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

A szerző

A teodicea fogalma; a kérdéskör metamorfózisai

Kötetünk főcíme *A keresztény etika alapelvei* témánk legtágabb összefüggését jelzi. A tulajdonképpeni elemzés ennek egyik belső körére koncentrál: a rossz problémájának sok esetben alig megragadható fogalmi és tartalmi elemeire. Ahhoz ugyanis, hogy a lehető legpontosabban meghatározzuk a keresztény etika irányát, a summum bonum, a Jó követését, világosan kell értenünk a rossz természetrajzát: azt a kvázi-valóságot, melyet Ágoston *privatio boni*nak, Kant radikális rossznak, Barth pedig Semmisnek nevezett.

Munkánkban a teodicea kérdés filozófia- és teológiatörténeti vonatkozásait mutatjuk be – a teljesség igénye nélkül – Platóntól napjainkig, különös tekintettel két közismert filozófus (Kant és Nietzsche), valamint két 20. századi teológus (Moltmann és Sölle) munkásságára.

Antikvitás

A *teodicea* kifejezés szóösszetétel, etimológiája szerint: *Theosz+diké*. Diké a görög panteonban Zeusz és Themisz leányainak egyike, aki két nővérével – Eiréné, béke és Eunomia, jó törvény, törvényesség – együtt, mint a jog, igazságosság, igazságszolgáltatás, bosszúállás istennője életteret biztosít az embereknek a zűrzavaros világban: békességet és rendet.[1] Hésziodosz, a Kr. e. 8–7 századfordulóján élt költő a *Theogónia* (Istenek születése) című művében ezt a mitikus hátteret vázolja; ugyanakkor már nála elkezdődik a diké (*diké*) fogalmának racionalizálása: a Zeusz trónja mellett álló, az eseményekbe beavatkozó istennőből fokozatosan immanens, mindazáltal nem kevésbé isteni világtörvény lesz, különösképpen a *büntető igazságosság* formájában. Homérosz (Kr. e. 8. sz.) *Iliász*ában és az *Odüsszeia*ban a kifejezés gyakran jelent *szokás*t, *adottság*ot, valamire való *jogosultság*ot, *természeti szükségszerűség*et; ugyanakkor a *jog* illetve a *jogi eljárás*, *per*, *bírói döntés* jelentését is hordozza. Szolónnál (Kr. e. 640 körül – 560 körül) a fogalom mindenekelőtt a polisz társadalmi létmódjának belső törvényességét jelenti, ami viszont nem emberi találmány, hanem isteni rend; Anaximandrosz (Kr. e. 610 körül – 546 körül), Herakleitosz (Kr. e. 540 körül – 483, 480?) és Parmenidész (Kr. e. 540 körül – 480) számára elsősorban kozmoszt összetartó belső világrendet, illetve annak normáját jelenti. Platónnál a *diké*ből származtatott *dikaioszüné*, igazságosság az államnak mint politikai struktúrának éppúgy lényege, mint antropológiai síkon magának az emberi léleknek. Arisztotelész (Kr. e. 384 – 322) számára pedig az alaperények között is főhely illeti meg. A *Septuaginta* a korábbi nyomokon halad, amikor *diké*vel fordítja mind a héber *bín* (Jób 29,16 – ismeretlennek *ügye*), *mispát* (Zsolt 140,13 – szegénynek *ügye*), mind pedig a NKM (Exodus 21,20 – *büntettessék meg*) kifejezéseket.[2]

Az Újszövetségben a *diké* kifejezés három helyen fordul elő „isteni bosszúállás", az Úrtól jövő „bűnhődés", valamint az örök tűz „büntetése" jelentésekkel.[3] Teológiai összefüggésrendszerét mégis a Római levél fedi fel számunkra: Isten a hazug emberrel szemben *igaznak bizonyul* beszé-

[1] Nem tekintik őket „igazi" isteneknek, inkább filozófusok agyszüleményeinek, akik szeretik a fontos, de elvont dolgokat szép ruhákba öltöztetni. Vö: Robert Graves: *A görög mítoszok*. Európa kiadó, Budapest, 1981. I. 180.

[2] Gerhard Kittel (szerk.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1935. II. (a továbbiakban: *ThWNT II.*) 181–183: Schrenk.

[3] ApCsel 28,4: Biztosan gyilkos ez az ember, aki a tengerből kimenekült ugyan, de *az isteni bosszúállás* (=Diké!) nem hagyja élni; 2Thessz 1,9; Júd 7.

débben[4]; szintén ő az, aki az emberek vagy a sátán rágalmazásaival szemben megigazít, igaznak deklarál – önnön ítélőszéke előtt.[5] 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 *Igaz*ról szól.[6]

Theosz+diké – latinos formában teodicea – általános értelemben nem más tehát, mint összekapcsolni Istennel a jog, jogosság, per, igazolás, bírói döntés fogalmait; Isten perének is fordíthatjuk tehát, vagy az „Isten ügyével", illetve az Isten-kérdéssel kapcsolatos vélekedések előadását érthetjük rajta; sajátos értelemben viszont jelentheti azt a tanúságtételt, melynek során egy szuszra kimondjuk, hogy Isten+jog, hogy Isten maga a jogosság és az igazság. Ez viszont korántsem értelmezhető úgy, 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.

Tulajdonképpeni értelemben vett teodiceáról, kérdésfelvetésének egész komplex metodikájával és rendszerével, csak a felvilágosodással beköszönt újkor eszmetörténetének keretében beszélhetünk. Az *ego*nak a *cogito* aktusában történő kartéziánus önmegalapozása elindította az addigi, sokféleképpen értelmezett, de a szubjektum alapjait egységesen az Isten–ember relacionalitásban kereső szemléletmód egyeduralmának a megdöntését, majd hitnek és értelemnek a *les lumières*-re még jellemző társuralkodása után az előbbit fokozatosan kiszorította.

■ Újkor

Ebben a teljesen új szellemi feltételrendszerben Gottfried Wilhelm Leibniz[7] 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*.[8] Leibniz tehát a teodiceát Isten jóságáról, az ember szabadságáról és a gonosz eredetéről illetve valóságáról szóló átfogó teóriaként értelmezte.

Immanuel Kant az a gondolkodó, aki az addigi elméleti megoldások torlaszait elhárította az útból, hisz teodiceája nem más, mint mindenféle Isten-mentési kísérlet kudarcának bejelentése – ezért tisztelhetjük benne a gyakorlati teodicea Keresztelő Jánosát. Fogalom-meghatáro-

---

[4] Róm 3,4: δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις.

[5] Róm 8,33: θεὸς ὁ δικαιῶν.

[6] ApCsel 22,14: Anániás Saulus-Pálhoz: „Atyáink Istene választott ki téged, hogy megismerd az ő akaratát, meglásd az Igazat…" (γνῶναι τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν τὸν δίκαιον).

[7] Leibniz értelmezéséhez kitűnő bevezetőt nyújt magyarul Heller Ágnes: *Leibniz egzisztenciális metafizikája*. Kossuth kiadó, Budapest, 1995.

[8] „Teodicea. Esszé Isten igazságosságáról, az ember szabadságáról és a gonosz eredetéről." A pszeudonimfeltételezést elfogadva azonban így is fordítható: „Esszé Teodiceától, az Isten igazságosságáról, stb.".

zása így szól: „A világ Alkotója legteljesebb bölcsességének a védelme azzal a váddal szemben, melyet az értelem a világban lévő célellentétes dolgok miatt vele szemben felhoz."

Egy kortárs teológus, Oelmüller definíciója pedig minden teodicea-eljárást 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 megalapozatlanokat utasítja vissza.[9]

Napjaink másik neves vallásfilozófusa, Friedrich Hermanni 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?[10]

A meghatározások sorában[11] idézzünk fel végül egy antik hangot. Epikurosz[12] (mh. Kr. e. 271) klasszikus mondatfűzére, mely a filozófiai gondolkodás történetében először mutatja fel tételesen a csomót, az újkori Európában annak nyomán válik 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 őhozzá –, akkor meg honnan jön a tengernyi gonosz, és miért nem számolja már fel?"[13]

E között a felvezetés illetve az újkori és kortárs téma-meghatározás között látszólag nincs semmi különbség. Miért határkő mégis a 17–18. századforduló, és miért érvel több szerző is (Marquard, Oelmüller) amellett, hogy a teodicea kifejezést éppen e korral beköszöntő időszak sajátos kérdésfelvetési módjának tekintsük? Sparn kiváló teodicea szöveggyűjteményét miért

---

[9] Idézi H.-G. Janssen: *Gott – Freiheit – Leid, Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989. 2. (A továbbiakban: H.-G. Janssen: *Gott – Freiheit – Leid.)*

[10] Friedrich Hermanni: *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*. Kaiser–Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2002. 240sk.

[11] Richard Swinburne egy ateista változatot közöl. *Providence and the Problem of Evil*. Clarendon, Oxford, 1998. 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." Hasonlóképen állítja fel már Aquinói Tamás (*Summa theologiae*, I. 2,3) a maga *obiectió*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*. Peter Lang, Frankfurt am Main, 1994. 28.

[12] Vö. A. A. Long: *Hellenisztikus filozófia*. Epikurosz és az epikureizmus. Osiris, Budapest, 1998. 28–101.

[13] Szinte valamennyi teodiceával foglalkozó szerző idézi. H.-G. Janssen: i.m. 5; Jörg Eickhoff: *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung*. Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997. 17. Forrás: Epikur: *Fragmente über Götter und Götterverehrer*. Bevezető, fordítás, szerkesztés: O. Gion, Zürich/Stuttgart, 1968. 121–137. A kiemelt idézet: 136.

indítja a Leibniztől Nietzschéig terjedő korszakkal, hogy azt követően az érintettek teljes illusztris társaságát, Platóntól Augustinuson és Tamáson keresztül el egészen Luther Mártonig, mint ennek előtörténetét mutassa be?

Janssen két pontban foglalja össze válaszát. Először is: a tulajdonképpeni teodicea-aporia csakis a *mindenható* és *jóságos*, személyes Istent valló monoteizmus[14] 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 szellemi 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 említhetjük) 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 kimondani, 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.[15]

Mi tehát a különbség a fordulópont előtt és után? Epikurosznál nyilvánvalóan nem beszélhetünk monoteizmusról és annak kérdésessé válásáról mint teodicea-generáló kettős pólusról. Hisz nála nem valamely világot kormányzó értelem megismerése a kezese a megnyugvásra jutott életnek, hanem ellenkezőleg, éppen annak a tagadása. Mivel az istenek nem törődnek a

[14] A kérdésnek az iszlám teológiáján belüli kibontásához – ami monoteizmusa révén közel áll ugyan annak zsidó és keresztény párjához, ugyanakkor távol is fatalizmusra való hajlandósága révén, illetve, a kereszténységhez 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'.* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1984. Az iráni születésű al-Ghazzálí (Algazel; 1058–1111, ő az iszlám Aquinói Tamása) 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 Leaman: *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge–New York, 1995. (Jób, Philo, Saadya, Maimonides, Gersonides, Spinoza, Mendelssohn, Cohen, Buber, A Holokauszt-kérdéskör); Schalom Ben-Chorin: *Als Gott schwieg. Ein jüdisches Credo*. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1986.; Stephen R. Haynes, John K. Roth (ed.): *The Death of God Movement and the Holocaust. Radical Theology Encounters the Shoah.* Greenwood Publishing Group, Westport, 1999.; Harold M. Schulweis: *Evil and the Morality of God.* Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1984.; Buddhista értelmezéshez: Klaus Künkel: *Krankheit und Leid in buddhistischer Deutung.* In: Manfred Oeming (Hrsg.): *Krankheit und Leid in der Sicht der Religionen*. Universität Osnabrück Verlag, 1994. 95–117.

[15] Vö. Horst Günther: *Das Erdbeben von Lissabon erschüttert die Meinungen und setzt das Denken in Bewegung*. Wagenbach, Berlin, 1994. Egy túlélő beszámolójából idéz, 17: „Szörnyű látvány tárult elém minden irányból: férfiak, asszonyok, gyermekek – van aki még haláltusáját vívja, mások megcsonkított testét vér és por fedi, hátborzongató hörgések és kiáltások hasítanak a légbe megsokszorozva a leírhatatlan rettenetet." Goethe: *Költészet és valóság*. Európa, Budapest, 1982. 27: „Képzelhető a fiúcska (ő maga – V. S. B.) megrendülése, 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."

világgal, az ember felszabadulhat szenvedése legfőbb okozójától, 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."[16]

> „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."[17]

Hát Jób és a Szentírás, valamint annak keretei között megmaradó teodicea? Vessünk 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 Charlotte-nak a halála után írt. A személyes veszteség fájdalmát megszólaltató költeményben megtaláljuk a panaszt (1–9. versszakok), a vádat (10–14.), a védelmet és a bírói döntést (28–29.).[18] Éppen úgy, mint Jób könyvében! Ez utóbbiban, és egyáltalán a Szentírásban és annak a szemlélet-rendszerében 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 kikutathatatlanság szuverén szabadságának és dicsőségének szerves része. Éppen ebben van igaza Jóbnak barátaival szemben!

Jogos tehát a teodicea kérdésfelvetését valóban sajátosan újkori problémaként kezelni.[19]

■ Kortárs szemlélet

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".[20] 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. Röviden: a 20. század elejéig teodicea címén túlnyomórészt olyan elméleti konstrukciók születtek, melyek

[16] Idézi Jüngel, Eberhard: *Tod*. Kreuz-Verlag Stuttgart–Berlin, 1971. 18.

[17] H.-G. Janssen: i. m. 6.

[18] Vö. Nicolae Râmbu: *Studiu introductiv* (Bevezető tanulmány). In: G.W. Leibniz: *Eseuri de teodicee*, Polirom, Iași, 1997. 9.

[19] Bár Thomas Schumacher (i. m. 28.) Janssennel vitázva kevésbé látja élesnek a határvonalat; állítása szerint az istenkérdés mindig is az újkori értelemben vett teodicea határait súrolta.

[20] Turay Alfréd: *Istent kereső filozófusok (Teodicea)*. Szent István Társulat, Budapest, 1990. 5. Az itt zárójelbe tett cím is a teljes filozófiai istentant jelenti.

a gonosszal nem annyira mint rettenetes tapasztalati valósággal számoltak, melynek pusztítását egyéni és közösségi szinten kezelni kell, hanem számukra az sokkal inkább olyan rendszer volt, mely *logikai* szinten kívánta biztosítani *a világ teljes valóságának koherens szemléletét*, végül is a rend-egészbe simuló zavaró tényezőkkel együtt. Nem közvetlen támogatást nyújtott a szenvedőnek, hanem közvetettet: 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.

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

Az ember már le is mondott arról, hogy a *mindenséget* otthonaként lássa, és sokkal szerényebben beérte azzal, hogy kialakítson a föld valamely térségében atom-arzenállal, törvényekkel, kultúrával védett területet, amely a maga csonka-egészében legalább megbízható világot jelenthet – 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*.[21]

Ahol pedig mindez megmarad csupán filozófiai-etikai alapon, vagy éppen a vallás-fenomenológia módján Isten zárójelbe kerül[22], 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?

A klasszikus akadémiai teodicea-kérdés ma ekképp artikulálódik: hogyan képes „ama fényes és hajnali csillagát",[23] a nagy történeteket (Ricoeur: *les grands récits*) szem elől téveszt ő 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?"[24]

---

[21] Jörg Eickhoff: *i. m.* 16: „Orientierungswissen."

[22] Vö. Mezei Balázs Husserl-értelmezésének a címével: *Zárójelbe tett Isten. Edmund Husserl és egy fenomenológiai prototeológia vázlata.* Osiris, Budapest, 1997.

[23] Jel 22,16.

[24] Carl-Friedrich Geyer: *Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation.* Steiner, Stuttgart, 1992. 11.

■ Platón

Kr. e. 427–347

Platón az európai filozófiai gondolkodás első kimagasló alakja. Dialógusaiban kifejtett metafizikai és etikai tanai döntően befolyásolták az egész bölcseleti hagyományra. Szókratész tanítványa volt. Kr. e. 387-ben Athénben megalapította Akadémiáját, mely az ókor végéig jelentős filozófiai iskolának számított.[1] Meghatározása szerint filozófusoknak nevezzük azokat, akik „abba a tudományba szerelmesek, amely felvilágosítást tud nekik nyújtani amaz örökkévaló, s a keletkezés és romlás miatt nem ingadozó lényegről". Ilyenformán „figyelmük magára a létre irányul, s nem időznek a tengernyi egyedi dolognál, melyet mint létezőnek tartanak". S „eme tudomány iránti rajongásuk csak akkor teljesedhet ki, amikor mindennek, ami van, természetét megragadták a lélek erejével, mely egyedül képes erre".[2]

Raffaello (1483–1520): Athéni iskola (részlet).

■ A phüszisz és a koszmosz ■ A preszokratikus gondolkodás teodicea-problémája ■ A legjobb lélek gondoskodása ■ A lélek halhatatlansága.

■ A phüszisz és a koszmosz

A görög gondolkodásban a Kr. e. 6. 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 *egész*re irányul, és annak ősalapja, *arkhé*ja 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 világ a maga inherens erői és törvényei szerint bontakozik ki és áll fönn; a máso-

[1] Arno Anzenbacher: *Bevezetés a filozófiába*. Cartaphilus, Budapest, 2001. 49.

[2] *Állam* [484a–490]. Szabó Miklós fordítása. A Platón-szövegeket a következő kiadás alapján idézzük: *Platón összes művei*. Európa, Budapest, 1984. II. k., 385.

dik pedig azt a szemléletmódot sűríti, hogy a mindenség olyan teljes egész, mely a maga rendjében és szépségében tökéletes. A görög természetfilozófia olyan értelemben *kozmoteológia*, hogy a *phüsziszt* az *isteni* (*to theión*) megjelenési módjának tekinti.

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 materiális, hanem 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 sömörgözés, vagy valami afféle".[3]

■ A preszokratikus gondolkodás teodicea-problémája

A görög gondolkodás teodicea-problémája oly módon 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 tükröződéseiként vagy e rend közvetlen részei gyanánt. A *kakon*, mely arossz valamennyi formáját jelzi, nem más, mint az a valóság, mely kérdésessé teszi a világ kozmosz-karakterének nagyszabású látomását.

A kérdéssel olyan látnok-költők mellett, mint *Homérosz*, *Aiszkhülosz* (Kr. e. 525–456) vagy *Szophoklész* (Kr. e. 496 körül–406 körül), a preszokratikus gondolkodók kezdtek elmélyülten foglalkozni. *Parmenidész* áthidalhatatlannak látja a Lét változhatatlan és örök világa, valamint a véges és változó világ látszatjelensége közötti ellentétet.[4]*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 helytelennek." *Empedoklész* (Kr. e. 483 körül–423 körül) az orfikus-püthagoreus hagyományban honos lélekvándorlás gondolatával próbálja magyarázni a szenvedés igazságosságát, tehát azt a léleknek korábbi létmódjában elkövetett bűnök büntetéseként fogja föl. *Démokritosz* (Kr. e. 460 körül–370)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 5. század utolsó harmadának a *polisz* világában jelentkező kríziseire kísérelnek meg válaszolni a *szofisták*, akik 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* (Kr. e. 480 körül – 410 körül) szavával – kijelenteni: „Az ember minden dolgok mértéke." Vitatják, hogy a társadalmi és politikai élet örökérvényű, a természetből (*phüszei*) adódó szabályok kibontakozása volna (hisz hányféle polis van!) – ezzel szemben az egyén jogait és szabadságát hangoztatják.

[3] Ef 5,27.

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

A legjobb lélek gondoskodása

Ilyen előzmények után Platón – mesterének *Szókratész*nek (Kr. e. 470–399) 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."[5] Szembeszáll 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 félnetek…). A Törvényekben ugyanúgy 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."[6]

Platónnál is lényeges motívum a rész és az egész viszonya (melynek lehetőségeit – jellemző módon – az Újszövetségben Pál nem kozmológiai, és nem is általános értelmű 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 szenvedi, 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…"[7]

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 sorból 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."[8]

[5] *Törvények* 716c. Ford. Kövendi Dénes. Itt: III. 614.
[6] Uo. 897c.
[7] Uo. 903c.
[8] Uo. 905 b.c.

Honnan akkor a rossz? A részek egymással való, az egész céljának nem megfelelő versengéséből, ebből a „diszfunkcionális konkurrenciából" (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 ösztön kívánsága honol (*epithümia*), fellázad a középső, az akaraterőt hordozó rész ellen, és a felső rész integráló, értelmes akaratával (*logistikon*) szembeszegül.

Meg kell jegyeznünk még, hogy Platón minden mitológiátlanítási kísérlete (nincs új a nap alatt jahvistától – Bultmannig) ellenére, filozófiai-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-császárhoz[9] meglehetősen illő – gesztusban gyökerezik, mellyel Platón kijelöli a világ helyét, mégpedig a „tiszta létezők" (*ontós on*), valamint az „egyáltalán nem létezők" (*ontós mé on*) közötti völgyszorosban. Innen, hogy a világ dolgait nem tekinti közvetlenül valóságosaknak, hanem csak az örök őskép múlandó tükröződéseinek. Ennek megfelelően az igaz e világi szenvedései azé a léleké tehát, aki visszaemlékszik mennyei eredetére és az istenihez hasonló voltára – tűnő látszat csupán.

■ A lélek halhatatlansága

A korábbi gondolkodásmód lenyomatai köszönnek vissza Platón antropológiájában. Az *Állam*ban (ahol egyébként először jelenik meg igazolhatóan a *theologia* kifejezés „az istenekkel foglalkozó mesék" jelentéssel – II. 379 a) mítoszként kezeli Armeniosz fiának elbeszélését a halottról, mely „tizenkét napos hulla létére fölébredt",[10] 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, mintha 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.

Azonban hangot kap a perzsa hatást mutató dualista szemlélet a jó dominanciájának kétségtelen hite ellenére is, antropológiája mellett teológiájában is. 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."[11]

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

[9] A. E. Taylor: *Platón*. Ford. Bárány István, Betegh Gábor. Osiris, Budapest, 1997, fülszöveg: „Az egész európai filozófiatörténet nem más, mint lábjegyzet Platónhoz."
[10] *Az állam*. 614b–621d.
[11] *Törvények* 896 e.

a mindenséget az alkotó. Jó ő, a jósággal pedig nem fér össze soha semmi irigység, semmi tekintetben; ennek híjával lévén azt akarta, hogy minden a lehető leghasonlóbb legyen őhozzá."[12]

Noha ez a fejezet nem kíván több lenni a források „narratív jelzésénél", Platónnál azért időztünk hosszabban, mert egyrészt legtöbbször kiesik a teodicea-kérdés keresztény 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 hátterével, valamint a *„betagolás-gondolat"*, melynek értelmében végső soron minden a kozmosz egészének harmóniáját szolgálja.

■ **Kulcsszavak**

Phüszisz, koszmosz, új teremtés, Herakleitosz, Empedoklész, Demokritosz, szofisták, legjobb lélek, egész és a rész viszonya, diszfunkcionális konkurencia, a lélek halhatatlansága, dualista szemlélet.

■ **Irodalom**

Platón: *Összes művei*. Európa, Budapest, 1984.
Griffin, David Ray: *God, Power and Evil: a process theodicy*. University Press of America, Lanham, 1991. 38–43.
Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*. Kaiser, München, 1980. 141–165.
Taylor, A. E.: *Platón*. Osiris, Budapest, 1997.

■ **Kérdések**

1. Mit jelent a *phüszisz* és a *koszmosz* fogalompár a görög gondolkodásban?
2. Hasonlítsuk össze Platón idézett gondolatát – az ember minden megismerés helye, de nem mértéke – a keresztény antropológiai és ismeretelméleti hagyomány alapszemléletével!
3. „Nem teérted van a mindenség…" Mit jelent ehhez képest Pál apostol gondolata: „Mert minden ti érettetek van…" (2Kor 4,15a) az Isten – kozmosz – ember viszonyának értelmezésében?
4. Hasonlítsuk össze a 73. zsoltár szemléletét a *Törvények* 905b.c. részében kifejtett gondolattal!
5. Honnan a rossz Platón szerint?
6. Mondhatjuk-e azt, hogy a harmonikus egész gondolata Platónnál bizonyos értelemben azt a funkciót tölti be, mint a keresztény gondolkodásban a Logosz-Krisztus, akire nézve történt a teremtés, és így reá nézve kell történnie minden cselekvésnek is ahhoz, hogy sértetlen maradjon az eredeti harmónia?

[12] *Timaiosz* 30 a. Kövendi Dénes fordítása.

7. Hasonlítsuk össze a világ mint látszat-valóság (vö. barlang-hasonlat) illetve mint teremtett de mulandó valóság szemléletét a platóni és a biblikus gondolkodásban!
8. Miért szükségszerű Platón rendszerében a lélek halhatatlanságának a gondolata? Mondhatjuk-e azt, hogy ez nála inkább ontológiai (míg Kantnál morális) természetű kérdés?
9. Hogyan jelenik meg Platónnál a három alapvető teodicea-modellt idéző szemlélet (dualizmus, szabad akarat, betagolás-gondolat)?
10. Mennyiben fedi Isten jóságának platóni eszméje („Jó ő…") a Szentírásban megjelenő hasonló gondolatot?

■ **Összegzés**

Platón szembefordul a szofisták azon szemléletével, mely kaput nyit egy bizonyos morális relativizmus számára és leszögezi: az ember minden megismerés helye, de nem mértéke. A mértéket az emberen túl az egyetemes harmóniában kereső szemléletével, valamint azzal, hogy a rosszat éppen e harmóniát nem szolgáló cselekedettel és állapottal azonosítja, előfutára lesz a későbbi nagy teodicea-hagyományoknak.

■ Aurelius Augustinus

354–430

Ágoston a legnagyobb nyugati (latin nyelvű) egyházatya. 354. november 13-án született Tagastében (ma: Souk Ahras Algériában). Életét részletesen ismerjük a *Vallomások* (Confessiones) c. önéletrajzi munkájából. Karthágói tanulmányai során megismerkedett Cicero *Hortensius* c. munkájával, mely a filozófia szeretetének bűvkörébe vonta. 383-tól Rómában retorikát tanít, 384-ben, Milánóban a császári székvárosban találjuk. Ambrus püspök hatására a kereszténység felé fordul, és 387-ben fiával, Adeodatusszal együtt húsvét éjszakáján megkeresztelkedik. 391-ben Hippo Regiusban pappá szentelik, 396-tól ugyanitt püspöki szolgálatot végez 430. augusztus 28-án bekövetkezett haláláig. Legjelentősebb művei: *De vera religione*, *De doctrina christiana*, *De libero arbitrio*, De *Trinitate*, *De civitate Dei*. Emellett igen fontosak bibliai kommentárjai is (pl. a Genézis könyvéről és János evangéliumáról). A manicheusokkal, donatistákkal és Pelagiusszal folytatott vitájában fejti ki legfontosabb nézeteit az emberi szabadságról, az egyházról, a bűn és kegyelem valóságáról. [1]

Boticelli (1445–1510) freskója Augustinusról

■ Üdvtörténet ■ Gonosz – bűn – szabadság ■ A bestelelkű ■ Szoteriológiai megközelítés.

■ Üdvtörténet

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 végighúzódó más minőségű esemény-sorra: a különösképpen isteni felügyelet alatt álló üdvtörténetre. A *Contra Fortunatum* vitairatában mondja ki alaptételét, melynek

[1] Vö. Görföl Tibor – Kránitz Mihály: *Teológusok lexikona*. Osiris, Budapest, 2002. 13.

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 hárítani; miért tűrte el, hogy az ember, méghozzá az ő képe és hasonlatossága, sőt valósága, a lelkét tekintve lesüllyedjen a törvény iránti engedelmességből a halálba az ördög megkörnyékezése 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, márpedig, amennyiben semmi ilyen nem történt volna meg, akkor lenne ilyen az Isten, vagyis jó, előrelátó, hatalmas, amennyiben mégis, azért, mert nem ilyen az Isten.'"[2]

Tertullianus azzal utasítja el Markion Istenét, hogy az „ésszerűtlenül jó". A keresztények 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 keresztényeknek!"[3] (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.

■ Gonosz – bűn – szabadság

Egyfelől tartja magát híres tételéhez, miszerint a gonosz nem más, mint a jó hiánya: *privatio boni*. „Nem tudtam még – írja a *Vallomások*ban –, hogy nem más a rossz, mint a jó hiánya. Ha ez nincs, akkor egyáltalán a rossz sem létezik."[4] Ágostonnak a rossz problémájához való viszonyában döntő körülmény, hogy keresztény 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),[5] 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 legmagasabb rendű 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 quecunque sunt, bona sunt.)* A rossz – eredetét én annyira kerestem – semmiképpen

[2] In: *Tertullianus művei*. Szent István Társulat, Budapest, 1986. Markion ellen, II. 5. 529.
[3] Uo. I. 1. 490.
[4] A. Augustinus: *Vallomások*, Gondolat, Budapest, 1987. III/VIII.12. (A továbbiakban: *Vallomások*.)
[5] Lásd ehhez Heidl György kiváló monográfiáját: *Szent Ágoston megtérése.* Paulus Hungarus – Kairosz, h.n. 2001, mely az egyházatya megtérését hosszú szellemi fejlődés eredményeként mutatja be.

sem mondható állagnak *(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."[6]

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."[7]

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, bizonnyal 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 mindent? 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 ősanyag? Hiszen nem volna mindenható, ha nem alkothatna valami jót, csupán e rossz ősanyag 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 szívemben."

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: megóvja a tévelygés ama örvényétől, ahol hallgat a hitvallás, és feloldja a ráólmosodó halálfélelem emésztő gondjai alól.

[6] *Vallomások*. VII/XII. 18.
[7] Uo. VII/III. 5.

■ A bestelelkű

Nos, itt jutunk el az ágostoni *másfelől*-höz. Ahhoz a tényhez ugyanis, hogy a végig fönntartott *privatio boni* gondolattal[8] 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 levetetted őt szent hegyedről és a tüzesen izzó kövek köréből, amelynek közepette járdogált."[9]

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? Hurkot vetett a gazdagságban, hurkot vetett a szegénységben, tőröket állított fel az ételben, italban, az élvezetben, az álomban, a virrasztásban, tőröket rakott a beszédben, a munkában és minden utunkon. Te azonban, Uram, szabadíts meg minket 'a vadászok tőréből és a súlyos veszélytől', hogy hálavallomás fakadjon szívünkből, amikor mondjuk: 'áldott legyen az Úr, aki nem adott minket az ő fogaiknak martalékul. Lelkünk megmenekedett, mint a madár a vadászok tőrétől; a tőr elrontatott és mi megszabadultunk.' (Zsolt 124,6–7)"[10]

Az egyházatya 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 éjje-

[8] *De civitate Dei*, XII/7. Idézi Agostino Trapé: *Szent Ágoston, az ember, a lelkipásztor, a misztikus*. Szent István Társulat, Budapest, 1987. 148: „Nagy tévedés és nagy őrültség az, ha azon dolgokra, melyeket roszszul 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 fösvénység 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."

[9] Szent Ágoston: *A lélek Istennel való magányos beszélgetéseinek könyve*. Halász és társa és Royal Press, Göd. XVII. 5. (A továbbiakban: *A lélek*...)

[10] Uo. XVI. 7.

li 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?"[11]

■ Szoteriológiai megközelítés

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 merültünk, megsúlyosbodott rajtunk kezed, és igazságosan kerültünk a hajdani bűnözőnek, a halál fejedelmének kezébe. (Dán 3,27–32) Ő elcsavarta akaratunkat, hogy hasonlóvá 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, kiben e világ fejedelme semmi halálra méltót nem talált és megölte őt s a minket vádoló, ellenünk szóló okmány erejét veszítette."[12]

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 kísértetét-kísértését, hisz az egyedül csak Krisztusban ragadható meg. Nála pontosan tükröződik az a két alapszempont, amely 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 kötözött 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."[13]

A „saját akaratra kulcsolt ördögi karmok" paradoxonja az egyoldalú etikai ember- és világszemlélet határát jelzi, és Szabadítóért kiált.[14]

---

[11] *A lélek*... XVII.8–9.

[12] *Vallomások*, VII/XXI.27.

[13] Uo. VIII/V.10.

[14] 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) beszennyeződtünk 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 kárhozatában hordozta, nem testé-

Világos tehát a gonosz lényként való létezésére így kimondott ágostoni *nem*nek is, és *igen*nek is a teológiai hordereje és célzata. Az előbbi azoktól a kísértésektől véd, amelyek a világ-

ben, 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 gőgös 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: 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 élettel 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 állíthatott 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 hivő 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 fejedelemségek 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, törékeny, 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 szolgaságunkat megtörte. Megszabadított attól a szolgaságtól, amely jogos volt a bűn miatt, de amikor az ő ártatlan vérét igazságtalanul kiontották, akkor megváltoztatta halálos ítéletünket, és a bűnösöket a megváltással megigazultakká tette."

szemlélet 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 *substantiá*nak, illetve a gonosz lelkek és az ördög létmódjául tekintett *légnemű test*[15] (*szellemi test*)[16] viszonya.

■ **Kulcsszavak**

Tertullianus, *privatio boni*, jóság és szubsztanciális létezés, a hálószövő és csapdaállító, szoteriológiai tehetetlenség, erkölcsi menthetőség, légnemű/szellemi test.

■ **Irodalom**

Augustinus, Aurelius: *Vallomások*. Gondolat, Budapest, 1987.
Augustinus, Aurelius: *A Szentháromságról,* Szent István társulat, Budapest, 1985.
Brown, Peter: *Szent Ágoston élete*. Osiris, Budapest, 2003.
Davies, Horton: *The Vigilant God. Providence in the Thought of Augustine, Aquinas, Calvin and Barth.* Peter Lang, New York, 1992. 31–51.
Griffin, David Ray: *God, Power and Evil: a process theodicy*. University Press of America, Lanham, 1991. 55–72.
Gross, Walter – Kuschel, Karl Josef: *„Ich schaffe Finsternis und Unheil!" Ist Gott verantwortlich für das Übel?* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1995. 70–77.
Haag, Herbert – Elliger, Katharina und Winfried: *Vor dem Bösen ratlos?* Piper, München–Zürich, 1978. 134–136.
Häring, Hermann: *Das Böse in der Welt: Gottes Macht oder Ohnmacht?* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999. 77–83, 94–100.
Häring, Hermann: *Das Problem des Bösen in der Theologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985. 86–94.
Heidl György: *Szent Ágoston megtérése*. Paulus Hungarus – Kairosz, h.n. 2001.
Hick, John: *Evil and the God of love*. Macmillan, Basingstoke, 1985. 38–90,145–148.

