1995. 10–12.

MARQUARD, Friedrich-Wilhelm: *Ein freudiges Ja zu den Thesen von Tiemo Rainer Peters*. In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 86–94.

MARQUARD, Odo: *Bemerkungen zur Theodizee*. In: *Kolloquium Religion und Philosophie*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 213–257.

MARQUARD, Odo: *Exkulpationsarrangements. Bemerkungen im Anschluss an René Girards soziologische Theologie des Sündenbocks*. In: *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag, München, 1992. 15–55.

MARQUARD, Odo: *Schwierigkeiten beim Ja-Sagen*. In: *Theodizee – Gott vor Gericht?* Hrsg. Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag. München, 1990. 87–103.

MARQUEZ, Catherine: *Le mal chronique*. In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 34–40.

MATE, Reyes: *Über die praktische und theoretische Autorität des Leidens*. In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 94–99.

McGILL, Arthur Dr.: *Human Suffering and the Passion of Christ*. In: *The meaning of human suffering*. Flavian Dougherty, C.P., Editor. Human Science Press, New York, 1982. 159–195.

MENKE, Karl-Heinz: *Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee*. In: *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem*. Hrsg. von Harald Wagner. Herder Freiburg im Breisgau Verlag, 1998. 90–131.

MERKEL, Helmut: *Krankheit und Leid aus der Sicht des Neuen Testaments*. In: *Krankheit und Leid in der Sicht der Religionen*. Hrsg. Manfred Oeming. Universität Osnabrück Verlag, 1994. 29–45.

METZ, Johann Baptist: *Auf dem Weg zur "geschuldeten Christologie"*. In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 99–104.

METZ, Johann Baptist: *Die Rede von Gott angesichts der Leidengeschichte der Welt*. In: *Ein Gott, der Leiden schafft? Leidenserfahrungen im 20. Jahrhundert und die Frage nach Gott*. Hrsg. von Hubert Irsigler und Godehard Ruppert. Peter Lang GmbH Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, 1995. 43–59.

METZ, Johann Baptist: *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*. In: *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag, München, 1992. 107–161.

METZ, Johann Baptist: *Theologie als Theodizee?* In: *Theodizee – Gott vor Gericht?* Hrsg. Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag. München, 1990. 103–119.

MICHELSEN, Peter: *Mephistos "eigentliches Element". Vom Bösen in Goethes "Faust"*. In: *Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Hrsg. von Carsten Colpe und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993. 229–256.

MIES, Françoise: *Job et l'altérité du mal*. In: *Imaginaires du Mal*. Études réunies et présentées par Myriam Watthee-Delmotte et Paul-Augustin Deproost. Les Éditions du Cerf, Paris, 2000. 141–150.

MOKROSCH, Reinhold: *Kinder und Jugendliche erfahren Leid und fragen nach Gott*. In: *Krankheit und Leid in der Sicht der Religionen*. Hrsg. Manfred Oeming. Universität Osnabrück Verlag, 1994. 69–95.

MOLTMANN, Jürgen: *Jesus in Auschwitz*. In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Hrsg. Jürgen Mannemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 104–110.

MURAT, Pierre: *Contraindre, punir et réparer*. In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 102–115.

NEUHAUS, Gerd: *Theodizee und Glaubensgeschichte. Zur Kontingenz einer Fragestellung*. In: *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*. Hrsg. von Harald Wagner. Herder Freiburg im Breisgau Verlag, 1998. 11–48.

NIETZSCHE, Friedrich: *Die Redlichkeit Gottes*. In: *Warum lässt Gott das zu?: Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie*. Hrsg. von Michael Nüchtern. Otto Lembeck Verlag, Frankfurt am Main, 1995. 34–36.

NIETZSCHE: *Jenseits von Optimismus und Pessimismus*. In: Sparr, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*. Chr. Kaiser Verlag. München, 1980. 111–139.

OATES, Wayne Dr.: *Forms of Grief - Diagnosis, Meaning, and Treatment*. In: *The meaning of human suffering*. Flavian Dougherty, C.P., Editor. Human Science Press, New York, 1982. 232–266.

OEING-HANHOFF, Ludger: *Thesen zum Theodizeeproblem*. In: *Kolloquium Religion und Philosophie*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 213–257.

OELMÜLLER, Willi: *Philosophische Antwortversuche angesichts des Leidens*. . In: *Theodizee – Gott vor Gericht?* Hrsg. Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag. München, 1990. 67–87.

OELMÜLLER, Willi: *Philosophische Fragen und Antwortversuche angesichts der Widerfahrnisse von Leiden*. In: *Theodizee – Gott vor Gericht?* Hrsg. Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag, München, 1992. 67–87.

OELMÜLLER, Willi: *Zum Selbstverständnis leidender Menschen in den Erfahrungshorizonten Gott, Natur, Kultur*. In: *Kolloquium Religion und Philosophie*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 169–213.

OELMÜLLER, Willi: *Zur Eröffnung des Kolloquiums*. In: *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag, München, 1992. 11.