[15] 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 hihetetlennek látszó jelenségekké, vagy titkos ráhatással az emberek becsapására a képzeletükben hoznak létre képeket. Így ébren vagy álomban félrevezetik, vagy őrjöngővé teszik őket."

[16] 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."

Janowski, Zbigniew: *Cartesian Theodicy. Descartes' Quest for Certitude*. Kluwer Academic, Dordrecht–Boston, 2000. 141–151.
Papini, Giovanni: *Szent Ágoston*, Kairosz, h.n., é.n.
Simonis, Walter: *Woher kommt das Böse?… wenn Gott gut ist*. Verlag Styria Graz–Wien–Köln, 1999. 126.
Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*. Kaiser, München, 1980. 165–193.
Trapé, Agostino: *Szent Ágoston, az ember, a lelkipásztor, a misztikus*. Szent István Társulat, Budapest, 1987.

■ **Kérdések:**

1. Mit jelent a *privatio boni* fogalma Augustinus értelmezésében?
2. Miért metafizikai képtelenség számára az abszolút rossz állagként/szubsztanciaként való létezése?
3. Miért nem ad Ágoston számára sem megnyugtató magyarázatot a rossz eredetére vonatkozóan az angyali bukásról szóló hagyomány?
4. Miért hangsúlyozza a keresztény teológia a *creatio ex nihilo* tanát?
5. Miért áll feszültségben egymással a *privatio boni* gondolat és a sátánról szóló hagyományos elképzelés?
6. Mit jelent az a felismerés, hogy Ágostonnál a sátán-kérdés nem a kozmológia hanem egyértelműen a szoteriológia része?
7. Értelmezd e két egymást követő mondat közötti feszültséget a *Vallomások* VIII./5.10-ből: „Engem nem idegen vas kötözött bilincsbe, hanem a *saját akaratom* vasa. Az *ördög* akaratomra kulcsolta karmait, láncot kovácsolt belőle és pórázra fűzött engem."
8. Fejtsd ki a „szoteriológiai tehetetlenség – erkölcsi menthetetlenség" gondolatpár feszültségét!
9. Kövessétek nyomon a *Vallomások* és a *Szentháromságról* c. művekben a „hazugság atyja" alakjának a leírását!
10. Ágoston a fatalista manicheusokkal szemben a szabad akaratot hangsúlyozza, míg a Pelagiusszal folytatott vitájában éppen ellenkezőleg, az akarat és a teljes ember bukott állapotáról beszél. Miért?

■ **Összegzés**

A gonosz lényként való létezésére kimondott ágostoni *nem*nek is, és *igen*nek is teológiai hordereje és célzata van. 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, valamint az etikai pelagianizmus talaján álló, és a gonosz emberi uralhatóságának mítoszát valló 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 *substantiá*nak, illetve a gonosz lelkek és az ördög létmódjául tekintett *szellemi/ légnemű* testnek a viszonya.

■ Aquinói Tamás

1225–1274

Nápoly közelében, Roccasecca várában született, 1230-tól Montecassino bencés apátságában nevelkedett. A nápolyi egyetemen megismerkedik Arisztotelész filozófiájával. 1243-ban belép a domonkos rendbe. 1248–52 között Albertus Magnus tanítványa Kölnben. A párizsi egyetemen tanul, majd tanít. 1261–65 között az orvietoi pápai kúriánál tanít. 1268–72 között ismét Párizsban oktat. 1272-ben a rend egy nápolyi főiskola alapításával bízza meg. Innen utazik a lyoni zsinatra, de útközben 1274. március 7-én meghal. Hatalmas munkásságát a következő művek jelzik: *De veritate, De anima, De malo, De unione Verbi incarnati,* tizenhárom kommentár Arisztotelész írásaihoz, kilenc bibliai kommentár (Jób, Zsoltárok, Ézsaiás, Jeremiás, Siralmak könyve, Máté, János evangéliuma, Pál levelei), *Summa contra gentiles, Compendium theologiae.* Főműve a *Summa theologiae*. 1273-ban egy misztikus tapasztalat hatására kijelenti: „Ahhoz képest, amit láttam, és ami kinyilváníttatott számomra, mindaz, amit írtam, szalmának tűnik most számomra." Többé semmit sem írt.[1]

Aquinói Tamás ólomüveg-ábrázoláson

■ *De consolatio philosophiae* ■ Váltóállítás ■ Módszere ■ Elsődleges és másodlagos ok

■ *De consolatio philosophiae*

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 kancellár-

[1] Vö. Görföl Tibor – Kránitz Mihály: *Teológusok lexikona*. Osiris, Budapest, 2002. 364.

jának (480 körül – 524) *De consolatio philosophiae*[2] c. munkája, melyet a siralomházban, kivégzésére várva vetett papírra. Híres kérdése így hangzik: „Si quidem deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?"[3]

Az említett szintézis a „tekintélyek" (Biblia és egyházatyák) valamint az „alapok" (filozófusok) között olyan nagyhatású középkori gondolkodóknál teljesedik ki, mint *Canterbury Anselmus* vagy *Petrus Abelardus*; e folyamat betetőzőjét és nagy rendszerezőjét azonban mindenekelőtt Aquinói Tamásban[4] tisztelhetjük, aki egész teológiájában, így a rosszról való tanításában is, két mester – Augustinus és Arisztotelész – nyomdokain halad.

■ Váltóállítás

Meghökkentő 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."[5]

A gonosz eredetének és lényegének kérdésével az „angyali doktor" több munkájában is tételesen foglalkozik. A *Suma 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.

Tamás a *Summá*ban a rossz három aspektusáról beszél. *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.[6] 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.[7] *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

---

[2] Magyarul: *A filozófia vigasztalása*. Részletes elemzése a teodicea-kérdés összefüggésében: Thomas Schumacher: i m. Különösen a harmadik fejezet: *Das Gute oder der Trost der Philosophie*, 109–186. Boetius azonban a filozófia vigasztalását nem a vallás vigasztalása ellenében választja; bölcselete lényegében a vallási vigasztalás filozófiai kifejezése.

[3] 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."

[4] Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*. Kaiser, München, 1980. 193–215.

[5] *Summa contra gentiles*, III. 71.

[6] Jelzései szerint: I q 5 a 1. 3. q = questiones; a = articulus. A *Summa* részleteit Sparn a következő kiadásból idézi Thomas von Aquin: *Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica*. Herausgegeben von Heinrich M. Christmann u. a. Styria, Graz–Wien–Köln,1981.

[7] q 44 a 1; q 47.

külső hatások: a sátán kísértése, illetve Isten törvénye és kegyelme. A cselekvés célja az Arisztotelésztől ismert négy alap-erény (bölcsesség, bátorság, igazságosság, mértékletesség), valamint a teológiai 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.[8]

■ Módszere

Fejtegetéseiben szerzőnk mindig 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 *Summá*ból[9] – 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 tőrőlmetszett skolasztikus érveléssora. 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: „Semmi sincs, amiből a rossz előállhatott, kizárólag csak a jó." Lehetetlen feladni azt a tételt, hogy minden létezőnek, mint jónak, egyedül Isten lehet az ős-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 fölfele 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*a, 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*).

■ Elsődleges és másodlagos ok

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,

[8] III. suppl. 86ss. 97 ss.

[9] Első rész 48, 49.

hogy a másodlagos ok az elsődlegesre vezethető vissza, de csak annyiban, amennyiben annak az *entitás*áról van szó, nem pedig a másodlagos ok rendeltetésének elvetéséről. Ezenkívül 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 látszatigazság 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 Tamás 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 Tamás 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.

■ **Kulcsszavak**

Boetius, *causa mali*, *Summa contra gentiles*, *De malo*, *Summa theologica*, *causa materialis*, *causa formalis*, *causa finalis*.

■ **Irodalom**

Aquinói, Tamás: *A teológia foglalata I–II*. Gede testvérek Bt., Budapest, 2002, 2003.
Bolberitz Pál – Gál Ferenc: *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*. Ecclesia, Budapest, 1987.
Davies, Horton: *The Vigilant God. Providence in the Thought of Augustine, Aquinas, Calvin and Barth*. Peter Lang, New York, 1992. 51–95.
Griffin, David Ray: *God, Power and Evil: a process theodicy*. University Press of America, Lanham, 1991. 72–96.
Gross, Walter – Kuschel, Karl Josef: *„Ich schaffe Finsternis und Unheil!" Ist Gott verantwortlich für das Übel?* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1995. 77–85.
Haag, Herbert – Elliger, Katharina und Winfried: *Vor dem Bösen ratlos?* Piper, München–Zürich, 1978. 145–149.
Hick, John: *Evil and the God of love*. Macmillan, Basingstoke, 1985. 93–98.
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.
Simonis, Walter: *Woher kommt das Böse?… wenn Gott gut ist*. Verlag Styria Graz–Wien–Köln, 1999. 107.
Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*. Kaiser, München, 1980. 193–216.

■ **Kérdések:**

1. Mit jelent az a kopernikuszi fordulat (némi anakronizmussal szólva), melyet Aquinói Tamás vezet be a jó-rossz-Isten kérdéskör tárgyalásában?
2. Mit jelent ez apologetikai vonatkozásban?
3. Miért tekinthetjük Tamást az ágostoni hagyomány folytatójának a teodicea-kérdést illetően is?
4. Mit jelent a *videtur quo – obiectiones – respondeo* hármas sémája Aquinói Tamás vitamódszerében?
5. Értelmezd a *causa materialis*, *causa formalis* és *causa finalis* fogalmakat!
6. Hogyan használhatók a fenti fogalmak a rossz valóságának a megvilágítására?
7. Mit jelent a *causa prima* és *causa secunda* közötti különbségtétel?
8. *Causa tendendi ad non esse* – hogyan kapcsolható össze ez a gondolat a JHVH névvel?
9. Miben mutatkozik meg Arisztotelész hatása Tamás rendszerében a természet és kegyelem, értelem és hit, természetes illetve evangéliumi erények harmonikus viszonyának ábrázolásában? Mit jelent ez a szemléletmód katolikus, illetve a polemikus megközelítés a protestáns teológiában?
10. „Amikor a rossz teljes mértékű lesz, önmagát számolja fel". Mit jelent ez ontológiai és etikai megközelítésben?

■ **Összegzés:**

A gonosz problémájának tárgyalása rendjén Aquinói Tamás lényegében megmarad az előtte kitaposott – főleg ágostoni – utakon. Vitathatatlan érdeme viszont, hogy ezt a kérdéskört – a skolasztika minden minuciózus fogalmi és módszertani eszköztárát felhasználva – a korabeli gondolkodás összefüggés-rendszerébe emelte.

■ Luther Márton

1483–1546

id. Lucas Cranach (1472–1553): Luther-portré

1483. november 10-én született Eislebenben. 1505-től jogot hallgat az erfurti egyetemen, ám egy rendkívüli esemény – halálfélelem viharban – hatására bevonul a város ágoston-rendi kolostorába. Innen kerül Wittenbergbe, ahol az egyetemen teológiai és filozófiai előadásokat tart. Belső tusakodásai nyilvános cselekvésre késztetik: 1517. október 31-én kifüggeszti 95 tételét a város templomának kapujára. 1520-ban nyilvánosan elégeti a pápa őt kiközösítő bulláját. 1521-ben V. Károly császár a wormsi birodalmi gyűlésen felszólítja tételei visszavonására. A hagyomány szerint így utasítja el: *„Itt állok, másként nem tehetek. Lelkiismeretem Isten Igéjének foglya."* Bölcs Frigyes választófejedelem védelme alatt Wartburg várában bibliafordításán dolgozik. Egyeztető tárgyalásokat folytat a svájci reformáció képviselőivel, Erazmusszal vitázik a szabad akaratról. Hatalmas terjedelmű teológiai munkásságába és egyháztársadalmi harcaiba belefáradva hal meg 1546. február 18-án, mindvégig ragaszkodva eredeti meggyőződéséhez: „Az igaz ember hitből él." (Róm 1,17).[1]

■ ***De servo arbitrio, De libero arbitrio diatribe seu collatio*** ■ ***Deus absconditus*** ■ ***Liberum arbitrium*** ■ **A kegyelem mint pozitív méltánytalanság**

Luther[2] soha sem írt rendszeres értekezést a gonosz problémájáról, mely a *De malo* címet viselhetné, kommentárjaiban azonban bőven találunk erre vonatkozó anyagot.

■ *De servo arbitrio, De libero arbitrio diatribe seu collatio*
A kérdést legtömörebben mégis a *De servo arbitrió*ban (1525) tárgyalja, válaszként Erasmusnak az egy évvel korábban megjelent *De libero arbitrio diatribe seu collatió*jára.

[1] Vö. Görföl Tibor – Kránitz Mihály: *Teológusok lexikona*. Osiris, Budapest, 2002. 236.
[2] A szövegünkben szereplő idézeteket W. Sparn: *i. m.* 216–246. alapján közöljük.

Erazmus az *Ez 33,11*-re hivatkozva – „…nem gyönyörködöm a hitetlen halálában, hanem hogy a hitetlen megtérjen útjáról és éljen" – Isten cselekvésének a tökéletes jóságát 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 verbá*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". Luther szerint Ezékiel itt „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 legtiszteletreméltóbb titkát (secretum)."

■ Deus absconditus

Az Ezékiel-textus körüli vita máris két nagy Luther-témát exponál: a *deus absconditus* és a *liberum arbitrium* kérdését. Erazmus kiélezett kérdésére: miképpen volna elgondolható, hogy az irgalmas Isten siratja népe halálát, ha ő maga lenne 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 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 célja az, hogy legyőzze a bűnt és halált, és hogy bennünket megváltson; 'kibocsátá az ő szavát és meggyógyítá őket'.[3] Ellenben a maga fenségében elrejtőzködő Isten sem nem pereli, sem nem győzi le a halált, hanem életet és halált munkál, és 'cselekszik mindent mindenekben'.[4] Mert ő a saját szavával nem kerítette korlátok közé önmagát (*definivit sese*), hanem mindenekkel szemben szabad maradt (*liberum sese reservavit*)". A reformátor tehát azt veti a *Diatribe* szerzőjének szemére, hogy nem tesz különbséget „Isten Igéje és Isten maga (*Deus ipse*) között", míg ő Isten szuverenitásának és szabadságának terepét, valamint e szabadság garanciáját éppen az ő kikutathatatlan akaratában (*voluntas imperscrutabilis*) és annak tiszteletben tartásában látja.

[3] Zsolt 107,20..
[4] 1Kor 12,6.

> „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 üdvözüljön. … Az azonban, hogy az ő fensége miért 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."[5]

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

■ Liberum arbitrium

Luther számára a *liberum arbitrium* minden olyan értelmezése, mely az ember szabad választására bízza 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 rábízza az emberekre, hogy az ő jóságát kényük-kedvük szerint használják, vagy éppen – büntetését magukra vonva – éljenek vissza vele. Ide jut az ember, ha Istent a maga értelmével kívánja méricskélni (*metiri*).

Az emberi cselekvés szabadságának az elvitatása azonban Luthernél szükségképpen egy nem kevésbé megbotránkoztató következtetésbe torkollik. Ha ugyanis ő cselekszik mindent mindenekben, 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*)."

Erazmus 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: megromlott akaratunk és lényünk szerint valamennyien sárcsomók vagyunk.

Hogyan beszélhetünk akkor még Isten *jó teremtéséről?* Luther szerint a bukás után: sehogy. A fáraó megkeményítése[6] 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 bűnt, mindazáltal nem szűnik meg, a Lélek megvonása után, bűn által megrontott természetet alkotni, és azt tovább szaporítani, akár a művész, aki a már megkorhadt fából faragja a szobrot. Amilyen tehát a természet, olyan lesz az ember is, mert Isten ebből a természetből alkotja az embert."

[5] „Fel ne fuvalkodjál, hanem félj…"
[6] 1Móz 1,31.

Szemléletesek Luther hasonlatai, távol állnak azonban 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 háromlábú lovon kell gyakorolnia, nem sokra jut vele; Isten szintén így van az emberrel. Ugyanígy nem vághat egyenesen kicsorbult fejszével a jó asztalos, bármilyen tökéletesen is végzi munkáját.

Ha azonban – folytatja Luther – valaki Isten munkájáról a bukás után is azt akarja látni, hogy *minden igen jó*, akkor gondolja meg, hogy ezt Isten mondta; ő látta ilyennek, és nem az ember. A kétféle perspektívát a végletekig élezve állítja szembe: Isten szemében sok minden jó, ami a világ számára szörnyűséges: a kísértés, a tévedések sokasága, a pokol. Mi kívánatosabb azonban, mint Krisztus és az evangélium? A világ értékelése szerint – *coram mundo* – mindez nem különösebben jó.„Mi módon jó *coram Deo* az, ami számunkra rossz – ezt egyedül Isten tudja." Egyáltalán: annak meghatározása, *hogy mi a jó, és mi a rossz*, egyedül Isten felségjoga. Luthernek pillanatig sem dilemmája Platón Eutüphrón szájába adott kérdése: 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 szűcsmestert 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 *Kódex*e vagy Arisztotelész *Etiká*jának ötödik könyve előír." Mert „Isten az, akinek az akaratához nem lehet olyan okot (*causa*) vagy alapot (*ratio*) hozzárendelni, mely mintegy előírásszerűen 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 hárítja 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, megfeszíttetett, most pedig az Atya jobbján ül. Abszurd dolog, mondom én, ilyesmiben hinni."

■ A kegyelem mint pozitív méltánytalanság

Azoknak, akik Isten cselekvésének méltányosságát (*aequitas*) kérik számon „a gonosz virul, a jó pusztul" ősi és érthetetlen tapasztalata miatt, e negatív méltánytalanságra a reformátor Isten másik, *pozitív méltánytalanságával* válaszol. Kegyelmet hirdetni ugyanis a bűnösnek éppoly igazságtalan dolog. Luther, miközben fennen hangoztatja, hogy Istennek erre semmi szüksége, 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 megbot-

ránkozni 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."[7]

Ha nincs az az értelemi világosság (*lumen naturae*), mely Isten igazságtalanságának állításával szembeszegülhetne, akkor ez az állítás „könnyedén feloldható" az evangélium (*lux Evangelii*) és a kegyelem ismeretének világosságával. Ez az egész kibogozhatatlan gubanc-csomó pedig egyetlen rövid állításban elnyeri a megoldást: e földi életet majd követi az, amelyben mindenki megkapja büntetését és jutalmát. Ha pedig az evangélium szava már ígéretként is képes ebben az életben – mely a jövendő bevezetője (*initium futurae vitae*) – ilyen hatalmasan munkálkodni, milyen lesz az, mikor a hit is megszűnik, és a valóság, melyre 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 ítélhet 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 istentelenek, 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.

■ **Kulcsszavak**

Erazmus, *legis verba*, *promissionis verba*, *quae supra nos*, *nihil ad nos*, *Deus ipse*, *Deus praedicatus*, *idolum fortunae*, *homo corruptus*, *coram Deo*, *coram mundo*, háromféle világosság: értelem, kegyelem, dicsőség, *lumen naturae*.

■ **Irodalom**

Luther Márton: *A szolgai akarat*. Berzsenyi Dániel Evangélikus Gimnázium, Sopron, 1996.
Luther Márton: *Előszók a Szentírás könyveihez*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1995.
Luther, Martin: *Lectures on Romans*. The Westminster Press, Philadelphia.
Selge, Kurt Victor: *Luther und die macht Bösen*. In: Colpe, Carsten – Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hrsg): *Das Böse: Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993. 165–187.
Ebeling, Gerhard: *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1997.
Erasmus von Rotterdam: *Von freien Willen*. Vandenoeck&Ruprecht, Göttingen, 1969.
Griffin, David Ray: *God, Power and Evil: a process theodicy*. University Press of America, Lanham, 1991. 101–116.
Haag, Herbert – Elliger, Katharina und Winfried: *Vor dem Bösen ratlos?* Piper, München–Zürich, 1978. 150–154.
Häring, Hermann: *Das Böse in der Welt: Gottes Macht oder Ohnmacht?* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999. 105–111.

[7] 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.

Häring, Hermann: *Das Problem des Bösen in der Theologie.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985. 94–109.
Kierkegaard, Sören: *Der Einzelne und die Kirche. Über Luther und den Protestantismus.* K. Wolff–Neue Geist, Berlin, 1934.
Körtner, Ulrich H.J.: *Wie lange noch, wie lange? Über das Böse, Leid und Tod.* Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1998. 75, 82–88.
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. 65–72.
Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem.* Kaiser, München, 1980. 216–247.

■ **Kérdések**

1. Miben különbözik Luther és Erasmus Ez 33,11-re vonatkozó értelmezése?
2. Milyen teológiai és ismeretelméleti következménye van annak, ha elfogadjuk Luther különbségtételét Isten nyilvános és rejtett cselekvése, illetve a *Deus revelatus/predicatus* és *Deus absconditus*között?
3. Mi indokolja Luther e nézetét, melyet korábbi tanításától eltérően az 1520-as években egyre erőteljesebben hangsúlyoz?
4. Melyik az a kérdés, melyet Luther szerint „nem szabad feltenni"?
5. Elfogadhatónak tartod-e Isten jóságára vonatkozóan Erasmus hasonlatát a napsugárról, mely a sarat megkeményíti, a viaszt viszont megolvasztja? Indokolt-e, hogy Luther ezt elutasítja?
6. Isten „megkorhadt fából faragja a szobrot". Nem manicheus gondolat-e ez, mely ellen éppen az *ex nihilo* tana véd?
7. Mi az ún. Eutüphrón dilemma? Megragadható-e egyáltalán pusztán morális mértékkel és fogalmakkal, az az isteni cselekvés, mely túl van Arisztotelész *Etikáján* és a Jusztinianusz *Kódex*en?
8. Megnyugtató-e Luther válasza, amikor Isten cselekvését illetően az érthetetlen történések negatív méltánytalanságával a kegyelem pozitív méltánytalanságát állítja szembe?
9. Mit jelent Luther megkülönböztetése a háromféle világosságról (értelem/kegyelem/dicsőség), melynek fényében a jó/rossz problémája szemlélhető?
10. Volt idő, amikor a földi életet *initium futurae vitae*-ként szemlélték. A modern gondolkodástól mi sem áll ennél távolabb. Milyen etikai vonzatai vannak e szemléletváltásnak?

■ **Összegzés:**

Luther Erazmusszal folytatott polémiája a szabad akaratról máig meghatározza a protestáns egyházak szemléletét. A *Deus absconditus* és *Deus revelatus* közötti markáns különbségtétele azonban feloldatlan feszültségként van jelen gondolkodásában. Tanítása a háromféle világosságról (értelem/kegyelem/dicsőség), melynek fényében a jó/rossz problémája szemlélhető megragadja ugyan a kérdéssel viaskodó hívő ember életének belső dinamikáját, de az apória megmarad.

■ Gottfried Wilhelm Leibniz

1646–1716

Leibniz-portré

1646. július 1-én született Lipcsében, apja erkölcstanprofesszor. 1667-ben a világi és a kánoni jog doktorává avatták Altdorfban. 1668-tól a mainzi udvarban jogi és diplomáciai feladatokat teljesít. 1672 és 1676 között Párizsban matematikával foglalkozik, Pascal munkáit tanulmányozza, Newtonnal levelezik. 1676-tól 1716. december 14-én bekövetkező haláláig a hannoveri herceg alkalmazottja a város könyvtárában. Filozófiája két alaptételen nyugszik: az ellentmondás kizárása (csakis az létezhet, ami logikailag lehetséges), és az elégséges ok (semmi nem történik ok nélkül) elvén. 1700-ban megalapítja a berlini tudományos akadémiát. 1710-ben jelenik meg nagyhatású munkája, az *Essais de Théodicée*. Filozófiájában elhatárolódik Descartes-tól, teológiai gondolkodásában az ágostai hitvallást követi. Óriási erőfeszítéseket tett az egyházi és tudományos egység építéséért.[1]

■ Sajátos metafizika ■ Isten és az értelem ■ Teodicea

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

■ Sajátos metafizika

A már említett művében kifejtett teodiceáját *sajátos metafizikájának* az alapjaira építi. Descartestal ellentétben azt állítja, hogy az anyagi valóságot nem lehet csupán a *kiterjedt test* (*res extensa*)

[1] Vö. Görföl Tibor – Kránitz Mihály: *Teológusok lexikona*. Osiris, Budapest, 2002. 221.

képzetével megragadni, ahhoz hozzá kell rendelni még az *erő* fogalmát is.[2] Leibniz szerint a valóság végső szintjét a *monászok*nak nevezett „erőegységek" (*forces primitives*) képezik. A test és a kiterjedés ezeknek az anyagtalan szellemi erőknek, e metafizikai pontok (*points métaphysiques*) erőkifejtésének 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.[3]

A világegyetem egésze szintén olyan, mint egy nagy test. Részeinek 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 tükre 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"[4] –, 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 hierarchikusan alárendelt alacsonyabb rendű monászok sokaságából áll. Itt joggal merül fel az a kérdés, hogy amennyiben a monászok 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-mechaniszikus 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

[2] *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§.

[3] 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 átmegy energiába, illetve, hogy az anyag az energiacsomók megjelenésének egyik formája.

[4] *Monadológia* 7 §. Ezt, valamint a következőkben előforduló, külön nem jelölt Leibniz-töredékeket Nyíri Tamás tanulmánya alapján idézzük: *G. W . Leibniz időtlen filozófiája*. In: A filozófiai gondolkodás fejlődése. Szent István Társulat, Budapest, 1991. 223–231. (A továbbiakban: Nyíri: *A filozófiai gondolkodás*...)

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-egy *kontrapunkt*ját képezi, miközben az egész felülmúlhatatlan harmóniáját szolgálja.

A metafizikában elsőként mondja ki tehát az egészre – kozmoszra és történelemre, testre és lélekre, egyénre és közösségre, múltra és jövendőre – 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."[5]

■ Isten és az értelem

Leibniz filozófiájában *Isten és az értelem* viszonyát vizsgálva alapvető kérdésekhez jutunk. „Miért *van* inkább valami, mint semmi?", kérdezi, illetve „az, ami van, miért éppen *így* létezik, és nem másként?"[6] Leibniz a világegyetem létének és ilyenként való létének végső okát Istenben látja: „a dolgoknak ezt a végső okát nevezzük Istennek".[7]

Leibniz e világ „lehető legjobb" minősítését Istenből eredezteti: mivel a világ Isten választásának az eredménye, ezért abban a lehető legtöbb jó valósul meg a lehető legkevesebb rossz árán, „máskülönben nem lett volna ésszerű Istennek, hogy egyáltalán teremtsen".[8]

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 *Szótár*ában 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

---

[5] A külön nem jelölt idézetek helye W. Sparn: *i. m.*, 19–41.

[6] *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?

[7] „Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu."

[8] 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 álmodozhatunk 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!

rossz értelmezésében a manicheista kettős princípiumot felkaroló Bayle-féle szótár nyomán[9] – 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 tarthatatlanoknak kell hogy nyilvánítsa azokat. Pascal szavával: Ábrahám Istene örök és kibékíthetetlen rivalitásban áll szemben a filozófusok Istenével.

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 természettudományost (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.[10] 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: oly módon, hogy amennyiben képesek lennénk megérteni, belátnánk, hogy nem is kívánhatnánk jobbat annál, amit Isten tesz. Mintha azt mondanánk

[9] *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 oly módon 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.

[10] H.-G. Janssen: *Gott–Freiheit–Leid*, 18.

> az embereknek: végezzétek a feladataitokat, és legyetek hálásak azért, ami veletek történik, nem csak azért, mert nem tudnátok ellenállni az isteni gondviselésnek, avagy a dolgok természetének (ami elég ahhoz, hogy *nyugodtak*, nem pedig, hogy *hálásak* legyünk), hanem azért, mert jóságos gazdátok van."[11]

Leibniz egyik fő szándéka tehát az értelem kanonizációja a hit világán belül – mindenképpen 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 olmódon, 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."[12]

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), ezalatt 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 rárakódás. A kinyilatkoztatás így az esetleges „ténnyigazság" kategóriájába kerül, az „észigazsággal" szemben, mely viszont szükségszerű.[13] Így tehát Leibniznél, mint nagy utódjánál, Hegelnél, *összekeveredik és elválaszthatatlanul eggyé ötvöződik a hitben gyökerező* megvilágosodott értelem *a korban gyökerező* felvilágosult értelem*mel*. Istenigazolása így csap át az értelem igazolásába: erőfeszítése, mely *Teo*diceaként indul, az emberi *Ratio*diceába torkollik. Mindeközben viszont folyamatosan hangsúlyozza:

> „Az egyik igazság nem mondhat ellent a másiknak: és az ész világossága nem kisebb adománya Istennek, mint a kinyilatkoztatásé. …Mégis az isteni hit, miután fellobban a lélekben, bizonnyal többet jelent, mint egy vélemény, és nem függ azoktól a körülményektől, melyek elősegítették létrejöttét; túlmegy az intellektuson és hatalmat vesz az ember akaratán és szívén, 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."[14]

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

---

[11] A felhasznált román kiadásban: 28, 30.
[12] *Teodicea* I.1§. (Kiemelés tőlem – V. S. B.)
[13] Sparn: *Leiden–Erfahrung–Denken*, 24.
[14] Bevezető tanulmány. 29. §.

Drámai fordulatnak lehetünk ily módon tanúi abban a szellemi hullámverésben, melyet Leibniz Descartes után felerősített, és amely során – ez utóbbival ellentétben – a mértékké emelt *cogitó*t 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 ős-ok 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.[15] 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 lélek-monász és Isten mint végső monász között természetes átjárás van (mondhatni, csak fokozati különbség, ahogyan ez a fokozatosság az infinitézimális számításban – melynek Leibniz a felfedezője – kifejezésre jut[16]). 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 ítélettétel képességével* és a tudományokkal, és felemelkedünk a magunk és Isten Ismeretének a szintjére. Ezt nevezhetjük az emberben racionális léleknek, vagy szellemnek."[17]

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"[18] 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 megelő-

[15] *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 emberek boldoggá tételét jelenti már most, azt, hogy megnyerjék már itt, lenn, az eljövendő boldogság érzését. Mert semmi sem gyönyörűségesebb annál, mint szeretni azt, aki méltó a szeretetre."

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

[17] *Monadológia*. 11. §.

[18] 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 csodálod, 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 *Teodiceá*ja elé!

> zi a bűnt, mert a teremtmény lényege szerint korlátozott, ami azt jelenti, hogy nem tudhat mindent, hogy csalódhat, és hogy tévedéseket is elkövethet."[19]

■ Teodicea

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 rossznak is az eredeti formáját: ez az örök igazságok terepe, amit az anyag helyébe kell tennünk, amikor a dolgok eredetét kutatjuk.[20] 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.

Gondolkodónk 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 hatóteny ezői 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 bizonnyal 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 non*ja; 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 azzal, ahogyan és amit cselekszik.

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.

---

[19] *Teodicea*. III. 20. §.

[20] Némileg hasonló gondolatot fejti később Schelling a *Grund/Wesen* megkülönböztetéssel; lásd a Hegelről szóló részben.

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 reménységeként* oly módon igaz, hogy az embert megtartja az Isten, felebarát és jövendő iránti nyitottságban, míg az előbbi e reménység vallási-filozófiai tétellé 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, mint az eljövendő élet reménységét, melyben minden kiegyenlítődés megtörténik.

A szerző a rossz instrumentalizálása mellett a *Teodicea*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, Hieronimus véleményét arról, hogy minden megkeresztelt üdvözül, vagy az Origenész-féle apokatasztaszisz-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 megmérgezhetné, 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*.[21]

Leibniz filozófiájának allegorikus foglalatát a *Teodicea* utolsó szakaszaiban találjuk.[22] 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

[21] *Teodicea*. III. 17–19. §.
[22] Uo. 414–417. §.

kilép a templomból, és megveti az istenek tanácsát. Rómába megy, felforgatja a várost, barátja feleségét meggyalázza. Apja elűzi, 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 tehette, hogy ne ezt a piramis csúcsán lévő világot válassza, különben ellent mondott volna saját bölcsességének. Sextus bűntette valami magasztosat szolgál: hatalmas birodalom születik. Ami persze elenyésző a világ egészének a szépségéhez képest, melyet teljes valójában csak az istenek világából visszatekintve fog 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 szánalmas megalkuvás a „német nyomorúsággal", noha szellemi hajtóerőként pozitív hozadéka is van, hisz „a nyomorúságos valóságtól való elvonatkoztatás az alapja a németek későbbi fölényének az elméletben, Leibniztől Hegelig"?[23]

Vagy Emil Cioran szeme az élesebb és igazsága mélyebb: minden racionális teodicea a keserűség szillogizmusainak a gyűjteménye csupán?[24]

■ **Kulcsszavak**

Pierre Bayle szótára, *res extensa*, *res cogitans*, *harmonia praestabilita*, monász-elmélet, az elégséges alap elve, Isten szeretetreméltósága, a megvilágosodott és a felvilágosult értelem, *analogia entis*, *analogia relationis*, *volonté antécédent*, *volonté conséquente*, a rossz relativizálása, instrumentalizálása, banalizálása, Teodor mítosza, Marx.

■ **Irodalom**

Leibniz: *Válogatott filozófiai írásai,* Budapest, Európa, 1986.
Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Eseuri de teodicee,* Polirom, Iaşi, 1997.
Eickhoff, Jörg: *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung*. Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997.
Fritzsche, Hans-Georg: *…und erlöse uns von dem Übel… Philosophie und Theologie zur „Rechtfertigung Gottes".* Calwer Verlag, Stuttgart, 1987. 44–52.
Geyer, Carl-Friedrich: *Die Theodizee. Discurs, Documentation, Transformation.* Steiner, Stuttgart, 1992. 70–81.
Griffin, David Ray: *God, Power and Evil: a process theodicy.* University Press of America, Lanham, 1991. 131–150.
Gross, Walter – Kuschel, Karl-Josef: *„Ich schaffe Finsternis und Unheil!" Ist Gott verantwortlich für das Übel?* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1995. 91–104.
Haga, Tsutomu: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991. 43, 57–58.
Häring, Hermann: *Das Problem des Bösen in der Theologie.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985. 132–135.
Heller Ágnes: *Leibniz egzisztenciális metafizikája.* Kossuth, Budapest, 1995.

[23] Nyíri Tamás: *A filozófiai fondolkodás…* 227.
[24] Vö. Nicolae Râmbu: i. m. 21.

Hermanni, Friedrich: *Die letzte Entlastung: Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie.* Passagen, Wien, 1994. 132–143.
Hick, John: *Evil and the God of love.* Macmillan, Basingstoke, 1985. 154–160.
Schumacher, Thomas: *Theodizee – Bedeutung und Anspruch eines Begriffs.* Peter Lang, Frankfurt am Main, 1994. 243–289.
Simonis, Walter: *Woher kommt das Böse?… wenn Gott gut ist.* Verlag Styria Graz–Wien–Köln, 1999. 15–22.
Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem.* Kaiser, München, 1980. 19–42.

■ Kérdések

1. Vázold Leibniz monász-elméletét! Isten, mint a legfőbb monász – összhangba hozható-e ez a filozófiai istenkép Ábrahám, Izsák és Jákób Istenével?
2. Mit jelent a *harmonia praestabilita* gondolat? Milyen típusú gondolkodásmódot tükröz Leibniz híres hasonlata az összehangolt órák működéséről a kölcsönhatásban nem lévő monászok harmóniájára vonatkozóan?
3. „A világ az a hely, ahol a lehető legtöbb jó valósul meg a lehető legkevesebb rossz árán." Egyetértesz ezzel? Hogyan viszonyul ez a filozófiai optimizmus a világ biblikus/drámai felfogásához?
4. Jellemezd azt a két szemléletmódot, mellyel szemben Leibniz kifejti a maga rendszerét (hit és értelem fideista dualizmusa ill. a teljesen mechanikus, deista világkép)!
5. Mit tart Leibniz Isten szabadságáról szemben Descartes-szel?
6. Mi jelenti Leibniz számára „az igaz pietas forrását"?
7. Milyen sémába helyezi el gondolkodónk a hit és értelem viszonyát? Mit jelent az *analogia rationalis* ill. az *analogia relationis* különbsége Isten és ember viszonyában? Jellemezd a megvilágosodott ill. a felvilágosodott értelem feszültségét és keveredését Leibniz gondolkodásában!
8. Mit jelent a fizikai, metafizikai és morális rossz megkülönböztetése Leibniz teodiceájában?
9. Isten előzetes és végleges akaratának megkülönböztetése nem válik-e gondolkodónknál a rossz instrumentalizálásának az eszközévé? Miben különbözik ettől a felfogástól a Róma 8 reménysége, miszerint „azoknak, akik Istent szeretik minden a javukra van"? Mit jelent nála a rossz relativizálásának a kísérlete?
10. Hogyan szemlélteti a filozófus gondolkodásmódját Teodor, a vándor álma, aki elalszik Pallasz Athéné templomában?

■ Összegzés

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 17–18. századfordulón az európai gondolkodás-

nak egy olyan krízishelyzetében lép fel, amikor – éppen a nagyhatású, a rossz értelmezésében a manicheista kettős princípiumot felkaroló Bayle-féle szótár nyomán– 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 tarthatatlanoknak kell hogy nyilvánítsa azokat. Mesterei között ott találjuk Platónt éppúgy, mint Ágostont. Filozófiai optimizmusa úgy is felfogható, mint a bibliai reménység és gondviselés-hit racionális újrafogalmazása, ugyanakkor – paradox módon – vészesen közel visz ahhoz a ponthoz, ahol éppen e hitnek a tartószerkezete roppanhat össze az Isten végső szabadságát kizáró, racionalizmusba hajló racionalitása miatt.

■ Immanuel Kant

1724–1804

Immanuel Kant nyergesmester fiaként született Königsbergben. Pietista nevelésben részesült, életének szigorú rendje már korán a filozófiatörténet anekdotakincsét gazdagította. Hatása a modern világ gondolkodására egyedülálló. Műveiben a megismerés lehetőségeit és korlátait, az emberi cselekvés normáit olyan új összefüggésben vizsgálta, amelynek révén életműve gyökeres fordulatot jelentett a filozófia történetében.[1] Filozófiai munkássága két korszakra oszlik: kritika előttire (a 70-es évek elejéig) és kritikaira. *A vallás a puszta ész határain belül* c. munkájának egy teológiaprofesszorhoz 1793. május 4-én küldött kísérőlevelében többek között ez áll: „Régi tervem három feladat megoldását tűzte ki célul. 1. Mit lehet tudnom? (metafizika) 2. Mit kell tennem? (morál) 3. Mit szabad remélnem? (vallás), mely utóbbira a negyediknek kell következnie: Mi az ember? (antropológia)."[2]

Kant-portré

■ A teodicea-kísérlet csődje ■ Az Isten védőügyvédje ■ Kulcskérdések ■ Relativizálás ■ Instrumentalizálás ■ Moralizálás ■ Nyitás gyakorlati-autentikus teodicea felé ■ Jób-értelmezés ■ Kant értékelése ■ John Hick ■ Whitehead ■ A tiszta ész kritikája ■ Kategorikus imperativus ■ A moralitás cselédlépcsője ■ Körkörös igazolás ■ A Jób-értelmezés korrekciója

A königsbergi gondolkodó *A tiszta ész kritikája*ban 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…

[1] Wolfgang Schlüter: *Immanuel Kant*. Magyar Könyvklub, Budapest, 2002. Fülszöveg.
[2] Immanuel Kant: *A vallás a puszta ész határain belül*. Gondolat, Budapest, 1980. 402.

■ A teodicea-kísérlet csődje

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 találhatna magának egy olyan figyelőállást, ahonnan Teremtő és teremtés együttállásának az egésze áttekinthető és leírható. Annak a felismerése, 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 fejti ki nézeteit a teodicea-kérdésről,[3] akkor tehát, amikor már túl van mindhárom nagy kritikáján, sőt gyakorlatilag a teljes életmű megírásán.[4] 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-racionális 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 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 tökéletes matematikai szerkezet hálójába kívánja fogni a problematika 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.

■ Az Isten védőügyvédje

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:

---

[3] I. Kant: *Misslingen aller...* In: W. Sparn: *i. m.* 42–62.

[4] *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 gyakorlati ész kritikája – 1788); *Kritik der Urteilskraft* (Az ítélőerő kritikája – 1790); *Religion innerhalb der reinen Vernunft* (Vallás a puszta ész határain belül – 1793).

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: célellentétes valóságnak a meghatározása, mely vádként állítható szembe az Alkotó bölcsességének szintén három tulajdonságával:

I. A *gonosz* (*das Böse*) 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 kérdésessé.

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 tanácsvégzése szerint az ember *jóságának* feltétele, tehát szükségképpen megelőzi azt.

■ Kulcskérdések

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 modell*ben összegezzük, aszerint hogy azok a kérdés-együttes egészét a *relativizálás*, *instrumentalizálás*, *moralizálás* (*abszolutizálás*) logikája mentén kívánják megoldani.

■ **Relativizálás**

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 célellenesnek, 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 rábízza 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 ilyennek 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 jövendő biztonságáról nem gondoskodott: „Ha nem akarsz bennünket védelmezni, miért hódítasz meg egyáltalán?" (IIb)

■ **Instrumentalizálás**

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 (e világi 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 élettel 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 (többek között azzal a szenvedéssel, melyet az erényes érez, ha összehasonlítja a maga szerencsétlenségét a bűnös szerencséjével). A szenvedés pedig csak növeli az erény értékét, tehát az értelem belátja, hogy az élet meg nem szolgált szenvedéseinek a disszonanciája feloldódik a legnagyszerűbb 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 *igazolásául*: az csupán a morális-hívő értelem hatalmi szava, mely a kétkedőt töredelemre inti, anélkül hogy megnyugtató válasszal szolgálna.

Az örök boldogságra néző érvelés pedig így szól: Isten minket az eljövendő üdvösség érdekében, tehát csupa jóságból, 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 akadályaival – 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 más rendje érvényesül, és mindenki abban részesül majd, amire itteni tettei a morális megítélés alapján méltóvá teszik[5] (IIIc).

Ez a feltételezés is önkényes. Amennyiben ugyanis a gyakorlati ész mint morális törvényadó instancia lemond arról, hogy – amint saját érdekei kívánnák – 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 idelenn 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 kevéssé lehet számítani az eljövendő, mint a jelen életben.

■ Moralizálás

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 Fúriáknál 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.

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).

---

[5] B. Russell azzal kapcsolatban jegyzi meg némi iróniával a következőket, hogy az emberi *belátás* számára korántsem szükségszerű egy elkövetkező létmódban és valóságban a dolgok e világi 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 rohadt ez az egész. Egy tudományosan gondolkodó ember éppen 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*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991. 240.

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.

■ Nyitás 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 betekintsen 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 mindenekelőtt a legtökéletesebb Alkotóra való hivatkozással igazolható, a gyakorlati ész erkölcsi 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), ta-

pasztalat 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.

■ Jób-értelmezés

Szerzőnk olvasata szerint Jób könyve ilyen autentikus teodicea allegorikus kifejeződése. Míg Jób barátai kivétel nélkül a *spekulatív teodicea* keretében érvelnek (miközben 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". Gondolkodónk 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 kétkedő, 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 úgyis 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 hízelkedővel 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 is legyen, tisztának és valódinak, olyannak tehát, mely egy vallást – azaz nem egy kiváltságot, hanem egy megfelelő életvitelt – alapoz meg.

■ Kant értékelése

Kant 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 határán húzódó szakadékon túlra ugrassanak, gondolkodónk biztos kézzel megzabolázza. Ezt a gondolkodói attitűdöt Helmuth Thielicke egyik találó hasonlata nyomán[6] 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 színtiszta igazság képeinek. Az ember fizikai alkata olyan, hogy csak egy bizonyos magasság-határig 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 formailogikai tévedéseket az adott téma kifejtése rendjén; világos tehát, hogy a hiba nem rendszerimmanens. 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 Platón 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".[7]

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 végcélja 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

John Hick nagy hatású munkája, az *Evil and the God of Love*[8] a 20. század második feléig megjelenő valamennyi teodicea-rendszert két nagy vonulatba, az augustinusi illetve az irenaeusi típusúakba osztja. Az előbbi, mint e dolgozat első egységében láttuk, 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. Schleiermacher[9]). Nyilvánvaló, hogy Kant mind a két típusú érveléssel szembenéz, hisz „a

[6] Helmuth Thielicke: *Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie.* Mohr, Tübingen, 1983. 303.

[7] Uo.

[8] The Macmillan Press LTD, London, 1966, 1977, 1985.

[9] 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

rossz az embertől ered" típusú válasz az ágostoni megoldás, míg „a rossz nem is olyan rossz" felelet az iréneuszi 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 megközelítését is magába foglalja,[10] mely a mai kortárs antropológia sajátos jegye, és amely – a gének determinisztikus erejének hála –, túlteszi az embert a jó és rossz közötti különbségtétel fáradságos és sokszor önkínzó aggályain.

■ Whitehead

Ha figyelembe vesszük azt, hogy a 20. 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 le[11](hatását Söllénél és Jonasnál láttuk), következésképpen nem volt alkalmas arra, hogy a kérdésfelvetés határain belül kielégítő teoretikus választ nyújtson; továbbá, hogy e század utolsó évtizedének ún. „poétikus teodiceája",[12] mely a világot egy igazoláskényszertől mentes – játékos – értelemszféraként kívánja visszaszerezni az ember számára, teljességgel Jób könyvének a Kant által jelzett autentikus (nem teoretikus) teodiceájához kapcsolha-

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.

[10] Lásd Richard Dawkins: *Folyam az édenkertből. Darwinista elmélkedések az életről.* Kulturtrade, Budapest, 1996. Vö. Pierre Bühler: *Le problème du mal et la doctrine du péché.* Labor et Fides, Genève, 1976.: „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 certains modifications du milieu de vie. La santé mentale n'est donc qu'un état d'équilibre instable, fragile, et précaire."

[11] 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."

[12] Gerd Theobald: *Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee*. Kaiser–Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1993. 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 abgleitet."

tó, akkor ma is bizton állítható, hogy a filozófiai teodicea kudarcát kimondó XVIII. századvégi tétel maradéktalanul leszámol *minden* racionális próbálkozással, mely egyáltalán szóba jöhet.

■ ***A tiszta ész kritikája***

Az észt a metafizika terén lehetetlenné tevő, a teodicea-összefüggésben kimondott *kategorikus nem*ben 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."[13] Ennek a következtetésnek a tisztázása azonban mindenestül 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".[14] 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 hitetlenségnek, mely mindig nagyon dogmatikus."[15]

■ **Kategorikus imperativus**

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 megvalósítása, mint kötelességet követelő* categoricus imperativus tisztán erkölcsi jellegű, tehát független mindenféle heteronóm (külső) megfontolástól, 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 *szentsége* 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 *szentségének* 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 tisz-

[13] Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Franklin-Társulat, Budapest, 1913. 17. (A továbbiakban: *A tiszta ész...*)
[14] Uo.
[15] Uo. 20.

> teletben tartása tesz méltóvá a boldogság elnyerésére. Az erkölcsi törvény ily módon a legfőbb jónak, a tiszta gyakorlati ész objektumának és végcéljának fogalmán keresztül a *vallás*hoz 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."[16]

Itt találkozik 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 *analogia doloris* eszméje sem lehet összekötő láncszem teremtmény és Teremtő között; Kant az *analogia moralis* apostola.

■ A moralitás cselédlépcsője

Miután hitelesnek fogadjuk el Kantnak a spekulatív ész Isten dolgaiban való illetékességére mondott *nem*ét (lényegében ezzel azonos az újreformátori „lentről 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?[17] Vagy másképpen: Isten kiutasítását a racionalitás szalonjából ellensúlyozhatja-e az, ha a moralitás cselédlépcsőjén mégiscsak visszacsempésszük őt kényelmes polgárházunkba,[18] hogy ott az erény és bol-

[16] Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Cserépfalvi, Budapest, 1996. 170. (A továbbiakban: *A gyakorlati ész...*)

[17] *A tiszta ész…* 21: „Kérdem 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 létéé 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 agyafúrt 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 szükségképp, hogy e világ dolgai (melyek egész rendeltetéséhez nem elegendők) nem elégíthetik ki; a *szabadság* tudatát pedig a hajlamok követeléseivel szemben a kötelességeknek puszta s 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."

[18] 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 Lampetól az utolsó menedéket is elrabolta, és hogy a jótét lelket a hideg veríték is elönti erre a képtelen gondolatra. „Akkor hát irgalmat 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 – ezt állítja a gyakorlati ész – hát részemről akár a gyakorlati ész

dogság – ha nem előbb, hát az örökkévalóságban történő – egymásra találásának a kezese legyen? És elgondolható-e, hogy a kiutasító illetve a bebocsátó ajtóőr 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 köntöst? Minden bizonnyal: igen. De hogyan járhat el akkor ellentétesen egy ugyanazon értelem anélkül, hogy a szkizofrénia jeleit mutatná? Figyeljük meg a *nem*et követő *igen* érvét *Az ítélőerő kritikájá*ban:

> „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 ítélhetünk, sem igenlően, sem tagadóan. 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 megszüntethetetlenül hozzátartozó alapnak."[19]

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 e világi 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, csakhogy 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."[20]

■ Körkörös igazolás

Szükségtelen részletesebben is igazolnunk, hogy Kant „gyakorlati" istenigazolása éppoly körkörös, mint az általa ostorozott 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." Csakhogy a morál gyakorlati logikája éppúgy megbicsaklik, mint az elméleti észé, igazolása pedig a legegyértelműbb *ab instantia* eljárás: ki mondta ugyanis, hogy az erkölcsi törvénynek be *kell* teljesednie, ha itt nem, hát legalább az örökkévalóságban? Vajon nem maga Kant állít-

is jótállhat Isten létéért.' Ily módon ismét életre keltette a deizmus tetemét, melyet előbb a tiszta ésszel megölt." (H. Thielicke, i. m. 331.)

[19] Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája.* Osiris, Budapest, 2003. 321.

[20] *A gyakorlati ész*…166.

ja (a IIIc-ben): „érvényes marad a feltételezés, hogy az ember sorsa és az isteni igazságosság közötti összhangra (ahogyan ez utóbbit elgondoljuk), éppoly kevéssé lehet számítani az eljövendő, mint a 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 és erkölcs Jóbra hamisan 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 leselkedő valóságos fenyegetettséget, szubverzív erőt, kötelességtől és felelősségvállalástól eltántorító kísértést jelent[21] (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 Jób-értelmezés korrekciója

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 exegéta megállapítja,[22] 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.

---

[21] Helmuth Thielicke: i. m. 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)."

[22] Vö. a Jób-irodalom néhány darabjával, pl. Bustya Dezső.: *Jób könyve a bölcsességirodalmi etika összefüggésében*. Stúdium Könyvkiadó, Kolozsvár, 1996; Jung, Carl Gustav: *Válasz Jób könyvére*. Akadémiai, Budapest, 1995; Muntág, Andor: *Jób könyve*. Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1982; Imre Lajos: *Gondolatok a Jób könyve olvasásakor.* In: Református Szemle 1960. 44–48.; Barth, Karl: *Hiob.* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1966; Fohrer, G.: *Das Buch HIOB*. Evangelische Verlanganstalt, Berlin, 1988; Hesse, F.: *Hiob.* Theologischer Verlag, Zürich, 1978; Horst, F.: *Hiob*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1968; Langenhorst, Georg: *Hiob, unsere Zeitgenosse: die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung.* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1994; Maag, V.: *Hiob.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982; Theobald, Gerd: *Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee*. Kaiser–Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1993; Westermann, C.: *Der Aufbau des Buches Hiob.* Calwer Verlag, Stuttgart, 1977; *Hiobs Schrei in die Gegenwart*. Hrsg. von Georg Langenhorst. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1995.

A szenvedés *miért*jére 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.[23] Ezt nevezhetjük a könyv „racionális szintjének".

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 decentrálása, áthelyezése a saját fájdalmának a bűvköréből, amire ő sem számított. Semmilyen direkt válasz ezt nem érhette 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 értelmed műve-e a tenger, mely megőszül? Hát a hónak 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 *pandan*ja 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 oktalan strucc nevetségesen csapkodó szárnyaival együtt!*

Amikor Istennek az ember iránti szeretet-vallomása elé áthatolhatatlan falat emel e szeretet címzettjének a szenvedése, mely süketté teszi őt a halk és szelíd hang meghallására, akkor Isten kerülőutat választ: a víziló testének acélos feszességéről és hajlatairól kezd beszélni, akárcsak 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 megfeledkezett a Mindenható? Hogy szerető arca *sátánivá* lett iránta, ahogyan azt Jób gondolja?[24] Annak a szeretetnek, melyben Isten a behemótot fürészti, Jób a tulajdonképpeni címzettje!

A kozmikus egzisztenciális szintről azonban át kell lépni *a személyes szint*re. Ezen a magaslaton Jób *más minőségű* istentapasztalatra tesz szert, mint amiben addig részesült. „Eddig csak – most pedig." Eddig csak füleinek hallásával hallott az Isten felől, most pedig szemével is látta őt. A héber tradícióban az Isten szemtől szembe való látásának a misztériuma szintén külön disszertációt igényelne. Egy bizonyos: Jób számára a szenvedés olyan lépcső volt (harmadik szint), vagy más képpel: 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.

[23] Jób 5,7.

[24] Sokan a forgószélből való beszédet az isteni hatalom fitogtatásának értelmezik, mellyel még inkább megrettenti, és elnémítja a szenvedőt, aki panaszkodni mert. Ez 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* kommentárjainak Jób 40-re vonatkozó részeit. Az isteni szeretet és gyönyörködés vonatkozását lásd Muntág Andor: i. m., különösen a 40,19-hez fűzött megjegyzéseit.

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 bőréért – 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 bizonnyal megtörténik, ha bekövetkezik az Isten epifániájának a csodája. Emlékezzünk, hogy Jób egészsége, gyermekei (pótolhatók-e az előbbiek?), vagyona és tisztessége visszanyerése előtt, nyomorúságának legmélyén jut el a kiengesztelő istenlátásra!

Nem, Jób nem az erkölcs 18. századi hőrosza.

■ **Kulcsszavak**

Isten szentsége, jósága, igazságossága, az értelem ítélőszéke, *das Böse*, *das Übel*, szentség, relativizálás, instrumentalizálás, moralizálás, doktrinális és autentikus teodicea, folyamatfilozófia, apologetika, spekulatív és morális istenérv, Jób, George Orwell.

■ **Irodalom**

Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája.* Cserépfalvi, Budapest, 1996.
Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája.* Franklin-Társulat, Budapest, 1913.
Kant, Immanuel: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások.* Gondolat, Budapest, 1980.
Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája.* Osiris, Budapest, 2003.
Blocher, Henri: *La mal et la croix. La pensée chrétienne aux prises avec le mal.* Sator, Méry-sur-Oise, 1990. 67–70.
Eickhoff, Jörg: *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung.* Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997. 45–59.
Geyer, Carl-Friedrich: *Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation.* Steiner, Stuttgart, 1992. 99–109.
Gollwitzer, Helmut: *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens.* Kaiser, München, 1970. 229–239.
Haag, Herbert – Elliger, Katharina und Winfried: *Vor dem Bösen ratlos?* Piper, München–Zürich, 1978. 184–185.
Haga, Tsutomu: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991. 62.
Häring, Hermann: *Das Problem des Bösen in der Theologie.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985. 137–140.
Hermanni, Friedrich: *Die letzte Entlastung: Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie.* Passagen, Wien, 1994. 132–143.
Kassirer, Ernst: *Kant élete és műve.* Osiris, Budapest, 2001.
Langerhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob –Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung.* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1994. 51–54.

Neuhaus, Gerd: *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*. Herder, Freiburg im Breisgau, 1993. 50–54.
Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem*. Kaiser, München, 1980. 42–63.

■ Kérdések

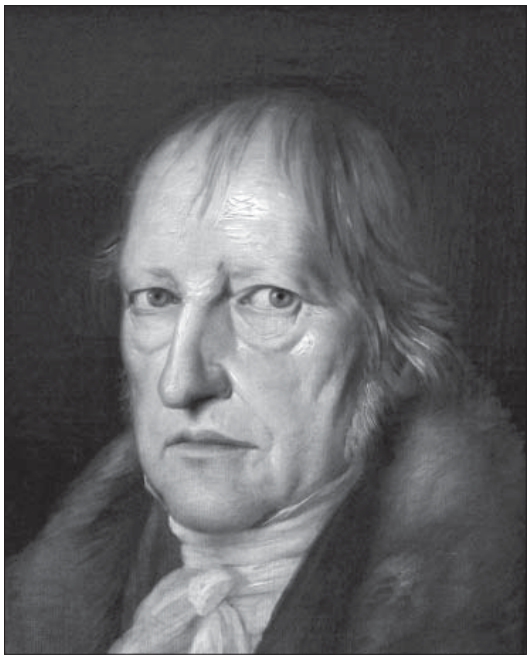
1. Kant kizárólag az értelem ítélőszéke előtt véli lefolytathatónak a teodicea-pert. Vajon így van-e? Peráthelyezés jogával élve javaslom: gondoljuk végig, milyen következményekkel járna, ha azt állítanánk, hogy az élet ítéletfóruma illetékesebb ebben az eljárásban.
2. Melyik az a három válasz-kísérlet a teodicea problémájára, amelyik közül legalább egyiket igazolnia kell Isten védőügyvédjének ahhoz, hogy megnyerje a pert és így felmenthető legyen a vádlott?
3. Mit jelent Kant szóhasználatában a *das Böse*, *das Übel* kifejezések valamint az *igazságtétel hiánya* (vagy annak aránytalansága)? Isten melyik három alaptulajdonságának mond ellent ez a háromféle rossz?
4. Mit jelent a rossz fenti formáinak a relativizálása?
5. Mit jelent mindezek instrumentalizálása?
6. Mit jelent a rossz e típusainak a moralizáló értelmezése?
7. Mit gondolsz Bertrand Russell narancsláda-metaforájáról?
8. Hogyan különbözteti meg filozófusunk a doktrinális illetve az autentikus teodiceát?
9. Hogyan értékeled Kant Jób-interpretációját miszerint a szenvedő nem erkölcsét építette a hitre, hanem hitét az erkölcsre?
10. „Nekem tehát le kell rontanom a tudást, hogy a hit számára szerezzek helyet…" Mennyiben értelmezhető *A tiszta ész kritikájá*nak előszavából idézett mondat negatív apologetikaként? Mit jelent az, hogy Kant elutasítja a racionális istenérvet ugyanakkor – pl. *Az ítélőerő kritikájá*ban – ennek helyére a morális istenérvet állítja?

■ Összegzés

Miután hitelesnek fogadjuk el Kantnak a spekulatív ész Isten dolgaiban való illetékességére mondott nemét (lényegében ezzel azonos az újreformátori „lentről 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? Vagy másképpen: Isten kiutasítását a racionalitás szalonjából ellensúlyozhatja-e az, ha a moralitás cselédlépcsőjén mégiscsak visszacsempésszük őt kényelmes polgárházunkba, hogy ott az erény és boldogság – ha nem előbb, hát az örökkévalóságban történő – egymásra találásának a kezese legyen?

■ Georg Wilhelm Friedrich Hegel

1770–1830



Jakob Schlesinger Hegel-portréja

Stuttgartban született, minden idők egyik legjelentősebb gondolkodója. Nagy hatást gyakorolt Kierkegaardra és Marxra, az egzisztencialistákra, a pragmatista és analitikus filozófusokra. Életében négy könyvet adott közre: *A szellem fenomenológiája* (1807), *A logika tudománya* (1812–1816), *A tudományok enciklopédiája* (1817, átdolgozott kiadása 1830) és *A jog filozófiájának alapvonalai* (1821). Gondolkodásának három korszakát *A szellem fenomenológiája* előtti, az azt követő, valamint *A logika tudománya* utáni évek jelzik. Hegel használja a Szentháromság, a megtestesülés stb. hagyományos keresztény fogalmakat; a kereszténység érdemének látja, hogy ráébredt: Isten Szellem, aki emberré vált.[1] „Álláspontunk a keresztény álláspont ... A keresztény vallásban tudatosul, hogy Isten kinyilatkoztatta magát."[2]

■ A felvilágosodás ateizmusának meghaladása ■ A történelem teodiceája ■ *Philosophie der Weltgeschichte* ■ A metafizikai ravaszság ■ Metafizikai nagypéntek

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 nemcsak 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.

[1] *Filozófiai kisenciklopédia*, Kossuth kiadó, Budapest, 1993. 331.

[2] Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, Atlantisz, Budapest, 2000. 342. (A továbbiakban: *Vallásfilozófiai előadások*.)

■ A felvilágosodás ateizmusának meghaladása

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, elkezdi eltávolítani őket egymástól, úgy hogy végül ismeretelméleti szkepticizmusában közöttük immár semmilyen lényegi kapcsolat megállapítását nem tartja lehetségesnek. Ezek után szükségképpen bekövetkezik 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 meghaladni",[3] másrészt pedig a Schleiermacher-féle és más hasonló elgondolás szubjektivizmusa 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."[4]

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."[5]

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 teodiceája

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 anyagokban és dolgokban megmutatkozik, miért ne nyilvánulhatna meg akkor a világtörténelemben? Ez a falat túl nagynak mutatkozik. De az isteni bölcsesség, tehát az értelem, egy és ugyanaz a nagy, mint a ki-

[3] Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás...* 319.

[4] *Vallásfilozófiai előadások*, 306. A kötet az 1821–1831 között megtartott előadások 1827-es szövegét közli.

[5] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1803/4). A Sparn-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."

> csi 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."[6]

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*, világszellem, 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 helyén[7] filozófusunk hangsúlyozottan megkülönbözteti Anaxagorász *nus* (értelem) fogalmát attól, amit ő jelentésként a *Verstand, Vernunft, Weltgeist* szinonimaként használt fogalmaihoz 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."[8]

Ennek az eszmének illetve Szellemnek az ember részéről a dolgok megragadásának/megértésének a mozzanata felel meg, mely mozzanatban éppen ez a Szellem mutatkozik meg és lé-

[6] *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, G.W. Hegel: *Werke*. 12. köt. 27. A Sparn-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 versühnt werden sollte. In der Tat liegt niergend eine größere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntnis als in der Weltgeschichte. Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis de 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."

[7] Uo. 25. Sparn: i. m. 75.

[8] Uo.

tesül: „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".[9] Az isteni és emberi Szellem ilyen különbségében is sikeres (?) eggyé ötvözése révén, Hegel határtalan ismeretelméleti optimizmusa Istenre is kiterjed. Az említett *Előadások*ban[10] azokkal vitázik, akiknek – úgymond – divatos tanításuk szerint Istent nem lehet megismerni. Ezzel szemben Hegel a Szentírásra hivatkozva emlékezteti e tábort: 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.[11] De lehetséges-e, hogy a Léleknek/Szellemnek ez az ismerete az ember birtokába kerüljön? Hegel mondatai azt sugallják, hogy nála az istenismeret önállósul és emancipálódik saját forrásaihoz képest, és hogy miután a kijelentés egyszer adott, az egyre gyarapodó értelem az abban nyert információmennyiséget immár szabadon kezeli és birtokolja.

> „A keresztény vallásban Isten kijelentette önmagát, és ez azt jelenti, hogy az emberre feladatul rótta az ő ismeretét. Ily módon Isten nem valamilyen zárt vagy titokzatos valóság (Verschlossenes, Geheimes) többé; ismeretének lehetőségével 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."[12]

Lutherre hivatkozik, és azt állítja, hogy amit a reformátor Lélekben és annak bizonyságtételében elkezdett, az ugyanaz, mint ami az egyre gyarapodó Szellem fogalmakban megragad, és így önmagát a jelenben felszabadítja és megvalósítja.[13] 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 absconditus*szal folyatatott tusakodásaira gondolunk, mely teljességgel elképzelhetetlen e kései utódnál.

■ *Philosophie der Weltgeschichte*

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

[9] *Phänomenologie des Geistes* (1807). A Sparn-féle szemelvény gyűjteményben: i. m. 64.
[10] Uo. 27. Sparn: i. m. 75.
[11] 1Kor 2,10.
[12] *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. 12. köt. 27. A Sparn-féle szemelvény gyűjteményben: i. m. 75.
[13] *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Vorrede* (1820). 7. köt. 25. Sparn: i. m. 84.

konkrét valóságát hordozó teljességben – visszatérjen önmagához."[14] Ezt az alapgondolatot fejti ki gondolkodónk a *Philosophie der Weltgeschichté*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 *egészet* csak a történelem végén, az önmaga tökéletes tudatára és szabadságára jutott *Weltgeist* valósága felől lehet és kell megérteni.[15]

A Szellem ily módon felfogott önmozgásának határozott *cél*ja 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, 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 végbemegy. 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."[16]

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

> „Az akaratnak, érdeknek 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 még

[14] Sparn: i. m. 68.

[15] 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 gnosztikus reminiszcenciákkal terhelt filozófiai *teogónia*ként értelmezhető. Eszerint Isten kibontakozásának az útja a sötét, értelem nélküli ősvalótól a világosságig, az értelmes személyesség 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 *alap*ot (*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 „emberi módon szenvedő Isten fogalma" öleli át.

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

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 valósítja meg önmagát."[17]

■ A metafizikai ravaszság

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."[18]

Mit állíthat még ezek után a filozófiai Eszme – melynek megnyilvánulása, mint láttuk, 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 Eszménék a tiszta fényében, ami nem egyszerűen sápadt eszmény, *eltűnik annak a látszata, mintha a világ egy bomlott, őrült eseménysor volna*. A filozófia azt akarja, hogy az isteni Eszme tartalmát és valóságát megragadja, és igazolja a megvetett valóságot. Mert az Értelem nem más, mint egyetértés az isteni művel."[19]

A Hegel választotta út, mint a keresztény hit és filozófia határmezsgyéje, nyilvánvalóan veszélyes. Az emberi észt 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.

---

[17] Uo. 40. illetve 80.

[18] Uo.

[19] *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. 12. köt. 52. A Sparn-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, törichtes 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.)

Hegel valósággal belemenetel a filozófia örök csapdájába, a teodicea-kérdés tulajdonképpeni *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 quót*; *vagy* továbbra is ragaszkodik az egész-látáshoz, és akkor mentehetetlenül az igazolás kényszerpályájára kerül. „Az egészet ismerem",[20] 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 keresztény 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 bírája 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 Isten nemcsak előre látta, hanem határozatával el is rendelte azt."[21] Mindazáltal a keresztény 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.

■ Metafizikai nagypéntek

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."[22] 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"[23] –, és egyáltalán a kettő egyensúlyának feladása éppen azt az isteni kijelentést teszi kérdésessé, 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.

---

[20] Sparn: 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 Weltdasein diese eine Natur expliziert. Dies muss, wie gesagt, das Ergebnis der Geschichte sein."

[21] Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. Ref. Főiskolai Könyvnyomda, Pápa, 1909. I. XVI. 9. (A továbbiakban: *Institutio*.)

[22] *Vallásfilozófiai előadások*, 290.

[23] Uo. 289.

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."[24]

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"[25] –, 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. 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.

■ **Kulcsszavak**

Vallásfilozófiai előadások, *Weltgeist*, előadás a történelem filozófiájáról, a Szellem valóságos létesülése, a világtörténelem célja.

■ **Irodalom**

Hegel, G. W. F.: *Történelem és társadalom.* Kriterion, Bukarest, 1972.
Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem.* Kaiser, München, 1980. 63–90.
Blocher, Henri: *La mal et la croix. La pensée chrétienne aux prises avec le mal.* Sator, Méry-sur-Oise, 1990. 95–99.
Eickhoff, Jörg: *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung.* Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997. 59–73.
Haag, Herbert – Elliger, Katharina und Winfried: *Vor dem Bösen ratlos?* Piper, München–Zürich, 1978. 192–196.
Haga, Tsutomu: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991. 81.
Neuhaus, Gerd: *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens.* Herder, Freiburg im Breisgau, 1993. 62, 78–84.
Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem.* Kaiser, München, 1980. 63–90.