OEMING, Manfred: *“Mein Herz ist durchbohrt in meinem Innern” (Ps 109,22) Krankheit und Leid in alttestamentlicher Sicht*. In: *Krankheit und Leid in der Sicht der Religionen*. Hrsg. Manfred Oeming. Universität Osnabrück Verlag, 1994. 5–29.

OTTMAR, John: *Die Bedeutung des christologischen Grunddogmas für eine Theologie nach Auschwitz*. In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 44–55.

PESCH, Hermann Otto: *Zum Verständnis der Person Jesu im Licht der Bibel Israels. Thesen zu einer “Christologie nach Auschwitz” im Anschluss an Tiemo Rainer Peters*. In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 110–126.

PETERS, Tiemo Rainer: *Unbegreifliche Nahe Gottes*. In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 168–178.

PETERS, Tiemo Reiner: *Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz*. In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 2–8.

PETERSEN, Birte: *Christologie nach Auschwitz als “Rebellion gegen Kreuzestod- und Erlösungstheologie”?* In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*. Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 126–135.

PIEPMEIER, Rainer: *Philosophische Reflexionen zum Phänomen des Leidens*. In: *Kolloquium Religion und Philosophie*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 66–83.

PLATON: *Der Gott ist schuldlos.* In: Sparr, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem.* Chr. Kaiser Verlag. München, 1980. 141–165.

PÖHLMANN, Horst G.: *Sinn und Unsinn von Krankheit und Leid. Versuch einer Antwort auf die Fragen des heutigen Menschen.* In: *Krankheit und Leid in der Sicht der Religionen.* Hrsg. Manfred Oeming. Universität Osnabrück Verlag, 1994. 57–69.

PROCACCI, Paolo: *L'art de la passion.* In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées.* Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 92–102.

PRÖPPER, Thomas: *Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz.* In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters.* Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 135–147.

REIKERSTORFER, Johann: *“...denn die Opfer bleiben unerreichbar” Einige Bemerkungen zur Wahrheitskrise der Christologie.* In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters.* Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 147–156.

RENTSCH, Thomas: *Theodizee als Hermeneutik der Lebenswelt. Existentialanthropologische und ethische Bemerkungen.* In: *Kolloquium Religion und Philosophie.* Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 83–92.

REY, Roselyne: *Avec ou sans douleur: une conquête dans l'Histoire.* In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées.* Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 72–85.

RICOEUR, Paul: *La souffrance n'est pas la douleur.* In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées.* Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 58–71.

RICOEUR, Paul: *Le scandale du mal.* Esprit, Paris, 1988. 57–64.

SARRAZIN, Bernard: *Le Mythe de Caïn des origines à nos jours.* In: *Imaginaires du Mal.* Études réunies et présentées par Myriam Watthee-Delmotte et Paul-Augustin Deproost. Les Éditions du Cerf, Paris, 2000. 129–140.

SAUTER, Gerhard: *Ein Beitrag analytischer Religionsphilosophie zum Thema 'Leiden und Leitenbewältigung'. Zu John Bowker: Problems of Suffering in Religions of*

the World, 1970. In: *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage.* Hrsg. von Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag, München, 1992. 309–312.

SCHAFFER, Peter: *Das Böse in der mittelalterlichen jüdischen Mystik.* In: *Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen.* Hrsg. von Carsten Colpe und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993. 90–109.

SCHIPPERGES, Heinrich: *Der leidende Mensch in unserer Gesellschaft.* In: *Ein Gott, der Leiden schafft? Leidenserfahrungen im 20. Jahrhundert und die Frage nach Gott.* Hrsg. von Hubert Irsigler und Godehard Ruppert. Peter Lang GmbH Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, 1995. 13–33.

SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm: *Metamorphosen der Macht. Die Geschichte des Guten und Bösen bei Nietzsche und Max Weber.* In: *Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen.* Hrsg. von Carsten Colpe und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993. 323–342.

SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm: *Vorwort. Über die unfassliche Evidenz des Bösen.* In: *Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen.* Hrsg. von Carsten Colpe und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993. 323–342.

SCHMIDT-ROST, Reinhard: *Trost oder Theodizee?* In: *Warum lasst Gott das zu?: Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie.* Hrsg. von Michael Nüchtern. Otto Lembeck Verlag, Frankfurt am Main, 1995. 88–101.

SCHOPENHAUER: *Metaphysischer Pessimismus.* In: Sparr, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem.* Chr. Kaiser Verlag. München, 1980. 90–111.

SCHRIJVER, de Georges: *Spät- und postmoderne Einwände gegen die Theodizee.* In: *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage.* Hrsg. von Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag, München, 1992. 15–55.

SCHULTE, Christoph: *Böses und Psyche. Immoralität in psychologischen Diskursen.* In: *Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen.* Hrsg. von Carsten Colpe und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993. 300–323.

SCHWAN, Alexander: *Leiden an und in der Politik.* In: *Kolloquium Religion und Philosophie.* Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 92–97.

SELGE, Kurt Victor: *Luther und die Macht des Bösen*. In: *Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Hrsg. von Carsten Colpe und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993. 165–187.

SHAW, George Bernard: “*Hiob – schwer von Begriff*”. In: *Hiobs Schrei in die Gegenwart*. Hrsg. von Georg Langenhorst. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1995. 36–40.