■ **Kérdések:**

1. A *Vallásfilozófiai előadások*ból idézett gondolat értelmében milyen szélsőségekkel szemben fejti ki Hegel a maga filozofikus hitét?

[24] Nyíri Tamás: *A filozófiai gondolkodás…* 323.
[25] Vö. Kertész Imre: *Kaddis a meg nem született gyermekért.* Magvető, Budapest, 1990. 133: „H. minden vezérek és kancellárok filozófusa és főpincére…"

2. Mit jelent a *Welgeist* a történelemben, mint a romantika paradigmája, szemben a reformáció ill. a felvilágosodás modelljével vagy a Schleiermacher-féle vallásértelmezéssel?
3. A fizikai világ *nous* törvénye és a morális világ szabadsága összekapcsolódik a *Weltgeist*ban. Mennyiben hasonlít ez a Biblia Istenéhez?
4. Miért óv Hegel az Isten megismerhetetlenségét hangoztató nézetektől?
5. Mit jelent „a Szellem valóságos létesülése" gondolat a *Philosophie der Weltgeschichte*ben?
6. A világ végcélja (*Endzweck*), hogy a Szellem eljusson saját szabadságának a teljes tudatára – Hegel szerint. Hogy viszonyul ez a gondolat a bibliai eszkatológiához, illetve a világ mint *theatrum gloriae Dei* kálvini gondolathoz?
7. Hogyan viszonyul Hegel tétele, miszerint „az Ész uralja a világot" a bibliai gondviseléshithez? Hegel szerint a Szellem természetét és működését szem előtt tartva „eltűnik annak a látszata, mintha a világ egy bomlott, őrült eseménysor volna." Vesd össze ezt a gondolatot Kálvin Isten szuverenitását fejtegető mondataival, pl. az *Institutio* I. XVI.9 szemléletével!
8. Olvassátok el Kertész Imre: *Kaddis a meg nem született gyermekért* c. művét! Hogyan szólal meg ebben a műben a hegeliánus történelemszemlélet bírálata? („H. minden vezérek és kancellárok filozófusa és főpincére.")
9. Mit jelent Hegel értelmezésében a „Szellem ravaszsága"? „Az eszme az ittlét és a múlandóság zsoldját nem a sajátjából, hanem az egyének szenvedélyéből fizeti…" Hasonlítsd össze Kitamori és Moltmann teológiájában Isten szenvedésének a gondolatát ezzel a hegeli tétellel!
10. Mit jelent a történelmi nagypénteknek a metafizikai nagypéntekben való feloldása a filozófus szemléletében?

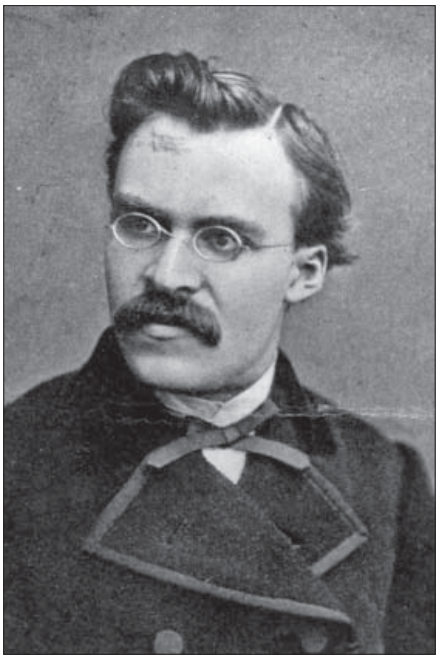
■ Összegzés

Az ismeret dialektikája Hegelnél a szeretet dialektikájának a korrekciójára szorul. Ezért írhatja joggal Nyíri Tamás: „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."

■ Friedrich Wilhelm Nietzsche

1844–1900

Lelkészcsaládban született a poroszországi Röckenben, klasszika-filológiát tanult, huszonöt évesen már a bázeli egyetem professzora. Az 1870–71-es porosz-francia háborúban egészségügyi katonaként szolgált, közelről láthatta az emberi gyűlölet pusztítását. Ellentmondásos barátság fűzte az apjával egyidős Richard Wagnerhez. Ifjúkori műve *A tragédia születése* rendhagyó értékelése a görög szellemnek. *A korszerűtlen elmélkedések* (1874) után valamennyi könyve aforizmagyűjtemény; sokkal inkább „látomásos értekezés" jellemzi ezeket a szövegeket, semmint az addig megszokott filozófiai nyelvhasználat. Tíz év professzori gyakorlat után felmondja állását, Svájcban és Itáliában szerény körülmények között él, sokat utazik. Ekkor írja az *Emberi – nagyon is emberi*, *Hajnalpír*, *A vidám tudomány*, *Imígyen szóla Zarathustra*, *Ecce homo*, *Antikrisztus* c. könyveit. A keresztfát a földön valaha nőtt fák közül a leggonoszabbnak tekintette. 1889-ben Torinóban összeomlik, elborult elmével él még egy bő évtizedet.[1]



Nietzsche 1890 körül

■ Ateista teodicea ■ A világszerkezet a David Friedrich Strauss-szal folytatott vitában ■ Az ember, mint meghatározott állatfaj ■ Igazság és megismerés ■ Morál és értékek ■ Cél és értelem ■ Isten halott ■ Antikrisztus" ■ Az „erős nihilista" ■ Az örök visszatérés ■ Az Übermensch ■ Teológiatörténeti hatás: Bonhoeffer ■ A posztmodern atyja ■ Az összeomlás

Ugyan mi indokolhatja, hogy rövid teodicea-történet keretében Nietzschével is mint e történet egyik kiemelt állomásával foglalkozzunk? Hát nem éppen ő volt az, aki az „Isten halála" címszó alatt elhíresült szellemtörténeti folyamatot nem csupán diagnosztizálta, de a maga módján igen erőteljesen generálta is? Nem ő az, aki húsz éves korától kezdődően nemcsak, hogy eltávolodott papi családjának hitétől és tradíciójától, de úgy fordult szembe mindazzal, amit e kegyes protestáns keresztény háttér jelentett, hogy acélkemény ateizmusához kétség sem fért többé? Ha egyszer a teodicea nem más, mint Isten és a rossz szinopszisának heroikus kísérlete és kísértése, akkor nem teljességgel okafogyott-e ez a próbálkozás akkor, amikor e két főszе-

[1] *Filozófiai kisenciklopédia*, Kossuth kiadó, Budapest, 1993. 245

replő egyike – Isten – radikálisan hiányzik? Ha Isten halott, vele az Isten perének nagy színjátéka után is végképp legördült a függöny, hisz hogyan lehet egyáltalán törvénykezni egy hulla fölött anélkül, hogy a bíróra valamiféle nekrofil perverzió gyanújának árnyéka ne vetülne? Világos: ha nincs Isten, nincs többé teodicea-kérdés.

■ Ateista teodicea

A probléma azonban jóval bonyolultabb. Egyrészt, mert az Istennel és metafizikával kapcsolatos, az emberiségre pár évezrede – álomból és valóságból, történelemből és mítoszokból, emberi szomjú vágyakból és az isteni gazdagság magát kijelentő túlcsordulásaiból – folyamatosan *rászövődő* ruhából nem lehet csak úgy kilépni, mint kígyó a bőréből. Vagy ha mégis – mesterségesen –, úgy az újdonsült régi-új kígyó testében továbbra is szükségképpen ugyanazokat az arányokat őrzi, melyeket már a levetett bőr is hordozott. Túl a példabeszéden: ha bizonyos eszes lények egy adott pontig a világot Istenből és Istenben levő, egyszersmind Istenre néző entitásként gondolták el, akkor az ezzel homlokegyenest ellenkező elképzelés csak azt állíthatja, hogy a világ nem Istenből, nem Istenben és nem Istenre néző entitás, még akkor is, ha a tagadott Istent egyszerűen semminek vagy éppen semmisnek nevezik; az isteneszmét – sajátosan pedig azokat az értékeket, melyik erre az eszmére épültek – egyszerűen lehetetlen kihúzni a képletből. Vagy ha kihúzzuk, mi marad utánuk? Megtehetjük-e egy irdatlan vörös golyóstollal ezt a vonást, mielőtt tudnánk, hogy képesek vagyunk-e, képesek lehetünk-e egyáltalán helyükbe bármit is állítani? Van-e olyan kéz, mely ne remegne egy ilyen vonás előtt?

„Isten halott és mi öltük meg őt." Ám tette a gyilkost hozzáméri áldozata arányaihoz. A gyilkosban tovább él az áldozat: a megölt Isten; ergo, a kipipálandónak vélt teodicea-kérdés is.

Másrészt: Nietzsche olyan lobogó gyűlölet-szenvedéllyel veti magát áldozatára, a kereszténységre és annak Istenére, hogy az már-már valamilyen visszafojtott szerelem gyanúját ébresztheti bennünk.[2] Persze, ezzel a gyanúval is óvatosan kell bánnunk. Igaz ugyan, hogy néha,

[2] F. Nietzsche: *A hatalom akarása*. Cartaphilus, Budapest, 2002. 252. töredék (t.) 119. (a továbbiakban: *A hatalom akarása*): A kereszténységnek sohasem bocsáthatjuk meg, hogy tönkretett olyan embereket, mint Pascal. Szakadatlanul harcolnunk kell a kereszténységben épp az ellen, hogy mindenkor igyekszik megtörni a legerősebb és legnemesebb lelkeket. Addig soha nem lehet béke, egyetlen pillanatra sem, amíg egyszer s mindenkorra el nem pusztítjuk azt az embereszményt, amelyet a kereszténység talált ki. Nem tartozik ránk a keresztény mese, fogalom-szövögetés és teológia egész abszurd maradéka; akár ezerszer abszurdabb is lehetne, és mi még az ujjunkat sem emelnénk föl vele szemben. De azzal az eszménnyel szemben igenis harcolunk, amely beteges szépségével és nőies csáberejével, titkos rágalmazó bőbeszédűségével minden megfáradt lélekbe igyekszik belebeszélni a gyávaságot és a hiúságot – és a legerősebbeknek is vannak fáradt, gyönge pillanataik – , mintha mindaz, ami ebben az állapotban a leghasznosabbnak és a legkívánatosabbnak tűnne: bizalom, megbocsátás, igénytelenség, türelem, felebaráti szeretet, megadás, Isten iránti odaadás, az egész Énről való töredelmes lemondás egy fajtája – valóban, önmagában is a lehető leghasznosabb és legkívánatosabb volna; mintha e nyamvadt, vacak, csenevész lelkületű erényes átlaglény, ez a csordabirka ember nem csupán előjoggal rendelkezne az erősebb, gonoszabb, kívánatosabb, dacosabb, pazarlóbb és ezért szászszorosan veszélyeztetettebb emberfajtával szemben, hanem egyáltalán ő volna az ember eszménye, célja, mértéke és legkívánatosabb értéke.
(…) Miért harcolunk a kereszténység ellen? Mert meg akarja törni az erőseket, el akarja venni bátorságukat, kihasználná gyöngébb pillanataikat és fáradtságukat, büszke biztonságukat nyughatatlansággá és lelki ínséggé változtatná, mert képes az előkelő ösztönöket megmérgezni és megbetegíteni; mígnem ere-

gyenge pillanataiban, a Názáreti személye, „az a veszélyes 'vidéki ártatlan'",[3] rokonszenvet ébreszt benne, de ez semmivel sem csökkenti a Krisztus-hit elleni tombolását; zsigereiben érzi, hogy Antikrisztussá kell válnia annak, aki arra szánja el magát, hogy kitépje e földgolyóból minden valaha nőtt fák legrosszabbikát, a keresztfát.[4] Aki pedig ezzel a fával ilyen reménytelen Jabbók-révi tusára kel, arról sok minden állítható, de az bizonnyal nem, hogy közömbös volna számára ez a fa.

Harmadszor pedig, aki a kreatúra nyögését ilyen abszolút hallással hallja és aki mindeközben úgy akar csupa nagybetűs IGEN-t mondani a létezés egészére, hogy tudva tudja: az elfogadásnak ezt a szavát vagy a szenvedést is magába ölelő Egészre mondja ki, vagy semmire, az minden megszólalásában valamilyen *igazolást* hajszol. A kérdés az, hogy kinek is vagy minek is az igazolását? És milyen perben, milyen törvényszék előtt?

Az Egész elfogadhatósága vagy el nem fogadhatósága feltételrendszerének a Leibnizénél jottányival sem kevésbé szenvedélyes kutatása Nietzschénél hamisítatlan teodicea-művelési ösztönökről tanúskodik.

Miközben mindenfajta ismeret perspektivikusságáról, viszonylagosságáról, eredendő látszat-jellegéről értekezik, ideértve még a legtudományosabb, matematikai ismereteket is, és miközben az így szemlélő szem számára *a világ* megfoghatatlan délibáb-játék csupán, megfosztatva a metafizikai világszemléletben még adott realitásától, eközben gondolkodónk pillanatig sem riad vissza annak a kinyilatkoztatásától, hogy mi is *valójában*, *an sich*, a világ. Ha Ádám nevet adhat valamennyi vadnak és égi madárnak, hisz szeme előtt formázza őket az Úr keze, így tehát tisztában van eredetükkel, tehát megnevezheti, elhelyezheti és uralhatja őket mint az Egész élő részecskéit, addig Nietzsche, önjelölt teremtőként, egyenesen ennek az Egésznek kíván nevet adni.

> „Hát kívánjátok-e, hogy nevet adjak e világnak? Megoldást valamennyi rejtélyére? Reátok is egy fénysugarat, ti rejtőzködve élők, erősek, rettenthetetlenek, az éjfél gyermekei? Ez a világ a hatalom akarása – semmi egyéb! És ti magatok is e hatalom akarása vagytok – és semmi egyéb!"[5]

Schopenhauer radikális pesszimizmusában ez a világot önmagából kibontakoztató akarat még teljességgel vak, céltalan, burjánzó őserő; egyetlen módunk a túlélésre, ha ezt a félelmetes és kiszámíthatatlan kancát az aszketikus morál kantárszára alá szorítjuk. Nietzschénél ugyanez az akarat egyáltalán nem nélkülözi a célirányosságot: önmagát akarja ez a hatalom, a maga növekedését, az önmagát folyamatosan reprodukáló kéjt. Morál pedig, amelynek kantárszárába fogható volna e hatalom – a jó és rossz megállapítását lehetővé tevő bárminemű mérték híján – : nem létezik. Dobjuk csak föl magunkat a bestia hátára! Igaz ugyan, hogy életveszélyes, de hát mi más volna a létezés, mint folyamatos, eksztatikus, halált-kísértő tánc?

---

jük, hatalom-akarásuk a visszájára fordul, és önmaga ellenére hat – mígnem az erősek elpusztulnak az önmegvetés és önsanyargatás tombolásában: mégpedig olyan látványosan pusztulnak el, amely pusztulás leghíresebb példáját maga Pascal mutatta.

[3] *A hatalom akarása*. 383. t. 170.

[4] F. Nietzsche: *Im-ígyen szóla Zarathustra.* Szukits, Szeged, 1997. (a továbbiakban: *Zarathustra*), 203: „...azon a földön, ahol a fák legrosszabbja nőtt vala: a keresztfa – nincs mit szentnek magasztalni!"

[5] *A hatalom akarása*. 1067. t. 440.

■ A világszerkezet a David Friedrich Strauss-szal folytatott vitában

Vagy más képpel: a világ kegyetlen acélszerkezet és a kimúlt Isten hajdan hitt tulajdonságait rávetíteni erre a szerkezetre a minimális intellektuális tisztességnek is fittyet hányó puhány filiszter mentalitásra vall. A *Korszerűtlen elmélkedések*ben (1874) szerzőnk éppen azt a David Friedrich Strausst támadja nagy vehemenciával, aki tíz évvel korábban a *Jézus élete* című, klasszikus-racionalista művével nagyban hozzájárult ifjúkori – kétségtelenül őszinte[6] – hitének összeroppanásához.[7]

Strauss négy kérdésre kíván felelni.[8] Először: *Keresztények vagyunk-e még egyáltalán?* – Nem, nem vagyunk azok – hangzik a sommás válasz. Továbbá: *Van-e még vallásunk?* Igen és nem, felel Strauss, amennyiben már nem hiszünk semmiféle tételes vallási tanításban, de az univerzumra mélységes áhítattal és vallásos tisztelettel tekintünk. Magyarán: a Strauss-i szemléletmódban a „Dicsértessék a Jézus Krisztus" korszakot szép csendben a „Dicsértessék az univerzum" hajnalpírja váltja fel, és ő, Strauss, éppen ennek az új kornak a küldetéses prófétájaként értelmezi magát. Harmadszor: *Hogyan fogjuk fel hát a világot?* Úgy, hogy az univerzum, „bár egy vasból készült, fogaskerekekből álló, súlyos kalapácsokkal és döngölőkkel felszerelt gépezet, de benne nem csak könyörtelen fogaskerekek forognak, hanem kenőolaj is csordogál."[9] Végül: *Milyen legyen az életvezetésünk?* Strauss válasza szerint természetesen erkölcsös, jóságos, tele azzal a vallásos áhítattal, amellyel a világot szemléljük.

Nietzsche maró gúnnyal bírálja Strauss logikátlanságát és következetlenségét. Egykori mestere úgy tesz, mondja, mint aki nincs tudatában annak, hogy e kérdések között a legszigorúbb összefüggések állnak fenn; hogy ugyanis világfelfogásunk szervesen kötődik ahhoz, hogy van-e vallásunk, és hogy az milyen; az életvezetésünk – morálunk – meg épp ily szorosan kötődik világ-értelmezésünkhöz, az utóbbi három egymásba kapcsolódó kérdés mindenikének a láncszeme pedig az első kampóján függ, tudniillik, hogy keresztények vagyunk-e még egyáltalán?

Nietzsche szerint Strauss nem megy végig következetesen a világ „varázstalanításának" az útján; szerinte ha egyszer Isten nélkül szemléljük a világot, úgy ettől a szemlélettől – ha egyáltalán következetesek vagyunk – egyenes út vezet az egyetlen lehetséges, darwini ihletésű „etikáig": a *bellum omnium contra omnes* szükségszerű legitimációjáig. Strauss, vele ellentétben,

---

[6] Az ifjúkori barát, Paul Deussen vallomása az 1861 húsvétján történt konfirmációról (Nietzsche ekkor tizenhat és fél éves), in: Hans Küng: *Dieu existe-t-il?* Seuil, Paris, 1981. (a továbbiakban: *Dieu...*)409.: „Amikor a konfirmálók kettesével az oltárhoz közeledtek, hogy ott térden állva vegyék az áldást, Nietzsche és én együtt haladtunk, hisz igen szoros barátságban voltunk. Nagyon jól emlékszem erre a világból kiemelő, szentséges légkörre, amely körülvett minket a konfirmációt megelőző és az azt követő hetekben. Gondolkodás nélkül készek voltunk arra, hogy életünket is odaadjuk, csakhogy a Krisztust megnyerjük, miközben minden gondolatunk, érzésünk és cselekvésünk valamilyen természetfeletti derű fényében úszott. Mindez persze mesterségesen öntözött, apró csemete volt csupán, nem lehetett hát hosszú életű…"

[7] Strauss a mű megjelenésével egyidejűleg éli utolsó heteit. Nietzsche megjegyzése: „Remélem, hogy nem nehezítettem meg az élete végét, és úgy halt meg, hogy nem tudott rólam semmit. – Kissé bánt a dolog." In. R. Safranski: *Nietzsche. Szellemi életrajz*. Európa, Budapest, 2002. 339.

[8] Vö. H. Küng: *Dieu...* 406.

[9] F. Nietzsche: *Korszerűtlen elmélkedések*, Atlantisz, 2004. 37. (A továbbiakban: *Korszerűtlen elmélkedések*.)

nem elég bátor ahhoz, hogy megtegye ezt a lépést; megmarad a világ romantikus szemléleténél, értelmezésével szándékosan enyhítve annak abszurd, pusztító karakterét. Mert

> „ejnye – úgymond –, mi is annak az olajnak a neve, amelyet a gépezet kalapácsai és döngölői közé csurgatunk? És vajon mennyiben vigasztalná a munkást, ha elkapja a gép, de ő közben tudja, hogy az ő tagjaira is kerül az olajból?"[10]

Nietzsche kompromisszum-mentes gondolkodása számára elfogadhatatlan, hogy Strauss a nemes lelkű hallgatói előtt nem hagy fel a világszerkezet olajozásával.

> „Ugyanis nem meri nekik becsületesen megmondani: megszabadítottalak benneteket egy segítő és könyörületes Istentől, az 'univerzum' csak merev fogaskerék-szerkezet, vigyázzatok, nehogy szétmorzsoljanak a kerekei! Ezt nem meri kimondani, ezért szüksége van itt egy kis boszorkányságra: beveti a metafizikai varázspálcát. A filiszternek pedig kedvesebb a straussi metafizika, mint a keresztényi, és rokonszenvesebb egy tévelygő Isten képzete, mint egy csodatevőé. Hiszen ő maga, a filiszter is szokott tévedni, de csodát még nem tett soha."[11]

Az ilyen megjegyzésekből jól látható, hogy Nietzsche számára még – horribile dictu! – a keresztény paradoxonok is tiszteletre méltóbbak a maguk kérlelhetetlen radikalizmusukkal, mint a világnak valamilyen langymeleg, de teljességgel megalapozatlan vallásos percepciója. Számára érthetetlen, sőt egyenesen bőszítő, hogy az elkötelezett ateizmus talaján állva ugyan honnan veszi Strauss azt a bizalmat, amellyel a gazdátlanul maradt világra tekint:

> „Egyetlen pillanatra se feledd – tanítja e javíthatatlan optimista –, hogy te és mindaz, amit magadban és magad körül észlelsz, nem valami minden összefüggést nélkülöző töredék, nem véletlenszerűségek és atomok vad káosza, hanem minden az egyetlen ősforrásból ered örök törvények szerint: minden élet, minden ésszerűség és jóság – ez a vallás foglalata. Csakhogy – replikázik Nietzsche – egyszersmind ebből az‚egyetlen ősforrásból' fakad minden pusztulás, minden esztelenség, minden rossz is, és ennek a forrásnak a neve Straussnál: univerzum. De hogyan lehet egy ilyen ellentmondásos és saját megsemmisülését is magában hordozó Valami vallásos tisztelet tárgya, és hogy szabad‚Istennek' nevezni? (…) Minden további nélkül feltételezi, hogy mindaz, ami megtörtént, a *legmagasabb* fokú intellektuális értékkel bír, tehát abszolút ész- és célszerűen elrendezett, továbbá feltételezi, hogy a megtörténtek magának az örök Jóságnak a megnyilvánulásait hordozzák magukon. Tehát egy teljes és kimerítő kozmodiceára van szüksége, de ezzel hátrányba is kerül azzal szemben, akinek csak teodiceára van gondja, és például megteheti, hogy az ember egész életét büntetőeljárásként vagy megtisztulási folyamatként értelmezi.„[12]

Strauss, miközben ő maga és az univerzum viszonyának természetét kutatja, révetegen kérdezi, akárha akáclevél tépegetés közben: *Szeret – nem szeret – szeret?* Majd rövid úton eldönti: igen, szeret, és ez a szeretet kölcsönös! Hiába, sóhajt szkeptikusunk, aki egyszer bele betegedett a hegelezésbe és a schleiermacherezésbe, az sohase gyógyul ki belőle teljesen.

> „Ha a világ olyasmi – mondja Strauss –, ami jobb volna, ha nem is volna, ej, akkor a filozófus gondolkodása is, maga is a világ egyik darabja lévén, olyan gondolkodás, ami jobb volna, ha nem volna. A pesszimista filozófus nem veszi észre, hogy mindenekelőtt a saját, világot rossznak nyilvánító gondolkodását nyilvánítja rossznak. Ha azonban az a gondolkodásmód, amely a világot rossznak nyilvánítja, rossz gondolkodásmód, akkor a világ nagyon is jó. Le-

[10] *Korszerűtlen elmélkedések*, 37.
[11] Uo. 48.
[12] Uo. 45–46.

> het, hogy az optimizmus rendszerint a könnyebb utat választja, és lehet, hogy ezzel szemben Schopenhauer felismerései, annak bizonyítása, hogy a fájdalom és a rossz milyen óriási szerepet játszik a világban, teljességgel helyénvalóak. Ugyanakkor minden igazi filozófia szükségszerűen optimista, mert különben saját maga vonná kétségbe jogát a létezéshez."

Nietzsche számára viszont kora könnyű optimizmusa szappanbuborék csupán: egy pillanat alatt szétpattan a szenvedés szikláján.

> „Ezeken a helyeken érti meg az ember Schopenhauer ünnepélyes nyilatkozatát, hogy neki az optimizmus – ahol az nem olyanok gondolattalan fecsegése, akiknek alacsony homloka kizárólag szavakat rejteget – nem egyszerűen abszurd, hanem *valósággal aljas gondolkodásmód*, keserű gúny az emberiség névtelen szenvedésein."[13]

Tudomásul kell venni: a világszerkezetben csöppnyi olaj sincsen és „az általunk ismert világból a humánus Isten nem mutatható ki."[14]

■ Az ember, mint meghatározott állatfaj

Bő két századdal korábban Pascal univerzuma – végtelen tereinek hátborzongató, örök hallgatásával, szenvtelen vastörvényeivel – szintén képes egyetlen pillanat alatt szétmorzsolni az embert, aki azonban ennek ellenére mint gondolkodó nádszál – éppen reflexiója révén – mérhetetlenül fölötte áll e vak, öntudatlan gépezetnek. Az emberi szellem noha e világ színpadának szereplője, a maga ontológiai minőségében mégis egészen más, mint e színteret alkotó bármely matéria: Istenhez kötöttségében a világgal szemben öntörvényű pólus, teljességgel önálló entitás. Nincs ez így a Darwint sokszor bíráló,[15] mégis rendszerébe vulgárdarwinista elveket szövő Nietzschénél, majd nyomában a redukcionista gondolkodók seregénél, akik szerint az ember biokémiai folyamatok egymásba ható örvénylése – és semmi egyéb.[16] Míg a teremtéstörténet az embert a maga kettős-egy állapotában mutatja fel, aki nem félig anyag és félig szellem, hanem teljességgel por *és* teljességgel az isteni lehelet hordozó edénye egyszerre, addig filozófusunk antropológiájának alaptétele szerint az ember teljességgel por – még akkor is, ha ennek a pornak egy furcsa, különös, áramló,[17] hol földszürke, hol meg szikrázóan csillogó formája; teljességgel egylényegű, *homousziosz* azzal a világgal, amelyből vétetett, hisz mindkettő végső soron egy és ugyanazon immanens ontológiai lényeg káprázatos epifániája: ez a világ a hatalom akarása – semmi egyéb! És ti magatok is e hatalom akarása vagytok – és semmi egyéb! Az embert, akit gondolkodónak kizárólag a maga természeti kibomlásában és állapotában kíván szemlélni, semmiféle lényeges, ontológiai szakadék nem választja el sem az ásványok, sem az állatok világától. Ezért „az ember nem haladás az állathoz képest".[18] Nietzsche gyökerestől tép ki minden korábbi, metafizikai talajon sarjadt palántát, minden olyan képzetet, mely évez-

[13] *Korszerűtlen elmélkedések*. 40–41.

[14] *A hatalom akarása*. 1036. t. 427.

[15] Uo. 647. t. 279.: *A darwinizmus ellen.* – A „külső körülmények" befolyása Darwinnál esztelenül túl van becsülve; az életfolyamat lényege éppen a hatalmas erővel alakító, belülről formálódó erőszak, amely a „külső körülményeket" kihasználja, kizsákmányolja. Uo. 685. t. 295.: Darwin iskolája mindenben tévedett.

[16] A redukcionista szemlélet tipikus definíciója: az élet ez és ez – „semmi egyéb!" (V. E. Frankl)

[17] Nietzsche kozmológiája és az életjelenség-szemlélete furcsamód eléggé buddhista tendenciákat mutat, miközben teljesen ellentétes annak élettagadó világszemléletével.

[18] *A hatalom akarása*. 90. t. 49.

redeken keresztül tájékozódási pontként szolgált az ember ön- és világértelmezéséért folytatott hol sikeres, hol kudarcokkal teli harcában.

> „Nem létezik sem 'szellem', sem ész, sem gondolkodás, sem tudat, sem lélek, sem akarat, sem igazság: mindez hasznavehetetlen fikció csupán. Nem 'szubjektumról és objektumról' van szó, hanem *egy meghatározott állatfajról*, amely csak bizonyos viszonylagos helyesség, elsősorban észleléseinek szabályszerűsége (amennyiben a tapasztalatot kamatoztatni tudja) révén tenyészik…"[19]

Ebben az antropológiai perspektívában valóban szabad út nyílik az előtt az embereszmény előtt, mely eltökélten hiszi, hogy önmagát mint a hatalomra törő akarat személyes formáját kell tételeznie; és mert maga a személytelen hatalomakarás túl van a jó és rossz morális kategóriáin, így a személyes-társadalmi élet síkján sem jöhetnek számításba ilyen megfontolások, vagy ha mégis jelentkeznek, azok csak a régi beidegződések árnyképei, amikor egy metafizikai rend keretében még úgy gondolták, hogy *oka* van az embernek arra, hogy ne kizárólag önmagát akarja, és a saját növekvő hatalma felett érzett boldogságát.[20] Ez az előítélet azonban a múlté: azok maradnak hűségesek saját lényegükhöz, akiknek sikerül levetkőzniük régi aggályaikat, akik önmaguk törvényeivé, tetteik első és utolsó indokaivá lesznek. A rousseaui „vissza a természethez!" társadalmi kényszereket levetkőző romantikája a kanti kategorikus imperatívusz autonómiájának amorálisan értelmezett maradványaival keverve, továbbá a freudi gyógyító ösztönkiélés magasztalásának jelentkezése, mindez pedig a nietzschei önmagát igazoló erő víziójának táptalajába ültetve: íme a szellemi boszorkánykonyha, mely olyan veszélyes elgondolásokhoz vezetett, hogy a 20. század kataklizmái után lehetetlen megfeledkezni ezek történelmi sugárfertőzéséről.[21] A *szőke bestia* híres-hírhedt sorai tanúskodnak erről legvészterhesebben.

> „…ugyanezek az emberek, akiket *inter pares* olyan szigorúan kötelez erkölcsiség, tisztelet, szokás és hála, sőt a kölcsönös megfigyelés és a féltékenység, akik olyan találékonyak önuralom, finomság, hűség, büszkeség és barátság dolgában egymás iránt – ezek az emberek kifelé, ahol az idegenség, az idegen világ elkezdődik, nem sokkal jobbak a szabadjára engedett vadállatnál. Ott élvezik csak igazán a szabadságot, minden társadalmi kényszert levetkőzve, ebben a vadonban megszabadulnak a feszültségtől, amely a békén alapuló közösségi élet beidegződése csupán, és *visszalépnek* a ragadozó lelkiismeret ártatlanságába, mint győzelemittas szörnyetegek, akik talán gyilkosságok, gyújtogatás, mindennemű erőszakoskodás, kínzások sorozatának elkövetése után térnek meg a legtökéletesebb lelki egyensúllyal, mintha csak amolyan diákos csínyt követtek volna el, abban a mélységes meggyőződésben, hogy a költőnek most legalább még sokáig lesz mit megénekelnie a dicsőségükre. Mindezen előkelő fajok őse a ragadozó vadállat, a pompás, zsákmányra és győzelemre éhes *szőke bestia*, amelyet senkivel sem téveszthetünk össze; a vadnak időről időre vissza kell térnie a vadonba, ki kell élnie ösztöneit, ezt az igényt; ezt az igényt, ezt a szükségletet tekintve hasonlít egymásra a római, arab, germán, japán nemesség, a homéroszi hősök és a skandináv vikingek."[22]

---

[19] *A hatalom akarása*. 480. t. 217. (Kiemelés tőlem – V. S. B.)

[20] Vö. F. Nietzsche: *Anticristul,* ed. Antet, Filipeștii de Târg, é.n. (a továbbiakban: *Antikrisztus*) 2. t.

[21] Nietzsche és a fasizmus viszonyáról (egyebek mellett) lásd az alapvető és kitűnő magyar Nietzsche-monográfiát. Kiss Endre: *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája. Életreform és kriticizmus között*. Gondolat, Budapest, 2005. 370–380.

[22] F. Nietzsche: *Adalék a morál genealógiájához*. Holnap kiadó, Budapest, 1996. (a továbbiakban: *Adalék…*) 39.

Ha a saját „ősi lényeg" vidékeire tett kiruccanások után ezentúl valakinek lelkifurdalása adódna, az csak „annak jele, hogy a jellem nem nőtt fel a tetthez".[23] Noha egyszer így kiált fel, „mennyire megváltó Dosztojevszkij!",[24] világos, hogy Nietzsche semmit sem tanult a nagy orosztól; mintha Raszkolnyikov valaha is felnőhetne – az *Übermensch* értelmében – saját gyilkos tettéhez, mintha az öntörvényűséget a végletekig feszítve egyszerűen túl tehetné magát azon! Kétségtelen, hogy gondolkodásában Nietzsche a villódzó végletek embere. Teljes meggyőződéssel állítja egyrészt, hogy a „szellem" is csupán az anyagcsere egyik fajtája,[25] azonban sokkal összetettebb gondolkodó ő annál, hogy megmaradjon valamilyen lapos vulgár-naturalista emberszemléletnél. Az ember természeti jellegén belül olyan lélegzetelállító különlegesség jelentkezik, ami kérdésessé tehetné azt a hitet, miszerint e sajátosság kizárólag természeti alapokon értelmezhető.

> „Az ember apránként fanatikus állattá nőtte ki magát, amelynek minden egyéb állatnál jobban ki kell elégítenie időnként egy létfeltételt: időről-időre hinnie *kell*, hogy tudja, *miért* létezik, fajtája nem tenyészhet zavartalanul az életbe vetett periodikus bizalom nélkül."[26]

Olyan fogalmakkal szembesül tehát az ember, mint egyetlen más létező sem a mindenségben: ismételten be kell lépnie abba a térbe, melyet korábban olyan szavak generáltak, mint *igazság és megismerés*, ennek nyomán pedig *morál és értékek* valamint *cél és értelem*.

■ Igazság és megismerés

Nietzsche hitét azonban nem ingatja meg a sajátosan emberi: ez számára jószerével nem is létezik. Maga a megismerés is egy rafinált, önfenntartásra irányuló mechanizmus, melynek készítetésére az ember – mivel az önfenntartáshoz tájékozódásra[27] és a világ megbízhatóságának a képzetére van szüksége – bizonyos jelekről, mondatokról, képletekről önhatalmúlag deklarálja, hogy ezek hűen tükrözik a magával-világot. Csakhogy ilyen világ Nietzsche számára egyáltalán nem létezik, éppen ezért csak „az szükségszerű, hogy valamit igaznak kell tartani – s nem az a szükségszerű, hogy valami igaz legyen".[28] Ily módon „*az igazság egyfajta tévedés*, amely nélkül nem élhet bizonyos meghatározott élőlényfajta. Végső soron az élet számára való értéke a döntő."[29] A megismerés nem gondolható el többé valamiféle szabad szellem szuverén tevékenységeként. „A megismerés a hatalom eszközeként dolgozik. Így tehát kézenfekvő, hogy a megismerés a hatalom növekedésével egyenes arányban növekszik."[30] Az igazságnak gondolt ítéletek csupán hasznos becslések, és „mivel folyton elfelejtjük, hogy a becslés mindig csak perspektivikus,

---

[23] *A hatalom akarása*. 234 t. 111.
[24] Uo. 350. t. 821.
[25] Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo. Hogyan lesz az ember azzá, ami*. Göncöl, Budapest, 2003. (a továbbiakban: *Ecce homo*) 35.
[26] Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Holnap, Budapest, 1997. (a továbbiakban: *Vidám tudomány*) I.1. 42.
[27] Tatár György: *Az öröklét gyűrűje*. Osiris, Budapest, 2000. 75: „A tájolás-tájékozódás, vagyis az orientáció feltétele az oriens, a kelőben levő Nap látványa, amihez viszonyítva a tér égtájakra osztott épülete megtervezhető." „Csak egy közös origóhoz képest lehetnek az egy jelent élők valóban egymás kortársai."
[28] *A hatalom akarása*. 507. t. 225.
[29] Uo. 493. t. 222.
[30] *A hatalom akarása*. 480. t. 217.

az egyénben csak úgy nyüzsögnek az ellentmondásos becslések és következésképpen az egymásnak ellentmondó ösztönzések. E tényben fejeződik ki az ember megbetegedése, az állattal ellentétben, amelyben mindegyik ösztön pontosan meghatározott feladatoknak felel meg."[31] Az ember az az állat, aki elveszítette illetve feladta ösztönei biztonságát abban a reményben, hogy megismerő szelleme majd hasznosabb javak: „igazságok" birtokába juttatja. Most be kell látnia, hogy reménysége hiúnak bizonyult, hisz „sokféle szem van. A szfinxnek is van szeme: következésképpen sokféle 'igazság' van, és következésképpen nincs igazság."[32]

■ **Morál és értékek**

Ugyanennek az elvnek rendeli alá a hatalomakarás filozófusa az erkölcs egész világát.

Fő tétele szerint „morális jelenségek nem léteznek, hanem csak e jelenségek morális interpretációja létezik. Ez az interpretáció maga morálon kívüli eredetű."[33] Gyökerei egyenesen a testnedvekből táplálkoznak. „Maga az értelmezés bizonyos fiziológiai állapotok szimptómája. (...) *Ki értelmez?* – Az affektusaink."[34] A morálnak mint a fönnmaradás és hatalomfokozás utilitárius eszközének kettős, negatív és pozitív megítélésével találkozunk Nietzschénél. A hagyományos morált rombolónak, dekadensnek, az életerők elfojtójának tartja ugyan, mely az élet élvezetét, az élet iránt érzett hálát, annak megnemesítését, megismerését és kibontakoztatását gúzsba köti,[35] azonban mégis mindig megmarad egyfajta erkölcs, amiről az ember nem képes lemondani, hisz éppen a abban a hitében, hogy képes különbséget tenni jó és rossz között, saját méltóságának, a világtól elkülönböző voltának délibábjához ragaszkodik. Lehet, hogy „a morál az egyetlen *interpretációs séma*, amelyben az ember képes elviselni önmagát… amolyan büszkeségféle?"[36] Szerzőnk szerint a morál az állat természetes ösztöneihez képest a maga önostorozó útkereséseivel – ez valóban egy betegség. De hogy teljesen kiléphet-e az ember valaha is ennek kerékvágásaiból, amint azt egyébként Nietzsche sürgetve prédikálja, afelől neki magának is kísértetként visszajáró kétségei vannak. „Igazán komolyan gondoljuk majd, hogy meg akarunk szabadulni a moráltól? Ezt akarjuk majd? Teljesen eltekintve a kérdéstől, hogy vajon képesek leszünk-e rá? Hogy egyáltalán 'gyógyíthatók' vagyunk-e?"[37]

A jóság gyakorlásának különböző formáiban kifejeződő morális értékek illetve az ismeret, tudás értékei a zsidó-keresztény sőt szókratészi világon belül mindig is megkérdőjelezhetetlen önálló értékeknek számítottak, mégpedig úgy, hogy ez utóbbiak az előbbiek szolgálóleányaiként nyerték el értelmüket. Ám jelentkezik egy „új szín a történelemben, hogy a megismerés több akar lenni, nemcsak eszköz."[38]Nietzsche meghirdeti a morál diktatúrája alól való szabadulás hajnalát; megtartja ugyan a célképzet gondolatát, hogy bárminek – legyen az cselekvés, eszme, anyagi javak – az értékességi foka egy bizonyos cél által szervezett hierarchikus renden belül elfoglalt helye szerint mutatkozik meg. A hierarchia csúcsán azonban többé nem Isten,

[31] Uo. 259. t. 123.
[32] Uo. 540. t. 238.
[33] Uo. 258. t. 123.
[34] Uo. 254. t. 152.
[35] Uo. 266. t. 125.
[36] Uo. 270. t. 127.
[37] Uo. 273. t. 128.
[38] *Vidám tudomány*: II. 123. t. 150.

nem a másik ember: a felebarát, és nem is a morális vagy ismereti értékek állnak; a kartéziánus ész trónfosztása éppúgy megtörténik nála, mint a szókratészi és a keresztény hagyományé.

> „A tudásnak és bölcsességnek önmagában semmiféle értéke nincs; amint a jóságnak sincs: először mindig célra van szükség, ahonnan nézve e tulajdonságok értékesnek vagy értéktelennek bizonyulnak – létezhetne olyan cél, amely felől tekintve a nagyfokú tudás értéktelennek látszana (ha például bizonyos nagy tévedés volna az élet fokozásának egyik előfeltétele; hasonlóképpen, ha a jóság képes volna megbénítani a nagy vágyakozások mozgatórugóját)…"[39]

Nietzsche számára az abszolút érték, a céleszme a romantikus-ködös „élet-fokozás", a „nagy vágyakozás" marad; immanens cél ez, amit a hatalom akarása vetít maga elé és ami gyakorlatilag a teljes céltalansággal ér fel. Filozófiájának egyik nagy apóriája ez, ami egy hallatlan, vizionárius megoldás felé mozdítja majd el.„Ha a világnak célja volna, már biztosan elérte volna."[40] Gondolkodónk tagadja a célt, mert tagadja a 'jó' és 'rossz' kategóriák állításának lehetőségét.

> „Mi a *hamisítás a morálban?* Úgy tesz, mintha tudna valamit, nevezetesen azt, hogy mi a ‚rossz és jó'. Tehát mintha tudná, mi végre van az ember ezen a világon, ismerné célját, rendeltetését. Ez pedig annyit tesz, mintha tudná, hogy az embernek van célja, rendeltetése."[41] Holott „ebből az életből hiányzik a feladat: nem akar semmit…"[42]

Az életigenlés prófétája ismét egy paradoxon áttörhetetlennek tűnő falához érkezik: bármely cél, érték, értelem, igazság, jóság tagadásának vákuumában megbénul minden motiváció,[43] mégpedig oly mértékben, hogy az magát a biológiai életet is gyökerében fenyegeti, hisz „minden ok hiányzik célok kitűzéséhez: gyermekszüléshez… elértünk mindent."[44]

■ Cél és értelem

Nietzsche pontosan érzékeli, hogy százada utolsó harmadának gondolkodásában a feltörő új tudományosság a régi hit-tradíciót mindenestől leváltani kívánó kvázi-vallás szerepet kíván magához ragadni. A hit és metafizika évezredeken keresztül biztos célokat jelölt ki egy pontosan kiművelt érték-hierarchián belül. Ha ez a világ a múlté, akkor a legégetőbb kérdés így hangzik:

> „Képes-e a tudomány célt *adni* a cselekvésnek, miután bebizonyította, hogy képes elvenni és elpusztítani e célokat – ekkor vehetné kezdetét az a kísérletezés, amelyben mindennemű heroizmus kielégülhetne, az eddigi történelem minden nagy munkáját és áldozatát felülmúló évszázados kísérletezés. Mostanáig a tudomány még nem építette föl küklopszi építményeit; de ennek is eljön az ideje!"[45]

A kérdésre, úgy tűnik, Nietzsche igenlő választ ad, de úgy, hogy maga is beleborzong egy jövendőbeli falanszter-világ víziójába, ahol majd az élet végső céljait és értékeit is a tudomány boszorkánykonyháiban fogják előállítani bábeli küklopsz-építményekben, tetején valakinek

---

[39] *A hatalom akarása*. 244. t. 115.
[40] Uo. 1062. t. 437.
[41] Uo. 338. t. 152.
[42] Uo. 225. t. 108.
[43] Vö. Joseph Ratzinger és Jürgen Habermas párbeszéde a kritikus szintre jutott kortárs *motivációkrízis*-ről. In uők.: *Dialectica raţiunii. Despre raţiune şi religie*. Apostrof, Cluj, 2005.
[44] Uo.
[45] *Vidám tudomány*. I. 7. t. 49.

vagy valaminek borzasztó szemével, miután az Isten szemét, úgy tűnik, a gyászcselekmények örök rituáléja szerint, végképp lefogták.

■ Isten halott

De hogyan is történhetett mindez? Hogyan jutottunk oda, hogy az igen jó isteni kreáció csöppnyi olaj nélkül daráló monstrum-gépezet lett az ember számára, ő maga pedig, a kreatúra, teremtőjének egykori *imágó*ja nem több, mint e gépezet pokoli csikorgásába beleremegő, nyüszítő, ösztöni tájékozódása biztonságát elveszített állat, *amely*, szerencsétlenségére, egyszer csak magasabb rendű, igazságkereső értelmére mert hagyatkozni, de ez az igazság és ez az értelem most úgy kacagja szembe, mint bohóc a rászedett királyt.

> „Nem hallottatok arról az őrültről, aki fényes délelőtt lámpást gyújtott, a piacra rohant s közben folyton azt kiabálta: ‚Istent keresem! Istent keresem!' – Mivel a jelenlévők között épp sokan voltak, akik nem hittek Istenben, nagy nevetés támadt. Tán elvesztetted? – kérdezték egyesek. Talán csak nem szaladt el valamerre, mint valami gyerek? – így mások. Vagy netán elrejtőzött? Fél tőlünk? Hajóra szállt? Kivándorolt? - így kiabáltak és nevetgéltek összevissza. Az őrült közéjük vetette magát, szinte átlyukasztotta őket tekintetével. – ‚Hová lett Isten? – kiáltott föl. – Majd én megmondom nektek! *Megöltük őt* – ti és én! Gyilkosai vagyunk mindannyian! De hogyan is csináltuk ezt? Hogyan is lehettünk képesek kiinni a tengert? Ki adta kezünkbe a spongyát az egész láthatár letörléséhez? E vonalak nélkül mi lesz egész építőművészetünkből? Állnak-e házaink a jövőben is? És mi magunk vajon megleszünk-e még? Mit tettünk, amikor e földet elszakítottuk napjától? Merre halad most? Mi hová tartunk? Minden naptól egyre távolodunk, Nem zuhanunk egyenesen előre? Vagy hátra, vagy oldalt, vagy minden irányba? Van-e még fönt, és lent van-e? Nem a végtelen semmiben bolyongunk? Nem érezzük az üres tér borzongató fuvallatát? Vajon nem lett-e hidegebb? Nem jön-e közelebb és mindegyre közelebb az éj? Nem kell-e lámpást gyújtanunk fényes délelőtt? Nem Halljuk tán az Istent temető sírások ricsaját? Nem érezzük-e az isteni rothadás szagát? – elrohadnak az istenek is! Isten halott! Halott is marad! És mi öltük meg őt! Mivel vigasztaljuk magunkat mi, minden gyilkosok gyilkosai? A világ eleddig legszentebbje és leghatalmasabbja elvérzett késszúrásainktól – ki törli le rólunk a vérét? Milyen vízzel mossuk le magunkról? Miféle vezeklést, milyen szent játékot találjunk ki önmagunknak? E tett nagysága nem túlságosan nagy hozzánk képest? Nem kell-e istenné lennünk nekünk is, hogy méltónak mutatkozzunk e tett nagyságára? Ennél nagyobb tett nem létezett soha – és aki e tett után születik, az éppen e tett révén magasabb rendű történelemhez tartozik majd, mint az előző volt!' – Az őrült most elhallgatott és megint hallgatóira nézett: ők szintén hallgattak és idegen tekintettel bámulták őt. Végül a földhöz vágta a lámpást, hogy az meneten kialudt és ezer darabra tört. ‚Túl korán jövök – mondta –, még nincs itt az én időm. Még útban van ez az iszonytató esemény, még vándorol – még nem jutott el az emberek fülébe. A mennydörgésnek és a villámlásnak időre van szüksége, a csillagok fényének időre van szükségük, a tetteknek időre van szükségük, még elkövetésük után is, hogy meglássák és meghallják őket az emberek. Ez a tett még sokkal messzebb van tőlük, mint a legtávolabbi csillagok – *és mégis ugyanezt tették meg!*' – Beszélik még, hogy az őrült azon a napon különféle templomokba tolakodott be és rázendített *Requiem aeternam deo*jára. Amikor kivezették és felelősségre vonták, egyre csak azt hajtogatta: ‚Ugyan mi egyebek ezek a templomok, ha nem Isten kriptái és síremlékei?'[46]

[46] *Vidám tudomány*. II. 125. t. 151–153.

Kimondani nem, csak megjeleníteni lehet Isten elvesztésének fájdalmát, mégpedig sehogy másképp, mint egy őrült alakjában. Mert felfogja a veszteséget, beleőrül, és mert őrült, személye maga lesz negatív kijelentéssé, az istenvesztés epifániájává, akiben együtt van ok és okozat, metafizikai esemény és következmény – a megbomlott rend, a kibillent idő ikonja nem is lehet más, csak ő, az őrült. Nincs senki az európai szellemtörténetben, aki Isten történelmi elvesztésének árát – hisz erről van szó, az emberek tudatából való fokozatos kihalásáról, nem pedig metafizikai haláláról, ami Nietzschénél már csak azért sem jöhet szóba, mert élete első húsz évét leszámítva sohasem gondolta őt élőnek – ilyen alaposan felmérte volna, és aki ezt a veszteséget képes lett volna ilyen drámai erővel ábrázolni.[47]

Az iszonyú töltésű felhők *már* összecsaptak, a kisülés pokoli sistergéssel megtörtént – csak éppen a villám *még nem* csapott le; az ezredmásodpercnek ezt a kitartott töredékét éljük, amikor a tűz cikázásának fénye még nem jutott el az emberekhez. De a próféta mindent hamarabb lát, mint mások. Látja, hogy lezártnak nyilvánítani a metafizikai – morális – vallási világképet az egy iszonyú tett: nem kevesebb, mint gyilkosok stigmáját viselni egy életen át; mint elszakítani a földet napjától; mint eltörölni a horizontot és elhajítani az egyetlen iránytűt, mely megbízhatóan mutatta, hogy a feneketlen űrben hol van fent és hol van lent; nem más, mint *végrehajtani a lehetetlent:* kiinni a tengert.[48] Kétségtelen, hogy Nietzschét élete végéig egzisztenciálisan gyötörte a kérdés: E tett nagysága nem *túlságosan nagy* hozzánk képest?

A veszteséget nem csak drámai hanem értekező–tételes formában is gyakran összefoglalja a szerző.

Milyen előnyöket ajánlott a keresztény morál-hipotézis?

> „1. Abszolút értéket tulajdonított az embernek, kicsisége és véletlenszerűsége ellenére, a levés és az elmúlás áramlásában;
>
> 2. Isten ügyvédjeit szolgálta, amennyiben a szenvedés és a bajok ellenére a tökéletesség tulajdonságát adta a világnak – azt a bizonyos ‚szabadságot' is beszámítva –, a bajok értelemmel telten jelentek meg;
>
> 3. A tudást abszolút értéknek tételezte az emberben és ezzel a legfontosabb ajándékként az adekvát megismerést adta neki;
>
> 4. Megóvta attól az embert, hogy emberként megvesse önmagát, hogy az élet ellen foglaljon állást, hogy kételkedjék a megismerésben: a fenntartás eszköze volt.
>
> In summa: a gyakorlati és elméleti *nihilizmus* ellen a morál volt a legnagyobb ellenszer."[49]

Mindennek az elvesztéséről persze a piacon őgyelgő tömegnek halvány fogalma sincs. Egy autóban robogó, vidáman és gondtalanul mulatozó társasághoz hasonlatosak, akik egyáltalán nem tudják, hogy menet közben leállt a motor; a sebesség-csökkenés még nem is igazán érzékelhető, és csapatunk tagjai semmi okát sem látják az aggodalomnak, eszükbe sem villan, hogy esetleg nem fognak megérkezni távoli úti céljukhoz. „Olyan emberekről van szó, akik a 'Napjától eloldozott Föld' végképp iránytalanná vált folytonos zuhanása közepette is tudni vélnek irányról, fentről és lentről, horizontról, amihez viszonyítva életüket tájolni tudják."[50] A legveszé-

[47] Talán csak Jean-Paul híres szövege rokonítható vele, vö. II. 3.2.

[48] Augustinus megelégedett azzal, hogy mint gyermek, kagylóval méricskélje az óceán vizét, és boldog volt, hogy soha ki nem merheti!

[49] *A hatalom akarása*. I. 4. t. 15.

[50] Tatár György: i. m. 75.

lyesebb csalódás áldozatai ők, akik ugyanolyan gondtalanul nevetgélnek, mint *azelőtt*, hisz még nem nem mérték föl, a közben történtek horderejét. Valaha volt az örökkévalóságba gyökerező, abszolút értékű teremtmény – ez az emberfaj nincs többé. Valaha a világ pokoli működési zavarai ellenére is végső soron jónak és megbízhatónak tűnt föl – ez a világ nincs többé. Valaha úgy gondolták, hogy a teremtett világ: valóság, nem pedig egy csaló szellem csalóka játéka, nem nagyszerű vagy rettenetes látszatok körtánca csupán; hogy megbízható törvények vezetik, a Teremtőtől nyert emberi szellem pedig mint alkalmas eszköz éppen ezek megismerésére, és a világ fölötti sáfárságra, annak gondozására hivatott – ma már nem gondolják így. Valaha az embernek nem kellett megvetnie önmagát, mert bukottként is elhívott és szeretett lény maradt – ma bukott állapotáról szóló gyanúsítgatásokat kikéri magának, de ezzel együtt az őt elhívó szeretetről sem tud többé – Isten halála az ember halálába csap át: mi óvja őt még attól, hogy „emberkét megvesse önmagát"? Egykor „a feladat adott volt minden egyes embernek, mint bármilyen jövő minden egyes emberének ugyancsak: az érték, az értelem, az értékek köre szilárd volt, föltétlen és örök, Isten részeként."[51] Ma: szabad az út az elméleti és gyakorlati nihilizmus felé. Ám a piaci népség tovább értelmezgeti önmagát – Isten nélkül, hisz még nem fogta föl, hogy „az ember önértelmezéséhez a világ többé semmilyen támaszt nem nyújt."[52] Nietzsche szemében mindez „naivitás: mintha a morál fönnmaradna, ha a megszentelő Isten már hiányzik! A 'túlvilágra' feltétlenül szükség van, ha a morálba vetett hitet fenn akarják tartani."[53]

> „Csak az 'esztelen embert' a piacon körülhahotázó gondolattalan sokaság hiheti, hogy világa Istennel vagy Isten nélkül is ugyanaz a világ. A világnak, ha emberi világot értünk rajta, 'azt az egész világot, amelyhez valóban van valami közünk, amelyben szükségleteink, vágyaink, örömeink, reményeink gyökereznek' (Nietzsche) egyáltalán nem mindegy, hogy teremtették-e, hogy teremtője egyben kinyilatkoztatja-e magát teremtményeinek, és hogy megváltójuknak állítja-e magát."[54]

Meglepő módon Nietzschétől egész kötetre való anyagot lehetne egybegyűjteni *a kereszténység dicsérete* cím alatt. Noha komoly teológiai tévedésre és nagyfokú felületességre vall azt gondolni, hogy a kereszténység a szenvedést egyedül a bűn – büntetés kategóriáiban értelmezte, *a szenvedés értelme* fontosságának a felismerése, valamint *az akarat megmentése* jelentőségének a döntő szempontja gondolkodónk részéről olyan mélyreható látásra utal, mellyel a kortárs teodicea-diskurzust is méltán befolyásolja.

> „Az aszketikus ideált leszámítva, az embernek, az ember-*állatnak* semmi értelme nem volt eleddig. Létének nem volt célja a földön; ‚miért van egyáltalán ember?' – e kérdésre nem talált választ; a föld és az ember *akarata* hiányzott; minden jeles emberi sors mögött refrénként csendül föl a messze hangzó ‚Mindhiába!' Éppen ezt jelenti az aszketikus ideál; azt akarta mondani, hogy valami *hiányzik*, hogy végtelen *űr* fogja körül az embert – az ember nem tudta saját magát igazolni, tisztázni a helyzetét, nem tudott igent mondani önmagára, *szenvedett* léte értelmének problémájától. Egyéb dolgoktól is szenvedett, valójában *beteg* állat volt: ám neki *nem* a szenvedés maga okozta a problémát, hanem az, hogy hiányzik a válasz e messze hangzó kérdésre: ‚*Mi végre* e szenvedés?' Az ember, a legbátrabb és a szenvedést legjobban elviselő állat,

[51] *A hatalom akarása*. 339. t. 152.
[52] Tatár György: i. m. 64.
[53] *A hatalom akarása*. 253. t. 121.
[54] Tatár György: i. m. 62.

> önmagában nem a szenvedést utasítja el; akarja, sőt keresi is, ha megmondják neki, *miért* szenved, ha rámutatnak a szenvedés *értelmére*, a szenvedés *Okára*. Az emberiségre nehezedő átok mind ez ideig *nem* maga a szenvedés volt, hanem a szenvedés értelmetlensége – és *az aszketikus ideál fölkínálta ezt az értelmet!* Eleddig ez volt az egyetlen értelem; bármilyen értelem jobb a semmilyen értelemnél; az aszketikus ideál minden tekintetben ez a bizonyos *par exellence ‚faute de mieux'* (jobb híján – *a ford.*) volt. Ebben *értelmezték* a szenvedést; a szörnyű űr mintha benépesült volna; az ajtó bezárult az öngyilkos nihilizmus előtt. Az interpretáció – kétség kívül – új szenvedést hozott magával, mélységesebb, bensőbb, mérgezettebb, az életet marcangoló szenvedést: minden szenvedést a *bűn* perspektívájában helyezett el… Ám mindezek ellenére – az ember *megmenekült, értelemre* tett szert, többé már nem volt az a szélben sodródó falevél, az értelmetlenség, az értelem hiányának játékszere, már tudott *akarni* valamit – egyelőre mindegy volt, mit akar, mivel akar és miért akar: *maga az akarat megmenekült.*"[55]

Az értelemadást és az akaratnak ezt a megmenekülését Nietzsche nagyon nagyra tartja; szerinte jobb magát a *semmi*t akarni, mint semmit sem akarni.

Máskor pedig minden további nélkül elfogadni látszik annak a janzenista gondolkodónak a diagnózisát, akinek a „megrontását" sohasem tudta a kereszténységnek megbocsátani. „A keresztény hit nélkül, vélte Pascal, magatok is, mint a természet és történelem, *un monstre et un chaos* (egy szörny és káosz) lesztek.' E próféciát beteljesítettük."[56]

■ Antikrisztus

Mindezen értékek döbbenetes tisztánlátása mellett Nietzsche nem habozik a végletekig felerősíteni a Voltaire-féle csatakiáltást a kereszténység ellen: *écrasez l'infame*, tapossátok el a gyalázatost! Ha kötetnyire rúgna a kereszténység pozitívumait számba vevő töredékek összessége, akkor annak gyalázása, mely az *Antikrisztus* címet viselő szöveggel tetőződik, bizonnyal több könyvet is megtöltene. Honnan ez a zsigeri elutasítás saját egykori hitével, családja hitével, Európa hanyatlani látszó hitével szemben?

Szemléletében a burjánzó, tomboló, maga jogait követelő, jó és rossz között különbséget nem tevő, teremtő és pusztító, táncolni kívánó élet elleni legrafináltabb merénylet, melyet valaha is elkövettek, nem más, mint ennek az életnek a morális szemlélete, fókuszában azzal az elviselhetetlen ‚zsidó találmánnyal', melyet *bűn*nek neveznek.[57] Éppen ilyen elviselhetetlen számára a kereszténység demokratizmusa, mellyel az Isten tekintete előtt egyenlővé tesz gyöngét és erőset, ahelyett hogy behódolna a természetes szelekció vastörvényeinek, sőt, állítása szerint – horribile dictu! – „azokat választotta ki az Isten, akik a világ szemében bolondok, hogy megszégyenítse a bölcseket, és azokat választotta ki az Isten, akik a világ szemében erőtlenek, hogy megszégyenítse az erőseket: és azokat választotta ki az Isten, akik a világ szemében nem előkelők, sőt lenézettek; és a semmiket, hogy semmikké tegye a valamiket".[58] Ez a vörös posztó, ez az igazi botránykő, melyhez képest az egész keresztény dogmatika az Isten testet öltésétől kezdve a szentháromságig, szűztől-születéstől a feltámadásig, angyaloktól a poklokig csak könnyű gyerekjáték! Szerinte – történetileg sovány magyarázat! – a kereszténység eredete éppen a morál-

[55] *Adalék*... III. 28. 195.
[56] *A hatalom akarása*. 83. t. 47.
[57] *Vidám tudomány*. III. 135. t. 157.
[58] 1Kor 1,27.28. Vö. *Antikrisztus*. 51. t.

nak erre a rabszolgalázadására vezethető vissza: a gyöngék – felismerve túlélésük egyetlen esélyét – erkölcsi értékként fogadtatták el a hatalmasokkal az együttérzést, az irgalmasságot, a felebaráti szeretetet. A kicsiknek a nagyokat gyűlölve irigylő *ressentiment*ja sikeresen helyezte a dekadens gyöngeséget – és annak legfőbb szimbólumát, a keresztet – a fontossági piramis csúcsára, ledöntve onnan a pogány életigenlés isteneit. De íme, eljött végre mindenek, helyreállításának ideje! A forradalmi vállalkozás kimenetele azonban még mindig kétséges: „Ha nem változtatjuk Isten halálát nagyszabású lemondássá és folyamatos győzelemmé önmagunk felett, akkor viselnünk kell a veszteséget."[59] Minthogy Nietzsche tökéletesen tisztában van az Isten-hittel együtt kidobott értékek súlyával, világos számára, hogy nem maradhat meg azok puszta tagadásánál, győzelemmé, nyereséggé kell azt változtatnia: beáll hát ama nem embernek való présnek a nyomása alá, *a leghatalmasabb teher* szorításába, magára veszi a minden eddigi sziszifuszi próbálkozást is meghaladó kényszert – kész a spongyával letörölt láthatár helyébe új horizontot feszíteni.„Nem kell-e istenné lennünk nekünk is, hogy méltóknak mutatkozzunk e tett nagyságára?" Bizony, istenné kell lennie annak, aki Isten helyébe kíván lépni!

Filozófusunk a görögség preszokratikus, tragikus világ-igenlésének és bűntudat nélküli világának istenét, Dionüszoszt állítja szembe – előbb a mérték Apollójával, majd az ész Szókratészével,[60] végül pedig egyetlen méltó, igazi ellenfelével – a Megfeszítettel.

> „*Dionüszosz* és a *Megfeszített*. Lényeges: a tipikus *vallásos* ember – a dekadencia formája-e? A nagy újítók egytől egyig betegek és epileptikusak – de ne hagyjuk ki a *vallásos* ember típusát, a *pogányt!* A pogány kultusz vajon nem az életigenlés és a hálaadás formája? Legemelkedettebb képviselője vajon nem az élet apológiája és istenítése? Valamely sikerült és rajongva túláradó szellem típusa… a lét ellentmondásait és rejtélyességét magához ölelő, *megváltó* típus?
>
> Ide sorolnám a görögök *Dionüszoszát*: az élet, az egész, a nem megrágalmazott és csonkítatlan élet vallásos igenlése; tipikus: hogy a nemi aktus mélységet, titkot idéz, tiszteletet parancsol.
>
> Dionüszosz a‚Megfeszített' ellen: itt kapjátok az ellentétet. A különbség *nem* a vértanúság tekintetében adódik – csupán más az értelme. Maga az élet, az örök termékenység és visszatérés határozza meg a kínszenvedést, a rombolást, a megsemmisítés akarását… a másik esetben a szenvedés, az‚ártatlanul megfeszített' tiltakozás ezen élet ellen, mintegy elítélésének képlete. *Már sejtjük is, a kérdés a szenvedés értelmének a kérdése: keresztény értelmű, vagy tragikus értelmű…* az első esetben az üdvös léthez vezető útról van szó, az utóbbiban a lét már éppen elég üdvös ahhoz, hogy igazolja a tömérdek szenvedést. A tragikus ember igenli még a legszörnyűbb szenvedést is: erős, gazdag és ráadásul meglehetősen bálványozó természetű is ehhez.
>
> A keresztény még a legboldogabb földi sorsot is tagadja: gyönge, szegény és elég kitagadott ahhoz, hogy minden formában szenvedjen az élettől… az‚Istena kereszten' átok az életre, annak a jele, hogy kívánatos az élettől való megváltás.
>
> A darabokra vágott Dionüszosz az élet ígérete: örökké újjászületik, hamvaiból támadva új életre."[61]

Nietzsche szemléletében a kereszténység mindenestől élettagadó, nihilista vallás. Ugyanakkor paradox módon nihilistának tekinti kora felületes optimistáit, akik már nem vallják a

[59] Feljegyzés 1881 őszéről. Idézi Tatár György: i. m. 56.

[60] Vö. F. Nietzsche: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus.* Európa, Budapest, 1986.

[61] *A hatalom akarása*. 1052. t. 434. *Már sejtjük is...* (Kiemelés tőlem, V. S. B.)

régi értékeket, de – éppen sekélyes gondolkodásuknál fogva – egyelőre képesek élni abban a vákuumban, melyet a metafizika, a morál és Isten távozása hagyott maga mögött. Mindkettő azonban a „langyos nihilizmus" válfaját képviseli; Nietzsche viszont a nihilizmus pengetánca után mindenáron a sugárzó igenlés pozitív világát akarja megteremteni. Ez pedig azon áll vagy bukik, hogy „mennyi igazságot visel el, mennyi igazságot merészel a szellem fölvállalni?"[62]

■ Az „erős nihilista"

Az „erős nihilista" az, aki átlátja e feneketlen mélység felett pörgő világ értelmetlenségét, látszat-jellegét és céltalanságát, melyben nevetséges naivitás csupán bármely igazságról vagy értékről ábrándozni; megérti, hogy az élet nem más mint a halál pillanatnyilag adott, sajátos formája, és ezzel együtt igent mond arra – a néhai Isten világra mondott *legyen*jének bátorságával és vakmerőségével. A létezés egészét úgy öleli szerelmesen magához, hogy hallani sem akar annak „rossz" oldalairól. Ily módon a tragikus ember, akinek az alakja összefonódik Dionüszosz, Zarathustra, az Übermensch, sőt, a legvégén, magával a filozófus alakjával, igenli a legszörnyűbb szenvedést is. Igenli a világ múltját és jelenét, jövendőjét sőt… a *visszatérését* is.

> „Az ilyen kísérleti filozófia, ahogy én megélem, előrebocsátja az alapvető nihilizmus lehetőségeit is, ám ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy megreked a tagadásnál, a nemnél, a tagadás akarásánál. Inkább ennek fordítottját szándékozik végrehajtani – egészen a világra való *dionüszoszi igent* mondásig, a világra úgy, ahogy van, mindenféle levonás, kivétel és válogatás nélkül – az örök körforgást akarja – ugyanazon dolgokat, a bökkenők ugyanazon logikáját és logikátlanságát. A filozófus által elérhető legmagasabb állapot: dionüszoszi módon viszonyulni a léthez – : ennek képlete szerintem *amor fati*…"[63]

A szükségszerűség szerelmes elfogadása, a sors szeretete – ez a nietzschei filozófia csúcsa, mely vizsgálódásunk számára a legfontosabb következtetésig vezet: ebben a rendszerben a szenvedés nem kifogás többé a létezéssel szemben, nem ennek ellenére kell elfogadni az életet, és nem is csupán – jobb híján – ezzel együtt, hanem *éppen ezt* az életet kell akarni, éppen így, és nem másképp „úgy, ahogy van, mindenféle levonás, kivétel és válogatás nélkül." A szenvedés nemcsak hogy nem lehet ilyen válogatás tárgya, de Zarathustra híve bizonyos mazochista szenvedés-misztikumig emelkedve egyenesen valamilyen nagy és még nagyobb szenvedésre mondott igennel kívánja fokozni az életet magát, mivel ez annak számára, aki így jár el, hasadóanyagként szolgálhat irdatlan[64] energiák felszabadításához. „Szeretnétek, amennyire lehetséges – és nincs őrültebb 'amennyire lehetséges' ennél –, felszámolni a szenvedést; és mi? – úgy tűnik, mi inkább azt, hogy rosszabbul menjen sorsunk, mint valaha! (...) Avagy nem tudjátok, hogy az, ami a szenvedésből sarjad, a nagy szenvedésből, és csakis ebből, teremtette meg eddig az ember minden nagyságát? (...) Egyébiránt pedig, hadd mondjuk ki még egyszer, vannak magasabb rendű problémák az élvezet, a szenvedés, vagy az együttérzés kérdéseinél; és naivitás minden filozófia, amelyik csak ezzel törődik!"[65] A szenvedés tehát nem a végső talány, vannak ennél magasabb röptű, fontosabb, az egész világot bekebelező cél-eszmék is! E túlfűtött evilágiság-szeretet végső soron

[62] Uo. 1041. t. 429.