SINGLETON, Michael: *Du l’heure de la douleur*. In: *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Dirigé par Jean-Marie von Kaenel avec la participation de Béatrice Ajchenbaum-Boffety. Editions Autrement, Paris, 1994. 152–163.

SOMMER, Manfred: *Bewusstlosigkeit. Eine phänomenologische Skizze*. In: *Kolloquium Religion und Philosophie*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 97–104.

SPAEMANN, Robert: *Die christliche Sicht des Leidens*. In: *Kolloquium Religion und Philosophie*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 104–111.

SPAEMANN, Robert: *Transformationen des Sündenfallmythos*. In: *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Wilhelm Fink Verlag, München, 1992. 15–55.

SPARN, Walter: *Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems*. In: *Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Hrsg. von Carsten Colpe und Wilhelm Schmidt-Biggemann. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993. 204–229.

STAUDINGER, Hansjürgen: *Das leiden in der Natur*. In: *Kolloquium Religion und Philosophie*. Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 111–119.

STRIET, Magnus: *Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage*. In: *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem*. Hrsg. von Harald Wagner. Herder Freiburg im Breisgau Verlag, 1998. 48–90.

STUHLMUELLER, Carroll Dr.: *Voices of Suffering in Biblical Prophecy and Prayer*. In: *The meaning of human suffering*. Flavian Dougherty, C.P., Editor. Human Science Press, New York, 1982. 97–159.

SYS, Jacques: *“Le serpent m’a séduite.” Paul Ricœur et les imaginaires du mal.* In: *Imaginaires du Mal.* Études réunies et présentées par Myriam Watthee-Delmotte et Paul Augustin Deproost. Les Éditions du Cerf, Paris, 2000. 265–276.

TARKOVSKIJ, Andrej: *Megcsillan-e még valami fény a kút mélyén?* In: *Pannonhalmi Szemle*, 2003/XI/1. 96–101.

TAVASZY Sándor: *A szenvedés titka.* Erdélyi Református Könyvtár. Ifjú Erdély – Kolozsvár, 1947. 3–31.

WAGNER, Harald: *“Crux probat omnia”. Anstöße zur Bewältigung des Theodizeeproblems aus reformatorischer Theologie.* In: *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem.* Hrsg. von Harald Wagner. Herder Freiburg im Breisgau Verlag, 1998. 131–151.

WALDENFELS, Bernhard: *Das überbewältigte Leiden. Eine pathologische Betrachtung.* In: *Kolloquium Religion und Philosophie.* Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 129–169.

WEIL, Simone: *Kereszténység előtti sejtelmek kommentárjai.* In: *Pannonhalmi Szemle*, 2001/IX/1. 101–108.

WERBICK, Jürgen: *Menschwerdung Gottes? Zu den christologischen Thesen von Tiemo Rainer Peters.* In: *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters.* Hrsg. Jürgen Manemann, Johann Baptist Metz. LIT Verlag, Münster-Hamburg-London, 2001. 156–168.

WETZ, Franz Josef: *Gibt es ein Leiden am Denken?* In: *Kolloquium Religion und Philosophie.* Hrsg. von Willi Oelmüller. Band 3: Leiden. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 119–129.

WIESEL, Elie: *“Hiobs revolutionäres Schweigen”.* In: *Hiobs Schrei in die Gegenwart.* Hrsg. von Georg Langenhorst. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1995. 113–117.

YOUNG, Henry James, Dr.: *Does Christianity Proclaim Redemption in and Through or Despite Suffering – Special Emphasis on the Black Experience.* In: *The meaning of human suffering.* Flavian Dougherty, C.P., Editor. Human Science Press, New York, 1982. 299–341.

ZELLER, Eva: *“Ein und derselbe Gott”.* In: *Hiobs Schrei in die Gegenwart.* Hrsg. von Georg Langenhorst. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1995. 135–142.

I 3. Teodicea-elméletek bibliográfiája

ALTHAUS, PAUL

- Kress, Christine: *Gottes Allmacht angesichts von Leiden: zur Interpretation der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Althaus, Paul Tillich und Karl Barth.* 36–96.

ANSELMUS

- Haag, Herbert: *Vor dem Bösen ratlos?* 143–145.

AQUIN, THOMAS VON

- Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem.*
- Simonis, Walter: *Woher kommt das Böse? ...wenn Gott gut ist.* 107.
- Griffin, David Ray: *God, Power and Evil.* 72–96.
- Colpe, Carsten und Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hrsg): *Das Böse: eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen.* 137–165.
- Haag, Herbert: *Vor dem Bösen ratlos?* 145–149.
- Davies, Horton: *The Vigilant God.* 51–95.
- Gross, Walter, Kuschel, Karl Josef: *„Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?* 77–85.
- Hick, John: *Evil and the God of love.* 93–98.

ARISTOTELES

- Griffin, David Ray: *God, Power and Evil.* 43–46.

AUGUSTINUS

- Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem.* 165–193.
- Simonis, Walter: *Woher kommt das Böse? ...wenn Gott gut ist.* 126.
- Griffin, David Ray: *God, Power and Evil.* 55–72.
- Zbigniew, Janowski: *Cartesian Theodicy. Descartes' Quest for Certitude.* 141–151.
- Haring, Hermann: *Das Problem des Bösen in der Theologie.* 86–94.