[63] Uo.

[64] A *das Ungeheuere* = félelmetes, nagyságos, tisztelettel és reszketéssel bámult hatalmas, „irdatlan" Nietzschénél magára a hullámzó világ-egészre vonatkozik.

[65] *Túl jón és rosszon*. VII. Erényeink. In: Sparn: i. m. 126–127.

alig különbözik a korábban olyannyira elmarasztalt Strauss optimizmusánál. Csak annyi, hogy ez utóbbi szerint szeressük a világot, *mert* szerethető, addig a Nietzsche-féle jelszó így hangzik: szeressük a világot, *noha* nem szerethető, sőt *mert* nem szerethető!

■ Az örök visszatérés

A Zarathustra-mű alapeszméje, *az örök visszatérés gondolata*, „az igenlésnek e lehető legfennköltebb és egyáltalán elérhető megfogalmazása”[66] 1881 augusztus 6-án, a svájci Oberengadin vidékén, Sils Maria-nál, a Silvaplana-tó közelében, a Surlej-sziklánál olyan látomásos erővel ragadja meg, hogy annak intenzitása a nagy kijelentés-élmények légkörét idézi.

> *„A leghatalmasabb teher.* – Mi lenne, ha egy napon vagy éjszakán egy démon utánad lopakodna a legmagányosabb magányba és így szólna hozzád: ‚Ezt az életet, amelyet most élsz és amelyet éltél, még egyszer és még számtalanszor újra kell élned; és nem lesz benne semmi új, hanem minden fájdalomnak, kéjnek, minden gondolatnak és sóhajnak, életed minden kimondhatatlanul apró és nagy eseményének ugyanúgy kell visszatérnie hozzád, ugyanabban a sorrendben és egymásutániságban – pontosan ugyanennek a póknak kell visszajönnie és holdfénynek a fák között, pontosan ugyanennek a pillanatnak és nekem magamnak. A lét örök homokóráját újra meg újra megfordítják – és téged vele együtt, te porszemek porszeme!’
>
> Nem vágnád magad fogcsikorgatva a földhöz, átkozva a démont, aki így beszélt? Vagy megéltél már valaha oly feledhetetlen pillanatot, amikor azt válaszoltad volna neki: ‚Isten vagy és sohasem hallottam még istenibbet ennél!’ Ha a gondolat úrrá lenne rajtad, megváltoztatna teljes valódban, sőt talán föl is őrölne; a mindenre és minden dolgokra vonatkozó kérdés: ‚akarod-e mindezt még egyszer és számtalanszor újra?’ nehezedne a legsúlyosabb teherként cselekvésedre? Vagy mennyi jóindulatról kellene tanúbizonyságot tenned önmagad és az élet iránt, hogy *soha többé ne kívánj* egyebet, csak e végső és örök megerősítést és szentesítést?”[67]

A világ elfogadása készségének fokozhatatlan formája fejeződik ki annak az igenjében, aki *ugyanennek a világnak* számtalanszor történő visszatérését akarja és aki úgy dönt, hogy a titokzatos hang nem egy kísértő démoné, hanem istené.

Ám a jelen és a jövő felé irányuló akarat megtorpan a lezártnak tűnő múlt előtt. „*Volt* – így hívják az akarat fogcsikorgatását és legmagánosabb búbánatát. Tehetetlen lévén azzal szemben, ami megtétetett – minden múltnak sanda nézője. Visszafelé nem tud az akarat akarni; hogy nem tudja megtörni az időt és az idő mohó vágyát – ez az akarat legmagánosabb búbánata.”[68] Ám az emberen túli ember heroikus akarata nem bukhat el ilyen apróságokon: a történelem sok véletlennek tűnő dirib-darabját, eseményét, rejtélyét teremtő szavával hadrendbe állítja, amikor nem csupán a jelenre és jövőre nézve jelenti ki, hogy „Hisz így akarom! Így fogom akarni!”, hanem a múltra is: „Hisz úgy akartam!” Az örök visszatérést szem előtt tartva, „itt már a múlt nem egyszerűen múlt és jelen voltában lesz megerősítve, hanem jövőként is.”[69]

---

[66] *Ecce homo*. 91.
[67] *A vidám tudomány*. IV. 341. t. 249.
[68] *Zarathustra*. A megváltásról. 144.
[69] Tatár György: i. m. 111.

■ Az Übermensch

Akinek a világ minden kaotikus, jelentéstelen, rettenetes és gyönyörűséges múlt, jelen, tehát: jövendő játékára sikerül kimondania a maga igenjét: az az *Übermensch*. Az az alvó pásztor, akinek a szájába

„Fekete, nehéz" kígyó mászik: a pásztor beleharap, messzire köpi a kígyó fejét. „Nem pásztor többé, nem ember többé –, hanem színében elváltozott, egy ragyogó fényességtől környékezett valaki, aki *kacagott*! Ember még nam kacagott úgy a földön, miképpen *ő* kacagott."[70] Aki Antikrisztusként új megváltást hirdet, az tudja, hogy ennél a célnál nem adhatja alább: a színeváltozás misztériumának ragyogó fényességben meg kell jelennie az új embernek, akit a legyen – *fiat*! – kimondása révén bekövetkező metamorfózis teremt újjá.

> „Az emberfölötti ember az e világ megszentelését képviseli, válaszul Isten halálára. Az emberfölötti ember mentes a vallástól: nem elvesztette, hanem visszavette önmagába. A közönséges nihilista ellenben, az utolsó ember csak elvesztette, és a profanizált életet a maga sivárságában tartotta meg. Nietzsche viszont az emberfölötti emberével meg akarja menteni e világ számára a megszentelő erőket – a profanizálás nihilista tendenciája elől."[71]

Sikerült-e, sikerülhetett-e egyáltalán a megváltásnak ez az új stratégiája? Ki kell mondanunk: aligha. Mert ebben a heroikus vállalkozásban éppen erről volt szó, nem kevesebbről. Heidegger méltán nevezi Nietzschét metafizikusnak, az utolsónak a gondolkodók eme fajtájából, zsigeri antimetafizikussága ellenére. Hisz az, aki a végsőkig tiltakozik a világ platóni-keresztény megkettőzése ellen, az ellen, hogy egy másik világból, végső elvből, valóságból értelmezzük emezt, és hogy a sokféleség szikrázó színjátékát bárki is bármilyen Egy-re vezesse vissza – íme, ő maga is ezt teszi. A hatalomakarás gondolata, az emberen túli ember víziója, az örök visszatérés toporzékoló „Így akartam – akarom" szava mind-mind kvázi-vallásos, „végső" elvek, olyan magasba dobott, kígyózó hármas kötél, melyen hirtelen felkúszni igyekszik az, aki földobta.

> „Az érzés minden eksztázisa, minden elragadottsága, minden mennybemenetele, ez az intenzitáséhség, amely fantáziálásait valamikor egy túlvilágba vetítette, mostantól fogva egy közvetlen, e világi élethez kell hogy igazodjék. Ez az örök visszatérés tanának hivatása: a transzcendálás erőit őrizze meg az immanenciának, vagy, ahogy majd Zarathustra fogja hirdetni: *maradjon hű a földhöz*. (…) Nietzsche transzcendálása ebben az irányban halad: a játék mint a lét alapja felé. Nietzsche Zarathustrája táncol, amikor eljut ehhez az alaphoz; úgy táncol, mint Siva, a hindu világisten. (…) Eltekintve attól, hogy Nietzsche ezzel az erős igazságigénnyel ellentmondásokba bonyolódik, hiszen ő végső soron általában *költeményeknek* tartja a felismeréseket, és ez alól nem tesz kivételt még a matematika alakzataival sem, amelyekkel az örök visszatérést kiszámította, eltekintve tehát attól, hogy valójában nem is állíthatná tanításának propozicionális igazságértékét, még többet is akar, mint ezt: metafizikai méltósággal akarja felruházni. Nietzsche, a metafizika ellenfele ezt az igazságot, hogy nagyobb hatású legyen, metafizikai színpadon lépteti fel. Természettudományos ismereteket vesz igénybe, de szeretné elkerülni a tiszta természettudományos immanenciát. (…) Megácsolja ugyanazt a színpadot, amelyen különben csak Isten, az Abszolút, a Szellem szokott fellépni."[72]

---

[70] *Zarathustra*. A látomásról és a talányról. 161.

[71] Rüdiger Safranski: i. m. 252.

[72] Rüdiger Safranski: i. m. 214.

■ **Teológiatörténeti hatás: Bonhoeffer**

A földhöz való hűség sürgetőjének tanítása jelentős és jótékony hatást gyakorolt a 20. század egész teológiájára. Az a kereszténység, ami ellen Nietzsche a maga (szélmalom?) harcát vívja, nyilvánvalóan kora lanyha moralizmusba süllyedő, dualista-gnosztikus jegyeket hordozó, a tudomány harsány kiáltásaitól megzavart, identitásvesztett, a világba belevesző vagy azt éppen megvető kereszténység. A modern teológiában talán Bonhoeffer az, aki leginkább odafigyelt erre a kritikai hangra. Ismét meg kell tanulni, hirdette, a világot, mint Isten alkotását nagyra értékelni és szenvedélyesen szeretni, ahelyett, hogy azt tartanánk a legsajátosabb módon keresztténynek, ha e világban folyamatosan csak a siralomvölgyet látjuk. Eddig a nietzschei örömteli világakarás igenlése. Bonhoeffer azonban megmarad a Pál apostol-féle egyensúlynál, mely arról is tud, hogy aki ellen akar állni annak, hogy a világ saját gyomrába nyelje és feleméssze, az úgy éljen mindazzal, ami van – mintha nem volna. Vagy a mártír-teológus kifejezésével: ezt a világot *utolsó-előttiként* szeretni, megélni benne az *utolsó* előízét, várva ennek beteljesedését. Nietzsche is várakozik, de nem az „utolsó Ádámra", aki eljött, aki hús-vér valójában megfeszíttetett, ígéret szerint a kígyó fejére taposott, aki föltámadt és eljövendő, hanem saját víziójának emberen túli emberére, aki – látomásban – leharapja a kígyó fejét, aki – elvben – minden szenvedésre igent mond. A testet és valóságot tagadó gnoszticizmussal oly szenvedélyesen szembeforduló gondolkodó maga lett árnyképekre esküvő gnosztikussá; mert a valóság a Krisztusé.

A két gondolkodó közötti másik hasonlóság a jó és rossz mértékének a birtokolhatóságában mutatkozik. Bonhoeffer *Etikájának* első mondatai megdöbbentenek. Eszerint minden etikai reflexió célja – úgy tűnik –, a jó és rossz ismerete; a keresztény etika legsürgősebb feladata viszont eltörölni ezt az ismeretet. Nincs ilyen ismeretünk – éppúgy mint Nietzschénél, de vele ellentétben mégis *létezik jó és rossz*, mégpedig úgy, hogy annak tulajdonosa és mértéke Isten maga – egyszerre kizárt tehát a moralizáló önhittség, de a nihilizmus pusztítása is.

Ugyanígy a szenvedésnek is más az értelme itt, mint amott. A hívő ember terheket cipel, a maga módján ő is I-A-t, igent mond – ebben a tekintetben nem véletlenül a szamár a *par excellence* dionüszoszi állat. Ha ez a szellem állapotának első (teve – szamár) fázisa, a második pedig a vallási kimérákkal hadakozó oroszlán képében jelenik meg, akkor Nietzsche számára ez még mindig csak átmenet. *Az ő célja gyermekké lenni!* A mindenség feneketlenségét, az emberi létezés kínját–baját–végességét, az irdatlanságot nem csak üggyel-bajjal elviselni kell, de játszva, táncolva és nevetve kell azt megélni. A szeszélyes játékhoz mint a lét ontológiai alaptalan-alapjához[73] egyedül ez a méltó emberi válasz – ez alap esztétikai igazolása. „Ártatlanság a gyermek és felejtés, újrakezdés, játék, magából kigördülő kerék, első mozgás, szent igent-mondás. Valóban, én véreim, a teremtés játékára kell a szent igent-mondás: íme *tulajdon* akaratát akarja a szellem, *tulajdon* világát nyeri magának a világát vesztett."[74] A nevetés, a megváltásban gondtalanokká tett emberek húsvéti nevetése, a *risus paschalis* – ajándék. Nietzsche mintha tudná, hogy csak az lehet igaz, ami felszabadít. Olyannak látja magát, „aki Atlaszként hordozza a vállán mások helyett a világ problémáit – jobban mondva: a világban való lét problémáit –, és ezenkívül még arra a bravúrra is vállalkozni akar, hogy játszadozzon és táncoljon ezzel a súlyos teherrel."[75]

[73] Vö. Lev Sesztov: *Az alaptalan apoteózisa* c. művével. Jelenkor, Pécs, 1997.
[74] *Zarathustra*. A három változásról. 28.
[75] Uo. 116.

Amennyiben Nietzsche az igazság-fogalomnak említett, az élet szempontjából hasznos, utilitárius szemléletéhez következetesen ragaszkodott volna, ő, aki oly tisztán látta a kereszténység ilyenszerű „hasznosságát", ha saját racionalitásán belül konzekvens marad, semmiképpen nem kellett volna szakítania ifjúkora hitével addig, amíg valamilyen jobban működő, az életre nézve gyümölcsözőbb „megoldást" nem talál. De ő hazárdírozik. Nem játszik, hazárdírozik, a játék, az más. Úgy hajózik ki a nyílt tengerre, hogy tudja: bármikor oda pusztulhat. Pascal is kihajózott, ezért állíthatta, hogy nincs nagyobb gyönyörűség annál, mint viharvert tengeren egy olyan csónakban hánykolódni, melyről biztosan tudni, hogy nem süllyedhet el. Pascal játszik, Nietzsche mindent egy kockára dob. Ezen a ponton a vele sok tekintetben rokon vonásokat mutató Adynk messzebbre – a racionális apológia lehetőségének végső határáig – jutott, amikor azt írta:

„Higgyünk hát a van-vagy-nincs Úrnak,
Mert ő mégis legjobb kísértet,
S mert szörnyűséges, lehetetlen,
Hogy senkié, vagy emberé
Az Élet, az Élet, az Élet." (*Menekülés az Úrhoz*)

■ A posztmodern atyja

Bizonyos keresztény egzisztencialista szemléletben Nietzsche mint a posztmodern atyja[76] – éppen a metafizika eltörlésével és annak tudatosításával, hogy az élet vagy Istené vagy senkié – akaratlanul is egy tisztább, őszintébb kereszténység útegyengetője lett. Mert, úgymond, a metafizika embere vallásosnak gondolja magát Krisztus nélkül is, így beleragad saját tévhitébe, míg a teljes nihilizmus talajára csúszott ember – éppen mert hangosabban nyög – közelebb van a megváltáshoz. Úgy vélem, hogy az *üdvösség* szempontjából a kegyelem munkája számára nincsenek rövidebb vagy hosszabb utak – erre a munkára szüksége van mind a közel mind pedig a távollévőknek. Pál apostol nem kívánta előbb nihilistává tenni az athénieket, hogy aztán – mint az egzisztenciális kérdések szorítójába került elesetteket – könnyebben Krisztushoz vezethesse őket; Bonhoeffer ezt a stratégiát méltán tartja nemtelen eljárásnak. Azt viszont el kell ismerni, hogy Nietzsche nyomán visszavonhatatlanul radikalizálódott mind az Isten-kérdés mind pedig az emberi egzisztencia kérdése; a természeti teológia optimizmusa és hitele méltán kopott meg. És noha igaz, hogy minden nihilista ateista, de nem minden ateista nihilista (Hans Küng), nem kevésbé igaz, hogy az az immanens értékrend, melyhez ateisták is ragaszkodhatnak, háznak tekinthető ugyan, de alap nélküli háznak.

Nietzschét a mindenféle alap radikális tagadása vezeti el a mindenre – kozmoszra és történelemre – válogatás nélkül kimondott feltétlen igen gondolatáig, ami szintén több mint ellentmondásos. Mégpedig nem biztos, hogy csupán a mi viszonylagos rendszerünkből szemlélve az, a Nietzschééből pedig nem – magának az életnek az oldaláról tekintve az, amely éppen gondolkodónk számára a végső fórum. Hogyan lehet *mindenre* igent mondani? A *szőke bestia* pokoli csínytevéseire? Hogyan lehet azt kérni az anyától, akinek gyermekét vérebek szaggatják szét szeme előtt, hogy azt kiáltsa – ezt akarom, ugyanezt a történetet, fordítsátok meg a ho-

[76] Ha állítható, hogy az egész európai filozófia nem más, mint „lábjegyzet Platónhoz" (A. E. Taylor), akkor bizonyára azt is kijelenthetjük, hogy az egész posztmodern irodalom és filozófia nem egyéb, mint lábjegyzet Nietzschéhez.

mokórát, mégpedig számtalanszor? De játszva ám, harmat-tiszta gyermeki örömmel mondja ezt, kérem. És egy bizonyos kovácsoltvas kapu előtt állva – ARBEIT MACHT FREI felirat alatt – hogyan lehet ma az újrázásért esedezni? Ha ez a földi megváltás feltétele – márpedig Nietzsche rendszerében kétségtelenül ez – akkor egy illuzórikus világban elgondolható ugyan ilyen megváltás, de az sohasem történhet meg a földön. Vannak dolgok, amelyekre nemcsak hogy nem szabad – de nem is lehet igent mondani; a zsigerek, a hajszálak, az izmok, a körmök nem képesek kimondani azt. Azok fölött egyedül a *bűnbánat* mondhatja ki a maga *soha többé* szavát. Otto Weiningernek[77]– tíz évvel az I. világháború kitörése, harminc évvel a barna pestis tombolása előtt – kétségtelenül igaza van: „A visszafelé haladó mozgás ugyanis *kat'exochén* inetikus mozgás. (…) Inetikus a múltat megváltoztatni akarni (…), és inetikus a jövőt *nem* megváltoztatni akarni (…), nem *megteremteni* akarni." A megbánás „*igenli* az elmúlt bűnt, de mint *múltat*, és tagadja azt mint *jövőt*… a reális jelen csak reális múlttá válhat, reális jövővé nem." Tatár György kitűnő *örök visszatérés* interpretációjával ezen a ponton nem érthetünk egyet: „A jelen maga van itt kettéhasítva: egy reális jelenre, amit alig-alig lehet a múlttól megkülönböztetni… És egy ideális jelenre, amely viszont nem más, mint az éppen jövőt teremtő akarat. A kettő között pedig nem marad annyi tér, amennyiben élni lehetne." Épp ellenkezőleg: az élet csakis ennek a fenntartott résnek a talaján sarjadhat ki újra. Mert igent mondani kétféleképpen lehet: gyöngén és erősen. Az előbbi a világ elfogadása, annak tudatában, hogy nincsen, mert nem adatott más világ, csak az, amelyen ott vannak és az idők végezetéig ott lesznek Auschwitz és a Gulág és a személyes tragédiák stigmái. Az erős igen viszont az Isten szeretet-akaratában gyökerező és morálisan helyeselhető valóságra mondható ki csupán, a lezárt múltban éppúgy mint a felépítésre váró jövőben.

■ Az összeomlás

A férfi, aki az irgalmasságot mint az elkorcsosult ember puhány gyöngeségét kárhoztatta egy életen át, 1889. január 3-án, egy ködös torinói sikátorában egy ló nyakába veti magát, hogy testével óvja szegény párát a bérkocsis ütlegeléseitől. Másnapi levelének utolsó sora, aláírással: *Zengj új dalt: megdicsőült a világ és örvendeznek a mennyek. A Megfeszített.* Ki volt az igazi Nietzsche? Ő, aki az őrült-tisztánlátás pillanatában a Megfeszítettel azonosul, vagy aki egy lázálom-életen át ellene hadakozik?

> „Nietzsche nagy magányossága mégsem vált volna tragikussá, kincsbányászásának boldogsága után szinte gyógyíthatatlanul önemésztővé, ha megtalálta volna, meg akarta volna találni a lelki magány egyetlen igazi gyógyszerét, az istenélményt. (…) De Nietzsche épp ez elől menekült és görcsösen elzárkózott: pedig kevés szellem volt nála az istenélményre, misztikumra természetes képességei alapján jobban hivatva; ebben az ellenkezésben van az ő igazi nagy tragikuma. (…) Isten, vallás, erkölcs, kereszténység kérdéseit ennyire központba nem állíthatja más, mint erkölcsi és vallási hajlamú szellem. (…) Lelkileg szellemileg igazában Isten sziklájának nyomása alatt, az Isten-sziklát rohamozó küzdelmében törik össze, akármi volt is paralízisének testi kiváltója; megőrülése alapjában sokkal mélyebben logikus, belső következetességgel bekövetkező emberi vég, hogysem a szinte puszta eszköznek feltűnő, tényleg kiváltó empirikus 'segítő ok' emellett különösen érdekes volna, hacsak nem *mint megdöbbentően logikus és megrendítően etikus végzet.* Aki itt, mint Jaspers, Nietzsche szellemi végkifejlődését bru-

[77] *Über die Einsamkeit der Zeit*. 1904. Idézi Tatár György: i.m. 109.

> tálisan elvágó vak és nemtörődöm természeti okságról beszél, az sem Nietzsche és műve lelki-szellemi alakulását, sem pedig sorsának alapjában végzetes logicitását nem látja."[78]

Kimondani nem, csak megjeleníteni lehet Isten elvesztésének fájdalmát, mégpedig sehogy másképp, mint egy őrült alakjában. Mert felfogja a veszteséget, beleőrül, és mert őrült, személye maga lesz negatív kijelentéssé, az istenvesztés epifániájává, akiben együtt van ok és okozat, metafizikai esemény és következmény – a megbomlott rend, a kibillent idő ikonja nem is lehet más, csak ő, az őrült.

Nietzsche különös teodiceája a *teo-cídium* árán megváltott, kozmodiceát és historia-diceát is magába foglaló *vita*diceát hirdet.

■ **Kulcsszavak**

Isten halott, Schopenhauer, Jézus élete, olajozott világszerkezet, az optimizmus, mint aljas gondolkodásmód, *Wille zur Macht*, szőke bestia, *Übermensch*, igazság, megismerés, morál, értékek, cél, értelem, a szenvedés értelme, Dionüszosz és a megfeszített, *amor fati*, örök visszatérés, Pascal, Ady, Torino.

■ **Irodalom**

Nietzsche, Friedrich: *A hatalom akarása.* Cartaphilus, Budapest, 2002.
Nietzsche, Friedrich: *Korszerűtlen elmélkedések.* Atlantisz, Budapest, 2004.
Nietzsche, Friedrich: *Adalék a morál genealógiájához.* Holnap kiadó, Budapest, 1996.
Nietzsche, Friedrich: *A vidám tudomány.* Holnap, Budapest, 1997.
Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo. Hogyan lesz az ember azzá, ami.* Göncöl, Budapest, 2003.
Nietzsche, Friedrich: *Anticristul.* Antet, Filipeștii de Târg, é.n.
Nietzsche, Friedrich: *Emberi – túlságosan is emberi.* Szukits, Szeged, 2000.
Nietzsche, Friedrich: *Im-így szóla Zarathustra.* Szukits, Szeged, 1997.
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.
Eickhoff, Jörg: *Theodizee. Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung.* Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997. 87–97.
Gollwitzer, Helmut: *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens.* Kaiser, München, 1970. 83–122.
Safranski, Rüdiger: *Nietzsche. Szellemi életrajz.* Európa, Budapest, 2002.
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.
Sparn, Walter: *Leiden, Erfahrung und Denken: Materialien zum Theodizeeproblem.* Kaiser, München, 1980. III–139.
Tatár György: *Az öröklét gyűrűje.* Osiris, Budapest, 2000.

[78] Brandenstein Béla: *Nietzsche*. Szent István Társulat, Budapest, 1943/2002. 468.

■ **Kérdések**

1. Mi indokolja a Nietzschével való foglalkozást teodicea-történeti áttekintés keretén belül?
2. Értelmezd Nietzsche filozófiájában a „hatalom akarása" (*Wille zur Macht*) fogalmat!
3. „A világ, mint acélszerkezet – van-e benne olaj?" Vázold a David Friedrich Strauss-szal folytatott vita lényegét az ebben megfogalmazott négy alapkérdés szerint!
4. Fejtsd ki Nietzsche antropológiáját! Milyen morális implikációi vannak annak a szemléletnek, miszerint az ember nem más, mint „egy meghatározott állatfaj"? Mire emlékeztet a *szőke bestia* híres részlete? Mit jelent a gondolkodó elhíresült *Übermensch* fogalma?
5. Mivel több mégis az ember az állatnál, mi az eredendő létfeltétele gondolkodónk szerint? Vázold Nietzsche szemléletében ezt a propriumot az igazság és megismerés, morál és értékek valamint a cél és értelem fogalmak mentén!
6. „Képes-e a tudomány célt adni a cselekvésnek, miután bebizonyította, hogy képes elvenni és elpusztítani e célokat?" Mit gondolsz erről? És hogyan válaszol saját kérdésére a filozófus?
7. „Ugyan mi egyebek ezek a templomok, ha nem Isten kriptái és síremlékei?" Elemezd a *Vidám tudomány* őrültjének látomásos kérdéseit!
8. Miért tekinthetjük negatív apologétának a tragikus sorsú gondolkodót? A keresztény szemlélet melyik négy alapértékét sorolja fel *A hatalom akarása* I. 4-ben? Hozzájárulhatott-e gondolkodónk szellemi összeomlásához a Megfeszített és Dionüszosz között benne dúló gigászi harc?
9. Meghaladható-e az örök visszatérés gondolatával a keresztény szoteriológia és eszkatológia?
10. Miért tekinthető Nietzsche a posztmodern gondolkodás egyik előfutárának?

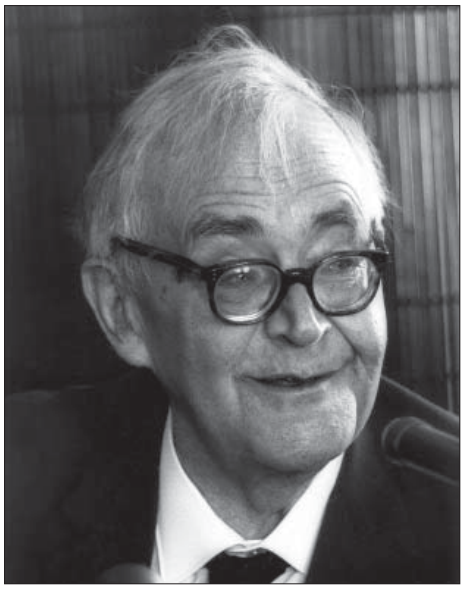
■ **Összegzés**

Nietzsche látomásos filozófiáját a világról, emberről, értékekről (ismeret, morál, céleszme) és Istenről (Krisztus, kereszténység) vallott felfogása alapján vázoltuk fel miközben felvillantottuk sorsának tragikus végkimenetelét. „Kimondani nem, csak megjeleníteni lehet Isten elvesztésének fájdalmát, mégpedig sehogy másképp, mint egy őrült alakjában. Mert felfogja a veszteséget, beleőrül, és mert őrült, személye maga lesz negatív kijelentéssé, az istenvesztés epifániájává, akiben együtt van ok és okozat, metafizikai esemény és következmény – a megbomlott rend, a kibillent idő ikonja nem is lehet más, csak ő, az őrült."

Nietzsche különös teodiceája a *teo-cídium* árán megváltott, kozmodiceát és historia-diceát is magába foglaló *vita*diceát hirdet.

■ Karl Barth

1886–1968



Karl Barth

Bázelben született, apja konzervatív teológiai tanár volt Bernben. Tanulmányait Berlinben, Marburgban folytatja, 1909–11 között segédlelkész Genfben, majd tíz éven keresztül az Argau kantonban fekvő Safenwil lelkésze, ahol a munkások nyomorúságos életkörülményei érzékennyé teszik a szociális kérdés iránt. 1918-ban adja ki a *Der Römerbrief*et, melynek második kiadása (1922), a később újreformátorinak nevezett teológiai fordulat nyitánya. 1922–25 között a göttingai egyetemen tanít, majd négy éven keresztül a dogmatika és az újszövetségi exegézis professzora Münsterben, 1930–35 között pedig Bonnban tanít rendszeres teológiát. Befejezetlenül maradt monumentális művét, a *Kirchliche Dogmatik*-ot (13 kötet) 1932-től kezdi kiadni. 1934-ben a nemzeti szocializmussal szembeni egyházi szembenállás egyik fő alakja. 1935-től haláláig Bázelben tanít.[1]

■ Das Nichtige ■ A gonosz és az árnyoldal ■ Szoteriológiai megközelítés

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 aki veled voltam – vagyok – leszek tudatos negatív lenyomatáról van szó. 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.[2]

Karl Barth *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.

[1] Vö. Görföl Tibor – Kránitz Mihály: *Teológusok lexikona*. Osiris, Budapest, 2002. 45.

[2] 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).

■ **Das Nichtige**

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*).[3] 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.[4]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 „balkézről" 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 alienum*a nyomán, anélkül azonban, hogy önálló teremtményként vagy önálló egzisztenciaként létezhetne; egy ilyen Isten által a teremtésben akart vagy tőle függetlenül létező egzisztencia képzete elhordozhatatlan lenne a keresztény gondolkodásmód számára.[5] A semmis mindazáltal nem semmi: pusztító potenciállal rendelkezik. Ez a nem teremtő és nem teremtmény, ez a „harmadik cselekvő"[6] 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.[7] Mindezek a gondolatok viszont megmaradnának az absztrakció

[3] 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*. University Press of America, Lanham, 1991. 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.

[4] Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik III/3*. Evangelischer Verlag A.G. Zollikon-Zürich, 1950. (a továbbiakban *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."

[5] 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."

[6] Uo. 330.: *„das dritte Wirkende"*.

[7] 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

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.[8] Barth eme definíciója joggal szorítja háttérbe a nem sajátságosan 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 józan megfontolásból vagy a mindennapi tapasztalatból, hanem az Ige kijelentése révén jutunk. Ezért csakis ilyen összefüggésében, mégpedig Krisztussal való ellenségességében és az általa történt legyőzetéséből következtethetünk vissza annak valóságára és természetére.[9]

■ A gonosz és az árnyoldal

E pozitív meghatározás mellett lényeges az az *elkülönítés*, melyet Barth a semmis illetve a teremtés árnyoldala[10] 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 terem-

---

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 naherer 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."

[8] *KD III/3*. 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.

[9] Nem pedig fordítva, ahogyan azt Van de Beek gondolja (*Why? On Suffering, Guilt, and God*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1990. 199.): „Recognition of the evil power can only open our eyes to the power of Christ."

[10] *KD III/3*. 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 Anfassungen 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."

tő igent, mely mindig az ezerarcú bűn egyik formájaként nyilvánul meg, és sohasem tagolható be olyan árnyék-elemként, 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*,[11] 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 elsietett, 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 keresztény hit szempontjából elfogadhatatlan minden olyan fölfogás vagy tanítás, mely erre a végső negativitásra vonatkozó „van"-t bármilyen módon gyengíti, könnyűszerrel elintézi, vagy éppen tagadja.[12] Létezik tehát a valóságos gonosz, a valóságos halál, 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 fenyegetettsége.[13] 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).

■ Szoteriológiai megközelítés

Keresztény 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 vi-

[11] *KD III/3*. 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."

[12] 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 tatsachlich gar sehr „ist". 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."

[13] 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."

szonyát – nem filozófiai eljárással, mintegy kívülről, hanem ellenkezőleg: teológiailag, azaz belülről kívánja megragadni.[14] Innen érthető az a szintén nem feszültségmentes állítása, miszerint annak tudása, hogy a gonosz legyőzetett, fontosabb, mint annak ismerete, hogy „létezik". Az előbbi teológiai ismeret, mely az Isten-ember viszony tengelye mentén viszonyul a gonoszhoz is, miközben azt úgy tekinti 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.[15] Ahol viszont ez az igazság érvényt szerez, ott a 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 keresztény éppen az lenne, hogy a lehető legnagyobb tiszteletet tanúsítsuk iránta. Az aggodalmaskodó, a törvényeskedő, a tragikus, a bizonytalan, a búbánatos, a melankolikus, egyszóval: a romboló, a negatív gondolkodásmód akkor telepszik meg az ember tudatában, amikor az nem képes minderre Krisztus győzelmének a perspektívájából tekinteni.[16]

Összefoglalásképp elmondható, hogy Barth szemléletében a kijelentésből megismert *semmis*: 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 Isten-ellenességében 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 mindenekben; 4. ennek ismeretében a keresztény ember az Isten szabadító tettére épített félelemnélkü-

[14] *KD III/3*. 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."

[15] 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 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."

[16] 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."

liségében félheti igazán.[17] A kétféle veszély, a teológiai Szkhülla 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 hasonlók, 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 gondviselésének és uralmának a köréből, és így nyíltan vagy burkoltan, de Isten mindenhatóságát és cselekvését teszik kérdésessé.[18]

■ **Kulcsszavak**

Kirchliche Dogmatik, Urheber, Schöpfer, opus proprium, opus alienum, a semmis, *causalitas mali in Deo*.

■ **Irodalom**

Barth Károly: *Hiszek.* Debrecen Sz. Kir. Város és a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvnyomda-Vállalata, Debrecen, 1936

Barth, Karl: *Der Römerbrief.* Kaiser, München, 1933.

Barth, Karl: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert.* Theologischer Verlag, Zürich, 1985.

Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik III/3.* Evangelische Verlag A.G. Zollikon-Zürich, 1950.

Barth, Karl: *Hiob.* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1966.

Davies, Horton: *The Vigilant God. Providence in the Thought of Augustine, Aquinas, Calvin and Barth.* Peter Lang, New York, 1992

Frey, Christofer: *Die Theologie Karl Barths.* Athenaum, Frankfurt am Main, 1988.

Fritzsche, Hans-Georg: *…und erlöse uns von dem Übel… Philosophie und Theologie zur „Rechtfertigung Gottes".* Calwer Verlag, Stuttgart, 1987. 63–79.

Griffin, David Ray: *God, Power and Evil: a process theodicy.* University Press of America, Lanham, *1991* 150–174.

Haga, Tsutomu: *Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.

Häring, Hermann: *Das Böse in der Welt: Gottes Macht oder Ohnmacht?* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999. 83–88.

Heddinger, Urlich: *Chinnam, oder die Infragestellung Hiobs,* in: *Parrhesia, Karl Barth zum 80. Geburtstag.* EVZ-Verlag, Zürich, 1966.

Hick, John: *Evil and the God of love.* Macmillan, Basingstoke, 1985. 126–137.

[17] *KD III/3.* 417. 424–425.

[18] Uo. 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 sorgfaltig abzugrenzen hatten), oder aber das Böse mit den alten und neunen 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 Allwirkseimkeit Gottes schuldig zu machen."

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.
Schulweis, Harold M.: *Evil and the Morality of God*. Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1984. 77–115.

■ **Kérdések**

1. Hol fejti ki Barth legteljesebben a gonosz parazita valóságáról szóló tanítását?
2. Mit jelent Barth gondolkodásában a *das Nichtige* fogalma?
3. Miért fontos hangsúlyozni ennek krisztológiai összefüggéseit?
4. Miért szükséges különbséget tenni a semmis és a teremtés árnyoldala (végesség) között?
5. „Minden, ami van, Isten teremtménye. A gonosz van, de nem Isten teremtménye." Értelmezd ezt a paradoxont!
6. Miért veszélyes nem létezőnek nyilvánítani a semmis hatalmát?
7. Barth fontosabbnak tartja azt, hogy a gonosz legyőzetett, mint azt, hogy „létezik". Mit jelent ez a látszólagos aránytalanság?
8. Mit állít és mit nem a *causalitas mali in Deo* gondolat a Szentírásban? Sorold fel és elemezd az ezzel kapcsolatos bibliai helyeket!
9. Miért utasítja el Barth a sátán mint bukott angyal képzetét?
10. Milyen következményei vannak a teológiai gondolkodásra nézve, ha valaki túl sokat (*in excessu*) vagy túl keveset (*in defectu*) tart a gonosz hatalmáról?

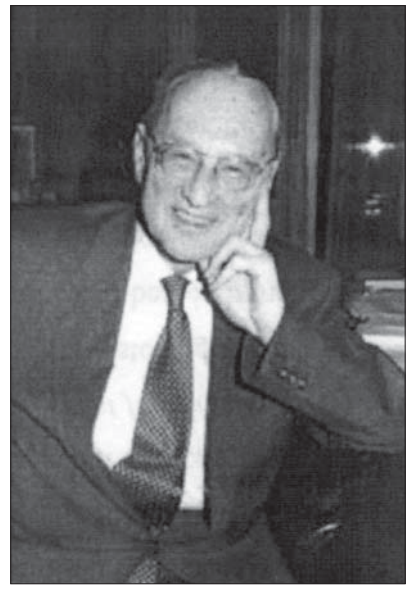
■ **Összegzés**

Barth szemléletében a kijelentésből megismert *semmis*: 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 Isten-ellenességében 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 mindenekben; 4. ennek ismeretében a keresztény ember az Isten szabadító tettére épített félelemnélküliségében félheti igazán. A kétféle veszély, a teológiai Szkhülla 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* magatartás).

■ Herbert Haag

1915–2001

Svájci római katolikus teológus és bibliatudós. Párizsi tanulmányok után, 1940-ben szentelik a bázeli püspökség papjává. Néhány évig Luzernben lelkigondozó, majd ugyanitt 1948–60 között az Ószövetség tanára, 1960–80 között pedig a tübingeni egyetem katolikus fakultásának professzora. Jelentős bibliakutató és exegetikai tevékenysége, *Bibliai Lexikon*ja közismert (magyarul is). Kritikus álláspontot viselt egyháza némely dogmájával – például az eredendő bűn tanításával – szemben. 1985-ben róla elnevezett alapítványt hoztak létre, melynek célja a „szabadság az egyházban" propagálása. Olyan gondolkodókat tüntettek ki, mint a politikai teológia egyik legmarkánsabb képviselője, Leonardo Boff, vagy Hans Küng, Eugen Drewermann stb. Jelentősebb művei: *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (1966); *Bibel-Lexikon* (1968) *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja* (1985); *Abschied von Teufel. Vom christlichen Umgang mit dem Bösen* (2000).



Herbert Haag

■ A sátán-fogalom jelentései ■ A 2Sám 24,1 – 1Krón 21,1 különbsége ■ Az angyali bukás mint metafizikai esemény tagadása ■ Egyháztörténeti vonatkozás ■ Hermeneutikai megközelítés ■ Pszichológiai érv ■ Pedagógiai-katekétikai szempont ■ Dogmatikai megfontolások ■ Az építőállvány-metafora

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

■ A sátán-fogalom jelentései

Herbert Haag,[1] 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 prófétai figyelmeztetések közepette, a kirá-

[1] Claret, Bernd J.: *Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel.* Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien, 1997. 84sk.

lyi 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 korban a sátán szellemi nagyság, maga a vádló Isten udvartartásában, 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 világosságot, én teremtettem a sötétséget, én szerzek békességet, én teremtek bajt (bóré ra'), 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" érthetetlensége, „a Mindenható nyilai vannak bennem, mérgüket issza lelkem" panasza – Jób 6,4) – végsőkig 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 belül[2] – *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 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".[3]

[2] Luther ennek kapcsán a „balkézről" (*opus alienum*) ill. „jobb kézről" (*opus proprium*) uralkodó Istenről beszél, Barth pedig e megkülönböztetések mellett az Isten „tulajdonképpeni" ill. „nem tulajdonképpeni" akaratáról.

[3] *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-zerrstörerisches Prinzip. So dient die Abspaltung dieser Elemente aus der

■ A 2Sám 24,1 – 1Krón 21,1 különbsége

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.[4] Ugyanakkor különös paradoxonra is felhívja a figyelmet: Az a démoni világ, amellyel szemben egykor egy kikezdhetetlen monoteizmus nevében felléptek a próféták, most úgy tűnik, 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 középlényei beléphetnek Izrael hitébe, mindenekelőtt a tradíció által felkínált sátán nevű főangyal uralma és vezetése alatt.[5]

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 népé is egyben: a kozmikus mindenség éppúgy kezében van, mint az emberi történelem valamennyi szála. Izrael népe ekkor ismeri fel igazán JHVH univerzális valóságát.[6] Ugyanakkor a zsidó-keresztény hagyományban a sátán-hit lényegében

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" (G. von Rad).

[4] 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."

[5] 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 af dem Plan. .... Dem Chronisten bot sich für sei dämonisches Zwischenwesen die durch die Tradition bereits vorgegebene Bezeichnung Satan an."

[6] Gerd Theissen: *Az első keresztények vallása*. Kálvin, Budapest, 2001. 373: „Izrael Istene is nagy történeti krízis következtében magasztosult egy és egyetlen Istenné. Jeruzsálem lerombolását követően földi 'vereségét' (ami az ókori keleti felfogás szerint népe legyőzése következtében egyértelmű volt) menynyei győzelemmé értelmezték át. Ő vált az egyetlen Istenné. Minden más istent nem létezőnek nyilvání-

mindig az Isten-hit ellenpólusaként lépett fel. A sátánnak tehát egy másodlagos, valamiképpen az Isten-hitből származtatott szerepe van.[7] Ezért, úgy tűnik, a nép szemében egyetemessé lett Istennek valamiképpen az 'ellentmondója' is szükségképpen univerzális-kozmikus jegyeket öltött. Felségterülete, hatása természetszerűleg 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.

■ Az angyali bukás mint metafizikai esemény tagadása

Herbert Haag 1969-ben jelenteti meg a már címében is provokatív könyvét, az *Abschied vom Teufelt* (Búcsú az ördögtől), majd ennek bővebb kifejtését, a *Teufelsglaubét* (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 gonosz 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.

■ Egyháztörténeti vonatkozás

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 fajtalankodtak – nem küldhették volna máglyára akkor, ha a sátánt nem éppen olyan természetes magától értetődöttséggel tekintették volna úgy, mint

tottak. Ez a monoteista dinamika érvényesült az őskereszténységben is: az, akit e földön a jelenvaló világ gonosz hatalmasságai keresztre 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. 6. 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 vallástörténeti vonatkozásainak bemutatása során egyéb vonatkozásokban is (pl. sátán-kép) mellőzhetetlen.

[7] A. van de Beek: i. m. 183.: "The observation that the concept has possibly been adopted is of less interest then 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 universalization 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."

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 kereszténységellenes, 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 keresztény 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.[8]

■ Hermeneutikai megközelítés

A Szentírás *hermeneutikai* megközelítése tekintetében a módszertani sokféleség jogosultságát elismeri ugyan, de ezek között vezető szerepet egyértelműen a történet-kritikai eljárásnak tulajdonít. Vallja, hogy a Szentírás teljes biztonsággal, megbízhatóan és tévedéstől mentesen tanítja azt az igazságot, melyet Isten üdvösségünk érdekében adott.[9] Meglepő módon, a Szentírás alapvető céljának és értelmének ez a meghatározása szó szerint egybecseng a II. Helvét Hitvallás 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 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 kötelező módon – dogmatikailag – a korabeli zsidó démonhithez kapcsolják.[10] 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

[8] 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*. Free University Press, Amsterdam, 1985. 224.

[9] 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."

[10] 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."

– az Atya akaratára mondott nem – megszemélyesítője.[11] Ezért állíthatja Haag, hogy az emberi élet nem Isten és a sátán, hanem az emberi bűn és az isteni kegyelem összecsapásában zajlik.[12]

■ **Pszichológiai érv**

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 az evangélium örömüzenete máig érezhetően az ördögüzenet fenyegetésévé lett. Fölösleges félelemmel terheli a lelket akkor, amikor – szerinte – nyugodtan lehet valaki jó keresztény az ördög létezésében való hit nélkül is.[13]

■ **Pedagógiai-katekétikai szempont**

Haag továbbá úgy látja, hogy a keresztény hit tanításának *pedagógiai-katekétikai* munkáját is rendkívüli módon megterheli és megnehezíti a sátán- és démonvilág kérdésének hagyományos megközelítése és egyfajta tisztességtelen légkört („Atmosphäre der Unehrlichkeit") teremt, hisz sok esetben maguk a vallástanárok (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 keresztények szemében is.[14]

■ **Dogmatikai megfontolások**

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 színfalak mögé. Ezért a sátán a gonosz magyarázataként használhatatlan és szükségtelen, hisz a bűn valósága – vele vagy nélküle – mindenképpen misztérium marad.[15] 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

[11] Claret, Berndt J.: i. m. 121.: „In Satan ist nur die andere Möglichkeit, das Nein zum Willen des Vaters, personifiziert."

[12] Uo. 94.: „Nicht zwischen Teufel und Gott spielt sich das Menschenleben ab, sondern zwischen menschlicher Sünde und göttlicher Gnade."

[13] 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."

[14] Uo. 95.: „Der Teufelsglaube ein Anachronismus ist, und zwar nicht nur für den 'aufgeklärten' Bürger des 20. Jahrhunderts, sondern gerade auch für den Christen."

[15] 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."

ugyanis, hogy a gonosz forrásának magyarázataként a legkülönbözőbb elméletek is végeredményben három tényezőnél köthetnek ki: Isten, sátán, ember. Ha a sátán munkáját teljes egészében kizárjuk, a „kié a felelősség a gonosz miatt?" kérdés keresztttüzében 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 teremtetett. 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 szükségszerűség, 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?*"[16] Haag a probléma – értsd: minden ember bűnös – szemléltetésére a következő hasonlattal él:

■ Az építőállvány-metafora

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 zu-

[16] A *Heidelbergi Káté* 9. kérdése (kiemelés tőlem – V. S. B.). Az Ádám történeti bukására utaló válasz gondtalan egyértelműséggel felel *nem*mel 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 engedelmességre 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, anélkül azonban, hogy a kettő azonosítható volna. Ezért kéri (követeli?) Jób: „Ha határt szabtál neki, melyet nem léphet át, légy hozzá elnéző…" (Jób 14,5).

han, 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.[17] Nos, ezen a ponton Haag átlépi azt a határt, melyet keresztény 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 keresztény 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 mindentudó, ahogyan mi hiszszük, 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."[18]

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 „ilyennek teremtettem" 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.[19] A Szentírásnak ilyen vonatkozásban talán legfélreérthetőbb helye is, az Ézs 45,7.[20] Márpedig úgy tűnik, hogy a fogság utáni időben Istenből mintegy „kivezetett"

---

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

[18] 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."

[19] Egyszerű hasonlattal: a szülő is tudja, hogy gyerekére 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.

[20] JHVH semmiféle metafizikai riválist maga mellett meg nem tűrő monizmusának csúcsa Deutero-Ézsaiás szemléletében így fejeződik ki: „Én alkottam a világosságot, én teremtettem a sötétséget, én szerzek békességet, én teremtek bajt (בורא רע), 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 Szentírásnak 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 értse-

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 mondatai: „Ha Isten az embert úgy teremtette, hogy a rossz kikerülhetetlen része, akkor azt a világot is akarnia kellett, melyben jelen van a gonosz."[21] Vagy egy újabb hasonlattal: ha egy útépítő mester úgy építi meg az utat, hogy az egy szakadékba vezet, és a bekövetkező katasztrófák felelősségét 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?[22] 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.[23] 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 hatásténye zők közül, az ember szívéről 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 teremtett,[24] 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 Ószövetségével, lehetetlen *a valóság egészét* tulajdonítani: „Egyedül az Ószövetség Istene képes arra, hogy a világban lévő rosszat is megmagyarázza; az Újszövetség Istene alkal-

---

tek" parancsa, a „Jákóbot szerettem, Ézsaut gyűlöltem" érthetetlensége, „a Mindenható nyilai vannak bennem, mérgüket issza lelkem" panasza – Jób 6,4) végsőkig 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.

[21] 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."

[22] Bizonyára helyesebb, ha azt mondjuk: Isten olyan útépítő, akinek az útja nem szakadékba, hanem olyan gyönyörűséges 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 döntés-élés 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 *honnan* 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.

[23] 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."

[24] Uo. 197.: „Das Böse in der Welt und die universale Sündenverfallenheit haben ihre Ursache ganz einfach in der gottgewollten Beschaffenheit des Menschen."

matlan erre."[25] 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 föladni. 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.

■ **Kulcsszavak**

Sátán, *causalitas mali in Deo*, *Abschied von Teufel*, boszorkányüldözés, sátánizmus, a szöveg magva és héja, örömüzenet és ördögüzenet, markionizmus, *non posse non peccare*.

■ **Irodalom**

Haag, Herbert – Elliger, Katharina und Winfried: *Vor dem Bösen ratlos?* Piper, München–Zürich, 1978.
Haag, Herbert: *Liquidation du diable*. Desclée de Brouwer, Paris, 1971.
Claret, Bernd J.: *Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel.* Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien, 1997.

■ **Kérdések**

1. Foglald össze Haag véleményét a sátán-fogalom fejlődésére nézve!
2. A polgári, jogi és vallástörténeti vonatkozás mellett milyen teológiai igény munkált a fogság utáni korban a „sátán születése" mögött? Milyen célt szolgál – G. von Rad szerint, Haaggal egyetértésben – a negatív erőknek az Isten-képtől való elkülönülése?
3. Mit jelez a 2Sám 24,1 és az 1Krón 21,1 közötti különbség?
4. Mihez kapcsolódik A. van de Beek szerint az a folyamat, melynek során a sátán –vallástörténeti értelemben – egyetemes hatalommá növekszik?
5. Foglald össze Haag egyháztörténeti érveit ebben a kérdésben!
6. Milyen hermeneutikai szempontokat alkalmaz Haag?
7. Hogyan válhat az örömüzenet ördögüzenetté a pszichológiai megfontolás szerint?
8. Mire figyelmeztet a pedagógiai-katekétikai szempont a sátán-kérdés tárgyalásánál?
9. Foglald össze Haag kérdésünkre vonatkozó dogmatikai megközelítését!

[25] Claret Bernd J.: i. m. 197: „Allein der Gott des Alten Testaments kann auch das böse in der Welt erklären; der Gott des neuen Testaments ist dafür ungeeignet."

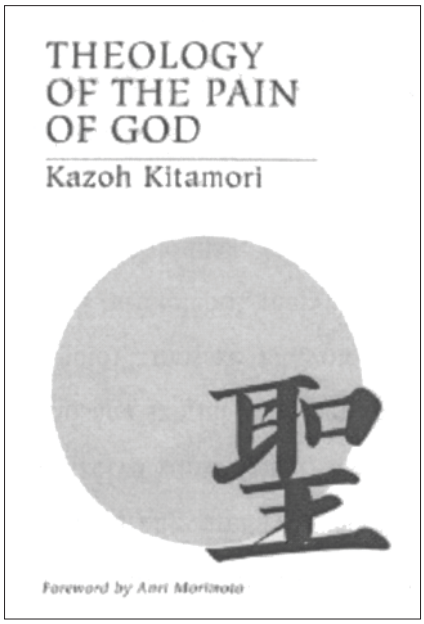
10. Mit jelent szerzőnk építőállvány-metaforája az emberi természet esendőségére nézve? Miért állíthatjuk azt, hogy felfogása itt némiképp gnosztikus és Markion-féle szemléletet idéz?

Összegzés

Herbert Haag, a jeles katolikus teológus az *Abschied vom Teufel* című könyvében (1969)a sátánképzet racionalisztikus kizárása után egy olyan „teremtett természet" fogalomig jut el, 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 föladni. 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, miszerint lehetetlen, hogy egy ember bűn nélkül élje le az életét, ugyanakkor – ennek ellenére – az ember felelős.

■ Kazoh Kitamori

1916–1998



Kitamori főművének angol kiadása

A japán iskolásfiút annyira megragadta Luther egyik írása, hogy 1935-ben úgy döntött, beiratkozik a tokiói lutheránus teológiai szemináriumba. Teológiai tanulmányai befejeztével irodalomtudománnyal foglalkozik, majd 1943-tól visszatér a teológiához. 1949-től 1984-es nyugdíjba vonulásáig a tokiói Union Theological Seminary-n tanít rendszeres teológiát, miközben lelkipásztori szolgálatot is végez. Kosuke Koyama mellett a 20. századi japán keresztény teológia egyik legjelentősebb alakja. *Isten szenvedésének teológiája* c. műve a második világháború idején született, a borzalmas emberi tapasztalatok (lutheránus) teológiai lecsapódásaként értékelhető. 1946-ban jelent meg Japánban, 1965-ben az Egyesült Államokban; több tucat műve közül ez a legismertebb. Gondolkodása nagy hatással volt Jürgen Moltmann (és mások) teológiájára. A Zsid 2,10 (illett Istenhez a szenvedés) magyarázatában írja: „ez a kicsi szócska – illett – számomra úgy hangzott, mint az egész univerzum remegése."

■ A történelmi háttér ■ Az „Isten szenvedése" fogalom elemei ■ Az evangélium szíve ■ *Analogia doloris* ■ Az értelmet nyert szenvedés ■ Következtetések

■ A történelmi háttér

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 teljesedik ki az európai teológiai gondolkodásban. Kazoh Kitamori *Isten szenvedésének teológiája* című, 1946-ban japánul megjelent könyve[1] 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, anélkül azonban, hogy ezzel eltérne a hagyományos reformátori emberszemlélettől. Az új teológiai megközelítésnek ugyanakkor van egy fontos hozadéka, mégpedig

[1] Jelen munkánkhoz a német fordítást használtuk: Kazoh Kitamori: *Theologie des Schmerzes Gottes*. Vandenhoek-Ruprecht, Göttingen, 1972.

annak missziói-lelkigondozói ereje, mely egyszerűen *hat*, anélkül hogy ezzel a mű eltávolodna a rendszeres teológiai vonalvezetéstől.[2]

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 fogalmá*nak az ismételten visszatérő meghatározásánál. Eszerint „Isten szenvedése Istennek az az akarata, hogy szeresse haragjának tárgyát",[3] ti. a bűnös embert. A szerző Theodosius Harnackot idézi, aki szerint a kereszten két dologból, Isten haragjából és Isten szeretetéből egy harmadik született: ez a tertium éppen Isten szenvedése. Elhatárolódik a korai barthi teológia *egészen más* Isten-képétől 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.[4] 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 keresztény 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, *történeti* világban, melynek Isten haragját kell hordoznia, Isten szeretete legyőzte ezt a haragot".[5]

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 ὀυσία fogalma például semmit sem ad vissza Istennek abból a szenvedéséből, 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 evangéliu-

---

[2] 1994-ben Frankfurtban találkoztam személyesen olyan japán lelkipásztorral, akinek a háborút követően az egyéni–nemzeti megalázottság és kétségbeesés közepette ez a könyv jelentett fogódzót és új reménységet: ennek hatására lett keresztény.

[3] Kitamori: i. m. 17.: „Der Wille Gottes, den Gegenstand seines Zornes zu lieben – das ist Schmerz Gottes."

[4] 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).

[5] Uo. 31.

mot, mint Isten tragédiáját.[6] Pedig „Isten szeretete Krisztus keresztjében több mint Isten szeretete a maga lényege, οὐσία-ja szerint."[7]

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."[8]

Mindezt viszont csak akkor állíthatjuk, ha a kereszt botrányos történetét Istennek a cselekvéseként értelmezzük, azaz ha az Isten névvel nem egy ember alkotta ideát jelölünk, hanem a kijelentés Szentháromság-Istenét. Amennyiben a kereszt 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 vallásalapítóé. Jézus keresztje 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."[9]

■ Az evangélium szíve

Kitamori számára „kijelentetett", hogy az evangélium szíve éppen Istennek ez a szenvedése,[10] 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.

Isten szenvedésének a másik eleme abból az evangéliumi alapigazságból adódik, hogy a keresztáldozat 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 „benső-je remeg", és aki Fiát halálba adja.[11]

Isten fájdalma tehát Istennek az a döntése, hogy egyszülött Fiát a halálba adja. Kitamori elhatárolódik ugyan a patripasszianizmustól,[12] 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 mindenfé-

[6] Kitamori: i. m. 136.
[7] Uo. 92.
[8] Uo. 18.
[9] Uo. 30.
[10] Uo. 15: „Mir wurde der Schmerz Gottes als das Herz des Evangeliums geoffenbart."
[11] Uo. 43.
[12] Uo. 114.

le negativitás hatalmát hogyan veheti Isten teljes mértékig magára úgy, 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 ennélfogva – mintegy a szó szoros értelmében – Isten haláláról is beszélhetünk, akkor hol marad Krisztus feltámadásának a kezese, a világot teremtő, fenntartó és azt a maga eszkatologikus 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' Istene még a kereszt eseményében is változhatatlan. Hogyan lehetséges ez? Úgy, hogy Isten a Fiú személyében meghal, de az Atya személyében mindörökké él."[13]

Ekként koncentrálódhat és fejeződhet 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 létre az egyéni élet törékenységében, a történelem irgalmatlanságában és a kozmosz szenvtelenségében ránehezülő gyötrelem, és mint ilyen, nem köthető közvetlenül az ember bűnéhez. Ez Kitamori gondolkodásában szinte semmilyen szerepet nem kap. Könyvében erre csupán egyetlen mondattal 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."[14] 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.[15]

■ *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 fönnmaradó másságról, a református hagyomány

[13] Kitamori: i. m. 113.

[14] Uo. 54.

[15] 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."

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 látni Isten és ember történetét, ennek ára viszont egy idealisztikus ember-kép, míg a protestáns antropológiai realizmus igen törékennyé teheti az egészen más Istennel való kapcsolatot, az általa hangoztatott *analogia fidei* pedig nem jelent *tényleges analógiát*.[16]

A japán teológus 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."[17]

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."[18] Ebben a példázatban ugyanis – az igen elterjedt beleolvasási szokásoktól eltérően – nem morális kérdésről 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)."[19]

Az analógia-vita ily módon átkerül a hagyományos ontológiai színtérről arra a dinamikus-egzisztenciális pályára, ahol az *entis* és *fidei* ellentéte meghaladhatónak tűnik az *analogia doloris* isteni és emberi tapasztalatában.[20] 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,

---

[16] Kitamori: i. m. 52.

[17] Kitamori itt E. Boutroux: *Pascal* c. könyvéből idéz egyetértően, i. m. 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 Versöhners vereinigt." (Kiemelés tőlem – V. S. B.)

[18] Uo. 60.

[19] Uo.

[20] Uo. 54.: Isten szenvedése és az ember szenvedése a Fiú halálában találkozik. Az Atya fájdalma, aki halálba adja Fiát, metszi a Máriáét, akinek a kereszt alatt Simeon jövendölésének megfelelően átjárja szívét az éles tőr. Így lesz a Mater Dolorosa mintegy az *analogia doloris* konkréciója.

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 jó cselekedetek nem számíthatnak be Isten előtt megigazulást hozó érdemként, lehetséges, hogy ehelyett szenvedésünk mégis csak beszámít? A bibliai bizonyságtétel szerint aligha. Jézus a harmincnyolc éve nyomorgó, annyiszor megalázott és csalódott bethesdai beteget meggyógyítja, de irgalmas szeretete nem akadálya annak, hogy bűneire emlékeztesse: „Íme meggyógyultál, *többé ne vétkezz*, hogy valami rosszabb ne történjék veled."[21] 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*."[22]

Kitamorit azonban mégsem szabad oly módon félreérteni, mintha nála az ember szenvedése helyettesíthetné annak hitét. Ha korábban azt állította, hogy „Lázárnak *csupán* szenvedésteli élete alapján volt kapcsolata Istennel", akkor ehhez a kijelentéshez 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."[23] 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.

■ Az értelmet nyert szenvedés

A Szentírás egész szemléletével összhangban Kitamori számára nem az a legsürgetőbb, 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, továbbáll. 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."[24]

De hogyan történik ez a szolgálat? Pál azt írja a kolossébelieknek, hogy örül az *érettük* elviselt szenvedéseinek.[25] Az emberek felé irányuló, számukra hasznos, nekik szolgáló szenvedés, amelyből a címzettek újabb buzdítást nyernek az élő reménység gyakorlásához, immár nem

[21] Jn 5,14.
[22] Miroslav Volf: *Ölelés és kirekesztés, Teológiai vizsgálódás az azonosság, a másság és a kiengesztelődés tárgykörében*. Harmat, Budapest, 2001. 128.
[23] Kitamori: i. m. 53. (Kiemelés tőlem – V. S. B.)
[24] Uo. 48., 50.
[25] Kol 1,24.

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 moccanására 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 oly módon 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, jövevény-lét és mezítelenség, betegség és börtön. Isten éppen ebben a fájdalmas világ-valóságban 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 szenvedésének közvetlen módon szolgálni: ez egyedül csak a világ-valóság szenvedésének történő szolgálatban lehetséges."[26]

A transzcendens, amennyiben az ő *persona*ja Immánuel maga, egyszersmind immanens is. „A reformátori kereszténység lényege, hogy a *sola* az *et*-t is magában foglalja".[27]

A világ iránti eme bonhoefferi 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".[28] 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 megkenetéskor engedi, hogy egy asszony, a szegények gondjáról és szükségéről is megfeledkezve, kizárólag rá – 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 koncentrál, úgy, hogy a világ minden szenvedését elfelejti, csak az látta meg valójában Isten szenvedését."[29]

Isten szenvedésétől, még inkább: Isten szenvedésé*ből* kiindulva eljutni az ember szenvedéséig, még inkább: szenvedésé*be* – ez minden keresztény etika útja.

> „Csak ha annyira Isten fájdalmára koncentrálunk, hogy emellett a mi fájdalmunk elcsitul, fájdalmunk csak ekkor szabadíttatik ki a bűn szorításából."[30]

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

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 általá-

[26] Kitamori: i. m. 98.
[27] Uo. 101.
[28] Uo.
[29] Uo. 100.
[30] Uo. 51.

nos, 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).[31] Számára „az összetört teremtési rend Isten haragjának valósága… A szenvedés lényege, mely valóban sebeket üt rajtunk, nem más, mint Isten haragja."[32]

Így lesz a szenvedés a maga negatív módján is Istenre mutató immanens valóság, amennyiben ezzel az Istennel való megtört viszony szimptómájaként jelentkezik. 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: botránykő. *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 keresztjét, 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,[33] 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 szeretetünk is valóságos. Itt vehetjük magunkra a másik szenvedését úgy, mintha az a mienk volna."[34]

Ezért a hívő ember részéről a nem-hívő felé az egyetlen viszonyulási mód kizárólag csak *a szeretet szolidaritása* lehet.[35] „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."[36]

A szenvedés ilyen értelmű szimbolikus dimenziójának tudatos vállalása mindig bizonyságtevés a közbelépő kegyelem csodájáról,[37] mely a szenvedés mérgét a szenvedés felismert céljá-

---

[31] Kitamori: i. m. 58.: „Nun ist aber der menschliche Schmerz die Wirklichkeit des *göttlichen Zornes* gegen die Sünde und das Ergebnis des *Bruches* zwischen Gott und Mensch."

[32] Uo. 82.: „Die zerstörte Schöpfungsordnung als Realität des *Zornes Gottes*. ... Das Wesen des Leidens, das uns wirklich Wunden Schlägt, ist der Zorn Gottes."

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

[34] Uo. 85.

[35] Uo. 59.

[36] Uo. 89.

[37] 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 ge-

nak éltető erejével helyettesíti. Ily módon „Isten szenvedése meggyógyítja az Isten haragja által okozott sebeket."[38]

■ 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 – kiterjeszthető-e valamiféle egyetemes szenvedés-magyarázattá? Aligha. Ez esetben is, úgy tűnik, a rendszeralkotás szenvedélye felülkerekedett a biblikus azon készségén és kötelezettségén, hogy a Szentírás valamennyi fontos szempontját és kijelentését figyelembe vegye tárgya elemzésénél. Jelzés értékű, 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.[39] A Róm 5,3 – „dicsekszünk a háborúságokban is" – kapcsán kérdezi: miért beszélhetett Pál ekképp? Hisz „Isten, aki őt (Pált) háborgatta és verte, számára szükségképpen a harag Isteneként *kellett*, hogy megjelenjen".[40] Nem is annyira a válasz érdekes – miután Pál átment Isten haragján, meglátta mögötte Isten szeretetét –, mint amennyire gyanús ez a *kell*. 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".[41] A nyomorúságokat (θλίπσις) 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 túlcsorduló ereje és dicsősége. A fenti szenvedés-interpretációnak megfelelően Kitamori Krisztus kereszthalála értelmezésében is kizárólag az anselmusi elgondolás vonalán mozog: a kereszt számára Isten ítélet-végrehajtása, 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

---

strauchelt, so hielt mich, Herr, *deine Gnade*' (Ps. 94,18). Gerade diese Gnade ist nichts anders als die im Schmerz begründete Liebe Gottes."

[38] Kitamori: i. m. 61.

[39] 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 egészre csiszolt rendszerét az Ige termékenyítő szórtságában és sokszínűségében lássa!

[40] Uo. 109: „Warum konnte Paulus diese Aussage machen? Der Gott, der ihn betrübte und schlug, *musste* ihm als ein Gott des Zornes erscheinen." (Kiemelés tőlem – V. S. B.)

[41] Róm 1,18.

nyert, ám a kezet átlyuggatják a villámok.[42] Krisztus halálának ilyenszerű értelmezése – ebbe az irányba mutató tekintélyes protestáns hagyománya ellenére is – exegetikailag aligha tartható. Zsid 2,9: Isten kegyelméből mindannyiunkért megízlelje a halált. Kegyelméből – 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 szerzőnknél már jelentkezik az a később Moltmannál kifejtett gondolat, mely valósággal céltáblájává lesz a bírálatoknak, nevezetesen a Fiú örök és szükségszerű odaadása, áldozata, illetve az a gondolat, hogy Isten örökkévaló lényege maga a szenvedés. A Zsid 2,10-ből[43] az ”επρεπεν γὰρ αὐτῷkifejezést (illett hozzá: Istenhez) kiemelve Isten és a szenvedés egymásnak való megfeleléséről, kongruenciájáról beszél. *Illett* Istenhez a szenvedés, ez azt jelenti, hogy lényege szerint szükségszerű.[44]

> „Ez a kicsi szócska – illett – 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 tisztelettel teljes félelem fogjon el bennünket.”[45]

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.”[46] 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 Isten*ben* 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 *kellett* lennie és magára *kellett* vennie a bűnt, Isten haragját és a halált.”[47] 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 20. 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 összefüggésben vajon nem éppen Istennek azt a szabadságát teszik kérdésessé, melyet a reformációt követő időkben éppen védeni voltak hivatot-

[42] Kitamori: i. m. 125.

[43] Mert az volt méltó Istenhez, akiért van a mindenség, és aki által van a mindenség, hogy őt, aki számtalan fiát vezeti dicsőségre, üdvösségük fejedelmét szenvedések által tegye tökéletessé.

[44] Kitamori: i. m. 42: wesensnotwendig.

[45] Uo.

[46] Kitamori kiemelése.

[47] Uo. 43.

tak? 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.[48]

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",[49] és hogy „egyedül az 'Isten szenvedése' fogalma biztosíthatja a történeti Jézus tulajdonképpeni jelentőségét… E nélkül a háttér nélkül a Jézusról szóló valamennyi tanítás elsekélyesedik, elveszíti mélységét."[50] Egyébként Isten lényege számára is a szeretet: éppen ezért szenved! De miután átmegy a harag és szeretet ütközése miatti szenvedésen, visszatér ismételten a spontán szeretethez: mintegy „elfelejti" a szenvedést. Ahogyan az embernek is el kell felejtenie 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.[51] 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*.