- Haag, Herbert: *Vor dem Bösen ratlos?* 134–136.
- Davies, Horton: *The Vigilant God.* 31–51.
- Gross, Walter, Kuschel, Karl Josef: „*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*“ Ist Gott verantwortlich für das Übel? 70–77.
- Haring, Hermann: *Das Böse in der Welt: Gottes Macht oder Ohnmacht?* 77–83, 94–100.
- Hick, John: *Evil and the God of love.* 38–90, 145–148.

BALTHASAR, HANS URS VON

- Tück, Jan-Heiner: *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz.* 194–200.

BARTH, KARL

- Griffin, David Ray: *God, Power and Evil.* 150–174.
- Schulweis, Harold M.: *Evil and the Morality of God.* 77–115.
- Fritzsche, Hans-Georg: *...und erlöse uns von dem Übel...* 63–79.
- Haga, Tsutomu: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth.* 17–19, 122–254.
- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung.* 357–361.
- Davies, Horton: *The Vigilant God.* 127–163
- Kress, Christine: *Gottes Allmacht angesichts von Leiden: zur Interpretation der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Alt-haus, Paul Tillich und Karl Barth.* 162–227.
- Haring, Hermann: *Das Böse in der Welt: Gottes Macht oder Ohnmacht?* 83–88.
- Hick, John: *Evil and the God of love.* 126–137.

BASINGER, DAVID

- Griffin, David Ray: *Evil revisited. Responses and reconsiderations.* 108–120.

BAUER, WALTER

- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 104.

BENJAMIN, WALTER

- Roentgen, Markus: *Alles verstehen hieße alles verzeihen... Prolegomena zu Anlass und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz*. 33–36.

BERDIAEFF, NICOLAS

- Blocher, Henri: *La mal et la croix*. 55–59.

BERKOVITS, ELIEZER

- Melchardt, Sylvia: *Theodizee nach Auschwitz?* 39–43.

BLOCH, ERNST

- Haga, Tsutomu: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth*. 27–31, 40–41.
- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 265–270.
- Gollwitzer, Helmut: *Krummes Holzaufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*. 229–239.

BLUMENBERG, HANS

- Tück, Jan-Heiner: *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*. 78–80.
- Haga, Tsutomu: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth*. 31–36.

BLUMENTHAL, DAVID

- Melchardt, Sylvia: *Theodizee nach Auschwitz?* 30–35.

BOEHME, JACOB

- Blocher, Henri: *La mal et la croix*. 89–91.

BONHOEFFER, DIETRICH

- Blocher, Henri: *La mal et la croix*. 67–70.
- Gollwitzer, Helmut: *Krummes Holzaufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*. 34–43.

BRANDLE, WERNER

- Oelmüller, Willi(Hrsg): *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. 203–209.

BRECHT, BERTOLT

- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 105–107.

BRUCH

- Roentgen, Markus (hrsg.): *Alles verstehen hieße alles verzeihen... Prolegomena zu Anlass und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz*. 45–46.

BRUNNER

- Griffin, David Ray: *God, Power and Evil*. 220–231.

BUBER, MARTIN

- Schulweis, Harold M.: *Evil and the Morality of God*. 77–115.
- Leaman, Oliver: *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*. 165–185.
- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 213–219.

CALVIN

- Griffin, David Ray: *God, Power and Evil*. 116–131.
- Bühler, Pierre: *Prédestination et Providence*. 15–18., 31–33.
- Davies, Horton: *The Vigilant God*. 95–127.
- Gross, Walter, Kuschel, Karl Josef: „*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*“ Ist Gott verantwortlich für das Übel? 80–87.
- Hick, John: *Evil and the God of love*. 117–126.

CAMUS

- Neuhaus, Gerd: *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*. 122–153, 337–340.

CELAN, PAUL

- Roentgen, Markus (Hrsg.): *Alles verstehen hieße alles verzeihen... Prolegomena zu Anlass und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz*. 55–58.

CLAUDEL, PAUL

- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 224–241.

COHEN

- Leaman, Oliver: *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*. 157–165.

COX, HARVEY

- Gollwitzer, Helmut: *Krummes Holzaufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*. 32–34.

DESCARTES

- Janowski Zbigniew: *Cartesian Theodicy. Descartes' Quest for Certitude*. 141–163.

DÖBLIN, ALFRED

- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 97–99.

EDVARDSON, CORDELIA

- Roentgen, Markus (Hrsg.): *Alles verstehen hieße alles verzeihen... Prolegomena zu Anlass und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz*. 60–69.

FACKENHEIM, EMIL LUDWIG

- Griffin, David Ray: *God, Power and Evil*. 220–231.
- Melchardt, Sylvia: *Theodizee nach Auschwitz?* 35–39.

FRISCH, MAX

- Roentgen, Markus (Hrsg.): *Alles verstehen hieße alles verzeihen... Prolegomena zu Anlass und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz*. 58–60.

FROST, ROBERT

- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 243–249.

GEYER, CARL-FRIEDRICH

- Oelmüller, Willi (Hrsg.): *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. 209–243.

GIRARD, RENE

- Oelmüller, Willi (Hrsg.): *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. 15–55.
- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 272–278.

GREENBERG, IRVING

- Melchardt, Sylvia: *Theodizee nach Auschwitz?* 43–49.

GUARDINI, ROMANO

- Roentgen, Markus (Hrsg.): *Alles verstehen hieße alles verzeihen... Prolegomena zu Anlass und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz*. 31–33.

GUTIERREZ, GUSTAVO

- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 365–373.

HARTSHORNE, CHARLES

- Schulweis, Harold M.: *Evil and the Morality of God*. 53–77.

HEFNER, PHILIP

- Griffin, David Ray: *Evil revisited. Responses and reconsiderations*. 174–175.

HEGEL

- Blocher, Henri: *La mal et la croix*. 95–99.
- Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*. 63–90.
- Neuhaus, Gerd: *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*. 62, 78–84.
- Haga, Tsutomu: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth*. 81.
- Haag, Herbert: *Vor dem Bösen ratlos?* 192–196.
- Eickhoff, Jörg: *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung*. 59–73.

HEIDEGGER

- Tück, Jan-Heiner: *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*. 25–29.

HERDER, JOHANN GOTTFRIED

- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 49–51.
- Hermanni, Friedrich: *Die letzte Entlastung: Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*. 165–174.

HICK, JOHN

- Griffin, David Ray: *God, Power and Evil*. 174–205.
- Schulweis, Harold M.: *Evil and the Morality of God*. 77–115.
- Griffin, David Ray: *Evil revisited. Responses and reconsiderations*. 159.
- Sutton, Robert Chester: *Human Existence and Theodicy. A Comparison of Jesus and Albert Camus*. 28–37.

HILDESHEIMER, WOLFGANG

- Gross, Walter, Kuschel, Karl Josef: *„Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?* 121–133.

JONAS, HANS

- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 211–213.

- Gross, Walter, Kuschel, Karl Josef: „*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*“ Ist Gott verantwortlich für das Übel? 170–175.

JUNG, C.G.

- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung.* 258–262.

JÜNGEL, E.

- Tück, Jan-Heiner: *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz.* 179–188.

KANT, EMMANUEL

- Sparr, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem.* 42–63.
- Blocher, Henri: *La mal et la croix.* 67–70.
- Neuhaus, Gerd: *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens.* 50–54.
- Haring, Hermann: *Das Problem des Bösen in der Theologie.* 137–140.
- Haga, Tsutomu: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth.* 62.
- Haag, Herbert: *Vor dem Bösen ratlos?* 184–185.
- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung.* 51–54.
- Gollwitzer, Helmut: *Krummes Holzaufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens.* 229–239.
- Eickhoff, Jörg: *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung.* 45–59.
- Geyer, Carl-Friedrich: *Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation.* 99–109.
- Hermanni, Friedrich: *Die letzte Entlastung: Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie.* 132–143.

KIERKEGAARD, SÖREN

- Blocher, Henri: *La mal et la croix.* 70–73.
- Haring, Hermann: *Das Problem des Bösen in der Theologie.* 94–109.

- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 57–60.
- Haring, Hermann: *Das Böse in der Welt: Gottes Macht oder Ohnmacht?* 105–117.

KNASAS, JOHN

- Griffin, David Ray: *Evil revisited. Responses and reconsiderations*. 72–75.

KOKOSCHKA, OSKAR

- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 90–94.

KONFUZIUS

- Gesang, Bernward: *Angeklagt: Gott*. 151–156.

KOSLOWSKI, PETER

- Oelmüller, Willi(Hrsg): *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. 263–309.

KÜNG, HANS

- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 375–383.

LANGE, HARTMUT

- Gross, Walter, Kuschel, Karl Josef: „*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*” *Ist Gott verantwortlich für das Übel?* 153–166.

LEIBNITZ, WILHELM

- Sparr, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*. 19–42.
- Simonis, Walter: *Woher kommt das Böse? ...wenn Gott gut ist*. 15–22.
- Griffin, David Ray: *God, Power and Evil*. 131–150.
- Fritzsche, Hans-Georg: *...und erlöse uns von dem Übel...* 44–52.
- Schumacher, Thomas: *Theodizee*. 243–289.
- Haring, Hermann: *Das Problem des Bösen in der Theologie*. 132–135.

- Haga, Tsutomu: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth.* 43, 57–58.
- Gross, Walter, Kuschel, Karl Josef: „*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*“ *Ist Gott verantwortlich für das Übel?* 91–104.
- Eickhoff, Jörg: *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung.* 29–45.
- Geyer, Carl-Friedrich: *Die Theodizee. Discurs, Documentation, Transformation.* 70–81.
- Hick, John: *Evil and the God of love.* 154–160.
- Hermanni, Friedrich: *Die letzte Entlastung: Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie.* 132–143.

LEVINAS, EMMANUEL

- Neuhaus, Gerd: *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens.* 340–344.

LÖWITH, KARL

- Haga, Tsutomu: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth.* 22–24, 39–40.

LUTHER

- Sparr, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem.* 216–247.
- Griffin, David Ray: *God, Power and Evil.* 101–116.
- Körtner, Ulrich H.J.: *Wie lange noch, wie lange?* 75, 82–88.
- Selge, Kurt Victor: *Luther und die macht Bösen.* 165–187.
- Colpe, Carsten und Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hrsg): *Das Böse: Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen.*
- Haring, Hermann: *Das Problem des Bösen in der Theologie.* 94–109.
- Haag, Herbert: *Vor dem Bösen ratlos?* 150–154.
- Kress, Christine: *Gottes Allmacht Angesichts von Leiden: zur Interpretation der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Alt-haus, Paul Tillich und Karl Barth.* 65–72.

- Haring, Hermann: *Das Böse in der Welt: Gottes Macht oder Ohnmacht?* 105–111.

MacLEISH, ARCHIBALD

- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung.* 278–299.

MANN, THOMAS

- Roentgen, Markus (Hrsg): *Alles verstehen hieße alles verzeihen... Prolegomena zu Anlass und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz.* 84.

MARQUARD, ODO

- Haga, Tsutomu: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth.* 36–39, 42–43.

MENDELSSOHN

- Leaman, Oliver: *Evil and Suffering in Jewish Philosophy.* 146–157.

METZ, JOHANN BAPTIST

- Tück, Jan-Heiner: *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz.*
- Oelmüller, Willi(Hrsg.): *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage.* 107–161.

MOLTMANN, JÜRGEN

- Neuhaus, Gerd: *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens.* 255–267.
- Tück, Jan-Heiner: *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz.* 188–194.
- Blocher, Henri: *Le mal et la croix.* 99–105.

MONOD, WILFRED

- Blocher, Henri: *Le mal et la croix.* 59–64.
- Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem.*

- Colpe, Carsten und Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hrsg.): *Das Böse: Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. 323–342.
- Roentgen, Markus (Hrsg): *Alles verstehen hieße alles verzeihen...Prolegomena zu Anlass und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz*. 46–48.

NIETZSCHE, FRIEDRICH

- Gollwitzer, Helmut: *Krummes Holzaufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*. 83–122.
- Eickhoff, Jörg: *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung*. 87–97.

PANNENBERG

- Neuhaus, Gerd: *Theodizee – Abbruch oder Anstoss des Glaubens*. 241–249.

PASCAL

- Haring, Hermann: *Das Problem des Bösen in der Theologie*. 103–109.

PETERS, TIEMO RAINER

- Manemann, Jürgen , Metz, Johann Baptist (Hrsg.) *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*.

PIKE, NELSON

- Griffin, David Ray: *Evil revisited. Responses and reconsiderations*. 121–123.

PLATON

- Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*. 141–165.
- Griffin, David Ray: *God, Power and Evil*. 38–43.

PLANTINGA, ALVIN

- Griffin, David Ray: *Evil revisited. Responses and reconsiderations*. 42–49.
- Peterson, Hasker, Reichenbach, Basinger: *Reason & Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*. 151–156.

PLOTIN

- Fritzsche, Hans-Georg: *...und erlöse uns von dem Übel...* 18–24.

POLGAR, ALFRED

- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung.* 84–85.

RAHNER

- Neuhaus, Gerd: *Theodizee – Abbruch oder Anstoss des Glaubens.* 165–206.

ROSS, JAMES

- Griffin, David Ray: *God, Power and Evil.* 205–220.

ROUSSEAU

- Günther, Horst: *Das Erdbeben von Lissabon erschüttert die Meinungen und setzt das Denken in Bewegung.* 71–76.

RUBENSTEIN, RICHARD

- Melchardt, Sylvia: *Theodizee nach Auschwitz?* 28–30.
- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung.* 209–211.

SAUTER, GERHARD

- Oelmüller, Willi(Hrsg): *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage.* 309–312.

SCHELLING, F.W.J.

- Haga, Tsutomu: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth.* 105.
- Eickhoff, Jörg: *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung.* 73–87.
- Hermanni, Friedrich: *Die letzte Entlastung: Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie.* 63–85.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH

- Zahrnt, Heinz: *Mire jó a kereszénység?* 63–67.

- Kress, Christine: *Gottes Allmacht angesichts von Leiden: zur Interpretation der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Alt-haus, Paul Tillich und Karl Barth*. 53–61.
- Hick, John: *Evil and the God of love*. 220–234.

SCHNEIDER, REINHOLD

- Roentgen, Markus (Hrsg): *Alles verstehen hieße alles verzeihen...Prolegomena zu Anlass und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz*. 69–84.
- Gross, Walter, Kuschel, Karl Josef: „*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*“ Ist Gott verantwortlich für das Übel? 104–119.
- Gollwitzer, Helmut: *Krummes Holzaufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*. 27–32

SCHOPENHAUER, ARTHUR

- Sparr, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*. 90–111.
- Fritzsche, Hans-Georg: *...und erlöse uns von dem Übel...* 52–63.
- Eickhoff, Jörg: *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung*. 87–97.

SCHWEITZER, ALBERT

- Blocher, Henri: *La mal et la croix*. 168–176.

SENECA

- Fritzsche, Hans-Georg: *...und erlöse uns von dem Übel...* 13–18.

SHAW, GEORGE BERNARD

- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 71–73.

SPINOZA

- Griffin, David Ray: *God, Power and Evil*. 96–101.
- Leaman, Oliver: *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*. 121–146.

- Haga, Tsutomu: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth*. 48–50.
- Hick, John: *Evil and the God of love*. 17–23.

SPLETT, J.

- Gesang, Bernward: *Angeklagt: Gott*. 139–149.

TAUBES, JAKOB

- Haga, Tsutomu: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth*. 24–27, 40.

TILLICH, PAUL

- Schulweis, Harold M.: *Evil and the Morality of God*. 53–77.
- Blocher, Henri: *Le mal et la croix*. 91–95.
- Eickhoff, Jörg: *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung*. 101–124.
- Kress, Christine: *Gottes Allmacht angesichts von Leiden: zur Interpretation der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Alt-haus, Paul Tillich und Karl Barth*. 98–159.

VOLTAIRE

- Haring, Hermann: *Das Problem des Bösen in der Theologie*. 135–137.
- Günther, Horst: *Das Erdbeben von Lissabon erschüttert die Meinungen und setzt das Denken in Bewegung*. 71–84.

VISCHER, WILHELM

- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. 361–365.

WEBER, MAX

- Colpe, Carsten und Schmidt–Biggemann, Wilhelm (Hrsg): *Das Böse: Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. 323–342.

WELLS, HERBERT GEORGE

- Langerhorst, Georg: Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung. 73–80.

WIECHERT, ERNST

- Langerhorst, Georg: Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung. 107–110.

WIESEL, ELIE

- Melchart, Sylvia: *Theodizee nach Auschwitz?* 61–123.
- Roentgen, Markus (Hrsg.): *Alles verstehen hieße alles verzeihen... Prolegomena zu Anlass und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz.* 14–18.
- Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung.* 202–208.
- Gross, Walter, Kuschel, Karl Josef: „*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*” Ist Gott verantwortlich für das Übel? 135–153.

ZORN, FRIT

- Langerhorst, Georg: Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob – Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung. 299–309.

I 4. A szenvedés-problematika bibliográfiája az erdélyi protestáns teológiában.⁸⁵⁰

- Adorjáni Zoltán: *Imre Lajos (1988–1974). Az Akik jó bizonyágot nyertek.* (A Kolozsvári Református Theologia tanárai 1985–1948) című kötetben. Gondozta Kozma Zsolt. Kolozsvár 1996. 235–276.
- Adorjáni Zoltán: *Imre Lajos (1988–1974). Az Imre Lajos: Önéletírás* című kötetben. Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek 2. A Kolozsvári Református Teológiai Akadémia Protestáns Egyháztörténeti Tanszékének kiadványsorozata. A sorozatot szerkeszti Buzogány Dezső. Sajtó alá rendezte Adorjáni Zoltán és Buzogány Dezső. Kolozsvár 1999. 7–15.

⁸⁵⁰ Adorjáni Zoltán összeállítása szerint, megjelent az *Imre Lajos: A szenvedés kérdése c. kötetben.*

- *Akik imádkoztak üldözőikért. Börtönvallomások, emlékezések. I–II.* Kiadja az Erdélyi Református Egyházkerület. Kolozsvár 1996.
- *Akik jó bizonyosságot nyertek. A Kolozsvári Református Theologia tanárai. 1895–1948.* Gondozta Kozma Zsolt. Kolozsvár 1996.
- Árus Lajos: *Az Ebed Jahveh az Ószövetségben.* Református Szemle 1984. 25–33.
- Árus Lajos: *Az Ebed Jahveh énekek magyarázata. I. Ézsaiás 42,1 – 4.* Református Szemle 1984. 109–111.
- Árus Lajos: *Az Ebed Jahveh énekek magyarázata.II. Ézsaiás 49,1 – 6.* Református Szemle 1984. 393–395.
- Árus Lajos: *Az Ebed Jahveh énekek magyarázata.III. Ézsaiás 50,4 – 9.* Református Szemle 1985. 53–55.
- Árus Lajos: *Az Ebed Jahveh énekek magyarázata.IV. Ézsaiás 52,13 – 53,12.* Református Szemle 1985. 113–118.
- Bak Ágnes: *Az Út folyóirat repertórium.* Szakvizsga dolgozat. Kolozsvár 2001.
- Borbáth Dániel: *A szenvedés iskolájában.* Református Szemle 1947. 83–86.
- Borbáth Dániel: *Tavaszy Sándor: A szenvedés titka.* Református Szemle 1947. 166–167.
- Bustya Dezső: *Az ószövetségi bölcsességirodalom.* Református Szemle 1974. 118–126.
- Bustya Dezső: *Az ószövetségi bölcsesség-irodalom teológiai jelentősége és etikai jellege.* Református Szemle 1974. 402–411.
- Bustya Dezső: *Jób, a keresztyén.* Református Szemle. 1973. 131–137.
- Bustya Dezső: *Jób könyve a bölcsességirodalmi etika keretében.* Stúdium Könyvkiadó, Kolozsvár 1996.
- Buzogány Dezső: *Az Erdélyi IKE története 1930–ig.* Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek 7. A Kolozsvári Református Teológiai Akadémia Protestáns Egyháztörténeti Tanszékének kiadványsorozata. A sorozatot szerkeszti Buzogány Dezső. Kolozsvár 2000.
- Hírek. *Imre Lajos 70 éves.* Református Szemle 1959. 82.

- Horváth Jenő: *Máté evangéliumának bizonyágtétele Krisztus szenvedéséről.* (Részlet a szerző Máté evangéliumához írt magyarázatából.) Református Szemle 1970. 202–214.
- Imre Lajos: *Mi értelme van a jóságnak a gonosz világban?* Az Út 1942. 67–75. (Ez a cikk megjelent még a Tavaszy Sándor – Imre Lajos – Gönczy Lajos – Nagy Géza és Nagy András társszerzőségében kiadott *Világot legyőző hit. Dolgozatok a Ref. theologiai tudomány köréből* című könyvben, Kolozsvár 1942.)
- Imre Lajos: *Textusmagyarázatok a Jób könyvéhez.* Kézirat, 145 sűrűn gépelt oldal.
- Imre Lajos: *Gondolatok a Jób könyve olvasásakor.* Református Szemle 1960. 44–48.
- Imre Lajos: *A szenvedők az Ószövetségben.* Református Szemle 1988. 550–560.
- Imre Lajos: *Önéletírás.* (Teljes kézirat.)
- Imre Lajos: *Önéletírás.* Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek 2. A Kolozsvári Református Teológiai Akadémia Protestáns Egyháztörténeti Tanszékének kiadványsorozata. A sorozatot szerkeszti Buzogány Dezső. Sajtó alá rendezte Adorjáni Zoltán és Buzogány Dezső. Kolozsvár 1999.
- Juhász Tamás: *Isten akarata-e a szenvedés? A szenvedés teológiai értelmezése.* Az Út, XXVIII. Évfolyam 2002. július–szeptember, 3. Szám, 124 – 130.
- Kozma Zsolt: *Hagyomány és időszerűség.* Készült a Református Egyház Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpontjának nyomdájában. Kolozsvár 2002.
- Magda van der Ende: *Imre Lajos élete és teológiai munkássága.* Teológiai doktori disszertáció. Egyetemi Fokú Egységes Protestáns Teológiai Intézet Kolozsvár, 1982. Rádai College Press 1990.
- Nagy András: *Lehet-e boldog az ember a világon?* Az Út 1942. 164–177.
- Nagy Géza: *Egyenlő-e a jók és gonoszok sorsa a világon?* Az Út 1942. 229–234.
- Nagy Géza: *Régi és mai szenvedések.* Református Szemle 1947. 26–27.
- Tavaszy Sándor – Imre Lajos – Gönczy Lajos – Nagy Géza és Nagy András: *Világot meggyőző hit. Dolgozatok a Ref. theologiai tudomány köréből* című

könyvben. Kiadják: Az Erdélyi Református Egyházkerület kolozsvári Theol. Fakultásának tanárai. Kolozsvár 1942.

- Tavaszy Sándor: *A szenvedés titka*. Erdélyi református könyvtár 2. Ifjú Erdély – Kolozsvár 1947. Nyomtatta a Bethlen Nyomda, Nagyenyed 1947.
- Tavaszy Sándor: *Az isteni igazságszolgáltatás a világban*. Református Szemle 1947. (51–53.) 53.
- Tonk Márton: *Tavaszy Sándor filozófiája*. Református Szemle 2001. 58–64.
- Thorleif Boman: *A héber és a görög gondolkozásmód egybevetése*. Kálvin Kiadó, Budapest 1998.
- Tőkés István: *Emlékezés D. Dr. Imre Lajos ny. teol. prof. ravatala mellett*. Református Szemle 1974. 186–190.
- Visky S. Béla: *„Életem ideje a te kezében van” (Zsolt 31,16). Az eutanázia-kérdés keresztyén szemmel*. Erdélyi Református Naptár az 1999. Évre. Szerkesztette: Molnár János. Munkatárs: Adorjáni Zoltán. Kiadja az Erdélyi Református Egyházkerület. Kolozsvár 1998. 109–119.

I 5. Felhasznált bibliafordítások és -kiadások

- Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1967/77
- Novum Testamentum Graece, 26. neu bearbeitete Auflage, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart, 1898 und 1979.
- Septuaginta, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1935, 1979.
- Vulgata, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.
- Szent Biblia, fordította Károli Gáspár, Printed and Bound in Great Britain by Courier International ltd.
- Biblia, a magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának fordítása, Budapest, 1975.
- Biblia, sau Sfânta Scriptură, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.
- Biblia cu trimiteri, “Bible in Rumanian”, England
- La Sainte Bible, Louis SEGOND, Genève, 1979.
- T O B, Les Editions du Cerf – Les bergers et les mages, Paris, 1979.
- La Bible, en français courant, Alliance Biblique Universelle, 1983

- La Sainte Bible , traduite par l'Ecole Biblique de Jérusalem, Ed. Du Cerf, Paris, 1961
- Die Bibel, nach der Übersetzung Martin Luthers , Revidierter Text 1975, Deutsche Bibelstiftung Stuttgart