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.

---

[48] Vö. Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott, Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. Kaiser, München, 1972. 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."

[49] Kitamori: i. m. 42.

[50] Uo. 32.

[51] Uo. 120.

Az a Lázár kapcsán említett zárójeles kijelentés csírájában akár a felszabadítás teológiák alapgondolatának 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).[52] 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 győzetik, ezzel még nem oldódik meg fájdalmuk. 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.[53]

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

Végül figyelemre méltó, hogy szerzőnket a zsidóság tragédiája még nem készteti arra, hogy felmérje annak teológiai horderejét. Ebed Jahve lelkületéről beszélve, arról, hogy ennek a keresztény 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."[54] Továbbá: „A zsidóság nagy tévedése abban áll, hogy önmagát azonosítja Ebed Jahvével, 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".[55] 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."[56]

---

[52] Idézi Alister E. McGrath: *Bevezetés a keresztény teológiába.* Osiris, Budapest, 1995. 110.
[53] Kitamori: i. m. 102.
[54] Uo. 65.
[55] Uo. 66.: „nicht sehr erfolgreich". (Kiemelés tőlem – V. S. B.)
[56] Uo. 67.

■ **Kulcsszavak**

Theologia crucis, *theologia gloriae*, *analogia entis*, *analogia fidei*, *analogia doloris*, a szenvedés abszurditása, a szenvedés etikája, *Deus absconditus*, szeretet és szenvedés, *opera ad extra*, *opera ad intra*, Izrael és a helyettesítő szenvedés.

■ **Irodalom**

Kitamori, Kazoh: *Theologie des Schmerzes Gottes*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972.
Hashimoto, Akio: *Legacy of Kitamori in Contemporary Japanese Christian Thought*. In: Missio Apostolica, XII. (2004) 11–16.

■ **Kérdések**

1. Milyen történelmi tapasztalat áll Kazoh Kitamori *Isten szenvedésének teológiája* c. könyve mögött?
2. Hogyan határozza meg a szerző Isten szenvedésének a fogalmát? Szabad-e a szenvedésben látni Isten örök lényegét?
3. Mit jelent a japán *bosatsu* fogalma? Miért utasítja el ezt Kitamori ?
4. Miért állíthatja gondolkodónk, hogy Isten szeretete Krisztus keresztjében több mint ez a szeretet saját lényege, *ousiá*ja szerint?
5. Miért olyannyira fontos ebben a teológiában az, hogy Krisztus keresztjét szentháromságtani összefüggésben lássuk?
6. Értelmezd Kitamori *analogia doloris* fogalmát párhuzamba állítva a középkori *analogia entis* valamint a reformátori/újreformátori *analogia fidei* gondolatával!
7. Hogyan állhat az emberi szenvedés Isten szenvedésének a szolgálatában?
8. „A reformátori kereszténység lényege, hogy a *sola* az *et*-et is magában foglalja." Értelmezd ezt a gondolatot!
9. Tartható-e még a teológiában az a gondolat, hogy a földön minden szenvedés Isten haragjának a valósága? Vesd össze Barth véleményével, aki megkülönbözteti a végesség és a semmis fogalmát!
10. „Isten szenvedésétől, még inkább: Isten szenvedéséből kiindulva eljutni az ember szenvedéséig, még inkább: szenvedésébe – ez minden keresztény etika útja." Fejtsd ki ezt a tételt!

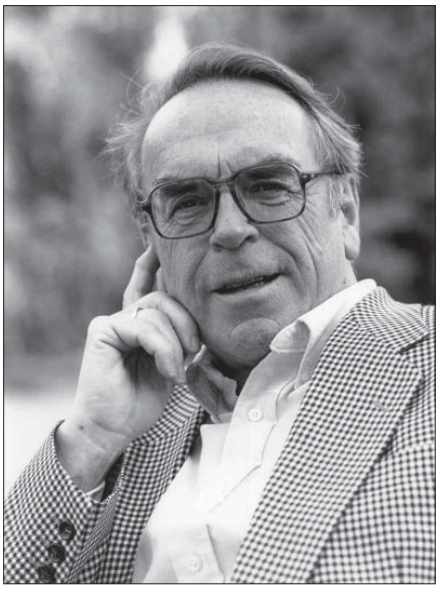
■ **Összegzés**

Kitamori szentháromságtan perspektívából bontja ki a szenvedő ember iránt elkötelezett etikáját, ami 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 kétségbevonhatatlan bibliai axiómák, és egységüket oly módon eleve adottnak tekinti, hogy a teodicea-probléma klasszikus formában fel sem merül.

■ Jürgen Moltmann

1926–

Hamburgban született, Göttingenben tanult teológiát, Brémában, Wuppertalban, Bonnban (1963–67) professzor, ezt követően nyugdíjba vonulásáig Tübingenben tanít rendszeres teológiát. Bultmann egzisztenciális szemléletével szemben a történeti megközelítést részesítve előnyben visszaszerzi a teológia számára az eszkatológia területét. Nagy hatással volt rá Ernst Bloch remény-filozófiája. Teológiai trilógiája a következő kötetekből áll: *Theologie der Hoffnung* (1964), *Der gekreuzigte Gott* (1972) és *Die Kirche in der Kraft des Geistes* (1975). Moltmann politikai teológiájának foglalata a *Trinität und Reich Gottes* (1980). Teológiájába beépíti a világ Istenre gyakorolt hatásának gondolatát, miközben elutasítja az immanens illetve üdvtörténeti Szentháromság közötti különbségtevést.[1] „Krisztusnak a halálból az örökéletre való feltámadása alapján várjuk mi is az egész kozmosz újjászületését."[2]



Jürgen Moltmann

■ A történelmi háttér ■ Teológiai súlypontok ■ Szolidaritás ■ Teizmus és ateizmus közös módszere ■ Az apatikus Isten ■ Etikai vonatkozások ■ Előzmények a zsidó gondolkodásban ■ Auschwitz után ■ Luther tételei a theologia crucisról ■ Utak Istenhez ■ Immanens és üdvökonómiai Szentháromság ■ Isten lényege Jézus történetében ragadható meg ■ A szoteriológiai célzat ■ Moltmnan teológiájának sajátossága ■ Aki értem megnyíltál ■ A történelem Istenben ■ A kereszténység: előre tekintés ■ Az erőtlen Isten hatalma

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.

[1] Vö. Görföl Tibor – Kránitz Mihály: *Teológusok lexikona*. Osiris, Budapest, 2002. 253.
[2] Jürgen Moltmann: *Az élet forrása. A Szentlélek és az élet teológiája.* Zsinati Iroda, Budapest, 1997. 144.

■ A történelmi háttér

Moltmann teológiájában az egyén törékenysége 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 ütlegénél 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, széttépte 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 ezenaz éjszakán fogant*, hiszen olyan világias családból származom, ahol nem ismerhettem meg a hitet."[3]

E teológia fogantatásának jól rögzíthető éjszakai pillanatában, a bomba, mely széttépi a bajtársat, miközben az elbeszélőt elkerüli, a hagyományos vallásos tudat terein bizonyára (az első világháború után ismételten) 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 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, szenvtelen Isten-bálványnak a képe, aki évezredes rögzültségek 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.

■ Teológiai súlypontok

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

[3] 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.)

> 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 panaszzsoltárait: *„Elnémultam… de fájdalmam felzaklatódott… jövevény vagyok tenálad, zsellér, mint minden ősöm."* (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 elhagyatottaknak. 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."[4]

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

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 a számára, aki Krisztussal *az emberért* való együttszenvedésben 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 keresztény teológia és minden keresztény egzisztencia lényegében feleletadás a haldokló Krisztusnak erre a kérdésére."[5] 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 keresztény 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 keresztjéről – való olyan reflexióként jelenik meg e sorokban (és kibontva az életműben), melyben benne foglaltatik a meg-

[4] Jürgen Moltmann: *Wer ist Christus für uns heute?* Kaiser, Gütersloh, 1997. (A továbbiakban: *Wer ist Christus...*) 7.

[5] Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie.* Kaiser, München, 1972. (a továbbiakban: *Der gekreuzigte Gott*) 10.

szabadítottságnak ez a primér, semmi másból, egyedül Isten kegyelmes tettéből levezethető sajátos egzisztenciális tapasztalata is.

Ilyen előzmények után érthető e teológia Bonhoeffer-ihlette[6] szolidaritás axiómája azzal a szenvedő emberrel, akinek sajátos méltósága van, és akit ettől a méltóságtól sem emberek, sem istenek meg nem foszthatnak:[7]

> „A keresztény 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."[8]

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 érette. 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."[9]

Isten és az ember szeretetére vonatkozóan is irányadó a patrisztikus krisztológia egyensúlykeresése, amely Krisztus isteni és emberi természetének *egységét* az összeelegyítés módozatait kizárva, *különbözőségét* pedig a kettő elszakításának a kísértésével szemben igyekezett fenntartani. Mutatis mutandis: ha teológiai gondolkodása és még inkább a maga elnyárspolgáriasult 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 megszomorítottak 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,[10] akkor ennek a súlyos és bűnbánatra 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 legtöbb esetben a megalázott embert – még inkább porba sújtotta, akkor fatális tévedés lenne most olyan anti-teológiát művelni, melyben az ember iránti humán-elköteleződés végül magát Istent is kiszorítja.[11] Vagy a vallásfilozófia nyelvén szólva: ahol az etikum felszippantja, és magába nyeli az ontológiát.[12]

---

[6] *Der gekreuzigte Gott*. 21: Dasein für andere – a másikért való (jelen)lét; Bonhoeffer kifejezése.

[7] 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*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1993. 255.

[8] *Der gekreuzigte Gott*. 29. Vö. Róm 8,18: τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ.

[9] Uo. 25. 28.

[10] Vö. Jk 2,1–9.

[11] Dorothee Sölle teológiájában utalni fogunk erre a tendenciára.

[12] Vö. Miklos Vetö: *La théodicée du samedi saint*, in. uő: *Le mal. Essais et études*. L'Harmattan, Montreal–Paris, 2000. 339.:„Pour que l'ouverture ne soit pas une fuite de soi débouchant dans un envahissement

■ Szolidaritás

Való igaz, hogy Moltmann teológiája a polgári természeti teológia vallásosságának ortodoxiájából az egyéni, társadalmi és szociális ortopraxisnak a hitbeli meggyőződéseket ellenőrző módozataiba kíván átvezetni,[13] 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 vulgár-ritschliánizmusnak vagy kanti eticizmusnak az útja, hisz Isten nem maga a felebarát, a felebarát pedig nem Isten. Nem megengedett, hogy a teológia elcsússzon a feuerbachi program irányába, miszerint magának a politikának kell annak az új vallásnak lennie, mely a régi helyébe lép,[14] mivel:

> „A felebarát szeretete, anélkül hogy a felebarátnak és a felebaráttal együtt Istenben örvendenénk, igencsak gyenge dolog."[15]

A felebarát javáért a végsőkig, a krisztusi önfeláldozásig elmenő szeretet egyszerre őrült és józan. Őrült, mivel nincsen senkiben nagyobb szeretet – és nagyobb őrültség – 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 igaza.[16] 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" (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 lehetőségi föltételét.

Ennek az evangéliumból szervesen következő vállalt, meghirdetett és teológiailag artikulált szolidaritásnak elsőrendű értelme természetesen annak az egyéni, családi, gyülekezeti, társadalmi és politikai élet-szeletekben megvalósult megannyi gesztusa és tette. Nem mellékes vi-

---

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.'"

[13] *Der gekreuzigte Gott*. 16.

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

[15] Uo. 28. 17. jegyzet.

[16] Vö. Soren Kierkegaard: *Az épületes, mely abban a gondolatban van, hogy Istennel szemben soha nincs igazunk*. In: uő: *Vagy-vagy*. Osiris–Századvég, Budapest, 1994. 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 késztetett 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."

szont 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 realisztikus a keresztény reménység, és nem beszélhetünk annak szabadító erejéről."[17]

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 Megfeszítettről, 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.

■ Teizmus és ateizmus közös módszere

Ha az első világháború okozta szellemi kataklizma után a dialektika teológia felismerte, hogy többé soha nem lehet azzal 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 morális lénynek olyan fokú kérdésessé 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 tükreként 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 fintorát. 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."[18]

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 mesterséges szembeállításából (pl. az ideológiai célokra felhasznált vulgár-darwinizmus), az egyház történelmi-társadalmi szerepének megítéléséből, valamint a *tiltakozó ateizmus* (protest atheism) kü-

[17] *Der gekreuzigte Gott*. 10.
[18] Uo. 205.

lönböző 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, mellyel a teológiai gondolkodásnak és a keresztény életgyakorlatnak szembe kell néznie, ha nem akar evangélium-idegen és kor-idegen, anakronisztikus létmódokba fulladni; ez mind identitásának, mind pedig relevanciájának krízisét jelentené.

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

> „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*."[19]

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-képből[20] 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 föltárulkozó Istenhez.

■ Az apatikus Isten

Az ókori görög istenkép metafizikai sarokköve Platón és Arisztotelész nyomán Isten szenvedésmentessége: θέος ἀπαθὴς. A napjainkig lényeges módosulásokon átment ἀπαθεὶα 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 képzete 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, másmás 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

---

[19] Jürgen Moltmann: *Trinität und Reich Gottes*. *Zur Gotteslehre*. Kaiser, München, 1980. 63–64. (Kiemelés tőlem – V. S. B.) *Der gekreuzigte Gott*. 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.).

[20] Kertész Imre: *Kaddis a meg nem született gyermekért*, Magvető, Budapest, 1990. 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*. Kijárat, Budapest, 2003. 106sk.

> a legjobb állapotban 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."[21]

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

Az olyan magyar kifejezések, mint „*szenvedő* 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 héroszait elragadó nagyon is emberi szenvedélyek ellentéteképpen. Ezért állíthatja Arisztotelész a *Magna Moralia*ban:

> „Barátságról ott lehet szó, ahol viszontszeretet van. Az Istennel való kapcsolat esetén viszont nincs helye viszontszeretetnek, sem semmiféle szeretetnek. Abszurd dolog volna, ha valaki azt állítaná, hogy ő Zeuszt szereti."[22]

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 keresztény 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 20. századig kánonnak számító – Canterbury Anselmus (1033–1109) *Proslogion*jában olvasható fejtegetés:

> „Könyörületes vagy a mi tapasztalataink szerint, de nem a magad lényét illetően. … Mert amikor ránk tekintesz nyomorult állapotunkban, mi érezzük könyörületességed 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*."[23]

Hasonlóan vélekedik Aquinói Tamás (1225–1274), aki a kegyelmet Istennek olyan szenvtelen 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*."[24]

[21] Platón: *Az állam*, II. 380 d.e, 383 a. In: Platón: *Összes művei*, Európa, Budapest, 1984. 138–147.
[22] Uo. II.1208 b. *Der gekreuzigte Gott*. 256.
[23] Idézi Alister E. McGrath: i. m. 203. (Kiemelés tőlem – V. S. B.)
[24] Uo. (Kiemelés tőlem – V. S. B.)

■ **Etikai vonatkozások**

Végül az ἀπαθεὶαkifejezés *etikai vonatkozású* jelentése a szubjektum külső befolyásoktól mentes *szabadságát* hivatott fogalmi úton rögzíteni és fenntartani; bármilyen meglepőek a fenti kijelentések egy mai keresztény 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 mulandóságnak 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".[25] Az apatikus Isten tehát a szabad Isten, az, aki maga a σάρξ, a hústest kötöttsége nélküli, *sine ira et studio* szeretet. A keresztény gondolkodás ezért az antik filozófia *apatikus teológiáját* a saját, Isten és emberszeretet fókuszaira néző szentháromság-teológiájába beépítette.[26]

Csakhogy ezt a lényegében helyes, eredeti teológiai intenciót rég belepte a felvilágosodás deizmusának, később pedig a 20. 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 alant becsúszó 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."[27]

[25] Zsolt 17,8; Jak 1,17. Természetesen az Újszövetség tekintélyes része is hellenizált zsidó kulturális közegben született.

[26] *Der gekreuzigte Gott*. 258.

[27] Jürgen Moltmann:*Die Grube – Wo war Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*. In: Uő.: *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur Öffentlichen Relevanz der Theologie*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1997. 155–173, itt: 166. Friedrich Hermanni is idézi: *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Kaiser–Gütersloher, Gütersloh, 2002. (a továbbiakban: *Das Böse und die Theodizee*) 244.

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 zsoltáros emlegette balgától[28] 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."[29]

Moltmann nem riad vissza az említett bálvány elleni ateista támadástól, sőt látja, hogy a „kijelentés Istene" éppúgy szembe fordul a „polgári vallásosság" istenével, mint maga az ateizmus. Ilyen értelemben állítja, a dialektika teológia példás híveként, hogy csak a keresztény lehet jó ateista, és az ateista hű keresztény. Szerinte az elfedett biblikus istenkép helyreállítását szükségképpen megelőző bálvány-ikonoklazmus 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 kimondhatatlan, eleven élete szolgálatában. Az ő ateizmusa negatív teológia."[30]

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 feltárásához. Ezt már nagyon sok marxista hátterű gondolkodó is rég felismerte. Moltmann a Frankfurti Iskola képviselőjét, Max Horkheimert idézi, aki feladhatatlannak tekinti az igazságra és a jóságra való *vágyakozást*: minél égetőbb ennek a vágynak az ereje, annál elviselhetetlenebb 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"[31] beszél, miközben jól tudja, hogy a *ganz*

[28] Zsolt 14,1.

[29] *Der Gekreuzigte Gott*. 212. Ez esetben azonban értelmét veszti az egész teodicea-probléma, ahogyan tárgytalanná válik Bernward Gesang *Angeklagt: Gott: über der Versuch, vom Leiden in der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen* c. könyve (Attempto, Tübingen, 1997. 180.), 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 tárgytalan: minden jel arra utal, hogy a vádlottak padja ez alatt az egész per alatt – üres volt."

[30] J. Moltmann: *Einleitung zu E. Bloch, Religion im Erbe*. Idézi Gerd Neuhaus: *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*. Herder, Freiburg im Breisgau, 1993. 255–275, jelen idézet: 258. Pilinszky János is azt állítja a modern művészetről, hogy az negatív teológia: Veronika-kendő. Hasonló értelemben Norbert Bolz: *Leiderfahrung als Wahrheitsbedingung*. In: Willi Oelmüller (szerk.): *Leiden*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 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.'".

[31] Sehnsucht nach dem ganz Anderen, vö. *Das Böse und die Theodizee*. 243.

andere az újreformátori terminológiában magának Istennek a legsajátosabb jelzője. Ennek a vágynak pedig szerves része az is, hogy a gyilkos ne győzedelmeskedjék mindörökre az áldozata felett.[32] 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, anélkül azonban hogy azt kioltaná – egyszóval mindennek a keresztény távlata nélkül el kell fogadnunk, bele kell törődnünk abba, hogy a hóhér mindörökre hóhér, az áldozat mindörökre áldozat marad. A végidőkre néző keresztény 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. Ha ezen a kősziklán vetjük meg sarkunkat, akkor harcolhatunk igazán szabad lelkiismerettel a *radikális* gonosz ellen – éppen, mert tudjuk, hogy az sohasem *abszolút* hatalom. Különben az érték- és mértékvesztés idején immár nem felháborító a rossz színeváltozásának egyetlen neme sem! Éppen ezért „ahogyan a gonosz vitathatatlan ténye a teisztikus Istent, úgy a gonosz legyőzésének feladhatatlan követelménye az ateista istentagadást teszi kérdésessé".[33] Ezt a paradoxont érzékeli Albert Camus *A lázadó ember*ben, 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?[34] Hát a többi erényeké? Megrázó Camus kérdése *A pestis*ben: „Lehet-e valaki szent Isten nélkül? Ez ma számomra az egyetlen kérdés, ami létezik."[35]

■ Előzmények a zsidó gondolkodásban

Moltmann az érzéketlen, teisztikus istenkép lebontását mind a zsidó, mind a keresztény-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 pátoszának nincs semmi köze mitikus istenek hangulatához. Ez az ő 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 azo-

[32] *Der gekreuzigte Gott*. 209. Max Horkheimer: „Die Sehnsucht, dass der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge."

[33] *Das Böse und die Theodizee*. 243. E furcsa paradoxon első fele a mai közgondolkodásban, fájdalom, sokkal elterjedtebb, mint az annál is fontosabb második!

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

[35] Teizmus – ateizmus vitájához lásd Helmut Gollwitzer: *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*. Kaiser, München, 1970. 343–380, itt: 372.

> nosították, 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."[36]

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."[37]

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 apatheticus*szá lesz. Az Isten pátoszának, cselekvő életének a vonzáskörében viszont az ember *homo sympatheticus*ként nyitott marad mind a másik ember, mind pedig Isten jelenlétére, miközben velük nem egy történetietlen *unio mystica*ban, hanem egy nagyon is konkrét és történeti *unio sympathetica*ban válik részestárssá.

Ebben az összefüggésben a Biblia Istenének haragja nem egyszerűen az emberi, agresszív ösztönök rávetítését jelenti valamely kezdetleges, antropomorf teológia beidegződése 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.[38]

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 összehúzódás fogalmáról, melynek értelmében Istennek, mint a lét teljességének ahhoz, hogy tőle különböző világot teremthessen, előbb annak helyet kellett készítenie. Ez a világnak való „helykészítés" pedig csak önmaga „összevonása" által volt lehetséges. „Isten már a

---

[36] J. Moltmann: *Das Experiment Hoffnung*. In uő: *A reménység fényei*. Ref. Zsinati Iroda, Budapest, 1989. 125.
[37] *Wer ist Christus…* 36.
[38] *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."

kezdeti teremtésben lemond a maga dicsőségéről."[39] Ily módon *a világ teremtése nem más, mint Isten önmegalázkodásából felfakadó 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 szétszóratás-összegyűjtetés drámai fejleményeiben. Ennek szellemében fordítják a Zsolt 18,36-ot: „Nagynak bizonyítod meg előttem önmagad megalázkodását."[40]

■ Auschwitz után

Istennek választott népével a történelem kétértelmű[41] útjain való együtt járásának és együtt szenvedésének legnagyobb mélysége a 20. század emblematikus, belső szörnyűségeiben és külső dimenzióiban fokozhatatlan tragédiája: *Auschwitz*, a holokauszt.

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 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 kötélen 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…'"[42]

---

[39] *Der gekreuzigte Gott*. 261.

[40] 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 עֲנְוָתְךָ kifejezés bizonytalanságából adódnak a fordításbeli eltérések. Jelentése: a te alázatod, a te alászállásod, a te helyreigazításod (amit velem szemben gyakorolsz), a te kedvességed (Jeromos). 2Sám 22,36-ban ugyanaz a kifejezés Károli szerint: *kegyelmed.*

[41] P. Tillich kifejezése; az *esszenciá*ból az *egzisztenciá*ba való átmenet, jelen esetben: Isten *sekhiná*ban való történetiesülése mindig „kétértelmű" eseményeket, az ítélet és kegyelem, a megtartás és elvesztés módozatait vonja maga után.

[42] *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*, Láng, Budapest, 1990. 74–75. Az idézet a Moltmann könyvében szereplő szöveg fordítása, nem azonos ezzel a változattal. A történet teológiai elemzéséhez lásd Dorothee Sölle: *Leiden*, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1987. (a továbbiakban: Leiden) 182sk. A szerzőnő szenvedélyesen kérdezi: Hogyan lehet cinizmus nélkül kimondani, hogy ez a fiú most már Istennél van, feltámadt, a mennyben van?

■ Luther tételei a *theologia crucis*ról

A keresztény teológiai megfontolásokat tekintve, Moltmann a távoli és narcisztikus, önhatalmába zárt isten-képmás teológiai lebontásának útján Luthernek a *Heidelbergi Disputáció*ban[43] kifejtett tételei nyomán indul el. E tételek lényege a *theologia gloriae* és a *theologia crucis* éles szembeállítása, 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 keresztben szemlélve fogja fel *(sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit)*. …Isten azt akarta, hogy akik őt nem tisztelték, mint olyat, aki műveiben 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."[44]

Így jutottunk vissza ennek az alfejezetnek az elején említett természeti teológiához és annak a kérdésességéhez. Az alulról felfelé irányuló teológia mindenkor a természet csodálatos törvényeiben és rendjében, a történelem hullámveréseiben is körvonalazódni vélt 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 felfigyelni az idézett tételek ellentétpárjára, melyben élesen elkülönül a dicsőség- illetve a kereszt teológiájának az útja.[45] 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 létrejön az *analogia doloris* (Kitamori) állapo-

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

[44] *Der gekreuzigte Gott*. 193.196 (Weimari kiadás I. 354, 17kk.).

[45] Vö. Walter von Loewenich: *Theologia crucis. A kereszt teológiája Luthernél*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2000. 16–22.

ta. 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* algoritmusa szerint.

■ Utak Istenhez

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."[46]

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. Megdöbbentő Luther kérlelhetetlen józansága, aki szerint a kegyelem nyújtotta *látás* nélkül, csupán a természeti *be*látásokra 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."[47]

A keresztény 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".[48] A kereszttel szemben viszont a csupasz 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 helyen Isten: nem-Isten. Itt a jogrend megcsúfolása, a gyalázkodók, az ellenség, a halál – a sátán győzedelmeskedik Istennel szem-

[46] Walter von Loewnich: i. m. 18.

[47] G. Ebeling Luther-könyvére hivatkozva idézi Vályi Nagy Ervin: *Isten mindenhatósága és erőtlensége*. In: *Minden idők peremén*, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bázel–Budapest, 1993. 68.

[48] *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 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."

ben. Hitünknek ott kell megszületnie, ahol kihull a kezünkből 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 emésszе a Semmi keserűségét, hogy ahhoz képest a nihilista filozófiák Semmije ártatlan gondolati játéknak bizonyul csupán.[49] 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 mennybemenetele' a magunk 'pokolra szállásában', mindkettő pedig a Krisztus ismeretében megy végbe."[50]

Ha a természeti adottságokban a hit észre is veszi Isten *kezét*, a kereszten viszont ő a *szívét* mutatja meg.[51] De mit jelent a kereszt eseménye Isten *személyére* nézve?

■ Immanens és üdvökonómiai Szentháromság

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 erőtartalékai, akkor nem csupán a megismerés eszköze vált – egyszerűen szólva – az értelemből 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 éppúgy elveti ezt a megkülönböztetést,[52], 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 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 keresztény teológián belül annak a határozottságát és eltökéltségét, hogy ez a teológia első vonásától az utolsóig nem akar másról tudni, mint Jézus Krisztusról, a megfeszítettről, akit az Atya „érettünk" adott, és támasztott fel a Szentlélek erejében – arról az Istenről tehát, aki a teremtésben és megváltásban *kizárólag minta 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 Rahner[53] sommás axiómáihoz tartja magát, melyek értelmében: 1. A Szenthá-

[49] *Der gekreuzigte Gott.* 38. Moltmann itt H. J. Iwand: *Christologievorlesung* c. munkáját idézi.
[50] Uo. 197.
[51] Uo.
[52] Uo. 226.
[53] Uo. 227. K Rahner: *De trinitate IV.*: „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 Trini-

romság 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 keresztény teológiában Istenről semmilyen más módon nem beszélhetünk, csakis mint Szentháromságról, csatlakozva az erre vonatkozó tanbeli hagyományhoz a patrisztika korától[54] napjainkig, akkor óhatatlanul szembesülnünk kell a kérdéssel: *Hogyan kell Istent megérteni a Krisztus keresztjének eseményében?* Annak abszolút feltételeként, hogy megérthessük az 'emberarcú' Istent, a megfeszített Istent, az mutatkozik, hogy róla úgy gondolkozzunk, hogy – Augustinus szavai szerint – maga *aHáromság 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 szenvedéstörténetek nevében tiltakozó ateizmus céltáblája tulajdonképpen nem ez az Isten, hanem sokkal inkább egy általános vallásos monoteizmus fáraó-istene. Miért kell ezt hangsúlyozni és miért szükséges ezt az egész problematikát a Szentháromság összefüggésébe helyezni? És egy olyan rég bevett ortodox dogmatikumot, mint a Szentháromságról szóló tanítás, miért szükséges ismételten 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 keresztény hit összefoglalását adja, filozofál-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."[55]

---

tät, sondern ist diese selbst, wenn auch als frei und gnadenhaft mitgeteilte."

[54] Aurelius Augustinus: *A Szentháromságról,* Szent István Társulat, Budapest, 1985. 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.)

[55] *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 Dreifältigkeit, 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."

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."[56]

Schleiermacher pedig a Szentháromság-dogmára vonatkozóan leszögezi: „Mivel ez a hit senkit sem tesz sem jobb, sem bölcsebb emberré, nem lehet a vallás része."[57]

■ Isten lényege Jézus történetében ragadható meg

Moltmann viszont a spekulációnak a veszélyét sokkal inkább abban látja, ha a hagyományos Isten-attribútumoktól kiindulva valamilyen általános értelemben elmélkedünk az „isteni 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 trinitásformulákban, 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 metafizaikai 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 kereszteológia 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 keresztjén, azért hogy éljünk, és jövendőjében feltámadjunk."[58]

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 keresztjében)* és szenvedőként *(Krisztus keresztje Istenben)* egyaránt részese a nagypénteki eseménynek. Anélkül, hogy patripassziánus vagy theopaszkhitista értelemben beszélhetnénk Isten haláláról,[59] fönn kell tartani a hagyományos tanítás azon kijelentését, miszerint az Atya és Fiú között a ke-

[56] *Der gekreuzigte Gott.* 225. I. Kant: *Streit der Fakultäten.*

[57] Uo.

[58] Uo. 201.

[59] 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 gondolattól való el-

reszten nem csupán akarat-egységről, hanem lényegi egységről, valóságos *homoousiá*ról 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 hagytad el *magadat?*' …A Fiú elhagyatottságában az Atya is elhagyja önmagát. A Fiú odaadásában az Atya is odaadja önmagát, noha másképpen. Mert Jézus elhagyatottságában elszenvedi 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, elszenvedi Fia halálát a szeretet végtelen fájdalmában. … A Fiú, éppen, mert szeret, az Atyától való elhagyatottságát szenvedi meghalásában. Az Atya, éppen, mert szeret, a Fiú halálának a fájdalmát szenvedi 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."[60]

De hogyan juthat oda a keresztény teológia, hogy „Isten agonizálásáról" beszéljen, ha egyszer elfogadjuk az isteni változhatatlanság tételét? (Semmi köze ennek az „agóniának" a hatvanas évek divatos Isten-halott teológiájához,[61] mely kevésbé teológiaként, sokkal inkább kor- és kórtünetként, szekularizációs-kulturális védjegyként funkcionált.) Ehhez a tételhez való kora keresztény ragaszkodás Krisztus két természetéről szóló tanításban mutatkozott meg a legpregnánsabban. A hagyományos krisztológiának ez a toposza a kezdetektől fogva Kálvin teológiáján keresztül a 20. század teológiai gondolkodásáig némileg a doketizmus közelében maradt. A patrisztikus korban nem merték felvállalni azt a tanítást, mely Krisztusnak a kereszten

határolódás végett: Isten folyamatosan „lesz", önmagát konstituálva teremtődik a világ történelmi folyamatában; végül szotériológiai megfontolásból: a halandó a halhatatlanból részesül.

[60] *Der gekreuzigte Gott.* 144, 230, 232. (Kiemelés tőlem – V. S. B.)

[61] Uo. 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 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 *Gott*losigkeit 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."

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 óegyházi krisztológia állította ugyan, hogy „a Szentháromság egyik személye szenvedett a testben", de ezt, noha nem nyilvánították eretnekségnek, mint a patripasszianizmust, mégis mint theopaszkhitista formulát elvetették. Alexandriai Kürillosz,[62] 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.

■ A szoteriológiai célzat

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 mulandó 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 az istenivel való eggyé olvadásának, megistenülésének – θεiόσις– gondolatához vezetett. Emellett pedig a fent jelzett, gnosztikus értelemben vett, *kényszerűségből szenvedő* istentől is el kellett határolódni, aki alábukott *Sophia*ként úgy keveredik bele a történelem menetébe, és győzi le mindegyre az őt fogva tartó negativitást-sötétséget, hogy eközben – egyre inkább kitöltve saját létének hiányát – folyamatosan alakul és „teremtődik".[63] 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

[62] 411–444 között Alexandria pátriárkája. Vö. Henry Chadwick: *A korai egyház*, Osiris, Budapest, 1999. 182–187.

[63] Vö. Peter Koslowski: *Der leidende Gott*. In: Willi Oelmüller (szerk.): *Leiden*. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1986. 51–57. Uő: *Theodizee als spekulative Onto-Theologie. Die tragische Theodizee des Gnostizismus*. In: Willi Oelmüller (szerk.): *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. Wilhelm Fink Verlag, München, 1992. 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."

pedig túl szoros összekapcsolásának szellemtörténeti lüktetésében az egyensúlyt keresve: mindkettő végzetes következményekkel jár, lásd a deizmust vagy Hegel abszolút szellemét – határozott *nem*mel felel. A változás – mondja – csupán összehasonlító kifejezés (*Vergleichsaussage*). Isten *oly módon* 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 *más*nak 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."[64]

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 eltemettetett:

> *„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."[65]

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.

■ Moltmnan teológiájának sajátossága

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,*

[64] *Der gekreuzigte Gott*. 217.
[65] Uo. 220. Luther: WA. 39, II, 93 kk., és i. m. 221–22: WA 50, 590, 19.

> 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 kereszten, a szerető Atya és a szeretett Fiú között az életteremtő szeretet Lelkében megvalósuló eszkatológikus eseményként érti."[66]

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. … Szenvedése éppen így mutatkozik erősebbnek a gyűlöletnél. Az ő ereje ebben az erőtlenségben hatalmas."[67]

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 bizonyos túlcsordulását jelenti, mellyel szemben nem jelent akadályt az, ami természetével ellentétesnek látszik. … A nagyság az alacsonyságban mutatkozik meg, anélkül azonban, hogy ez lealacsonyítaná amazt."[68]

---

[66] *Der gekreuzigte Gott*. 228. 192. (kiemelés tőlem – V. S. B.) 232.

[67] Uo. 182. 235. Vö. uo. 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."

[68] *Der gekreuzigte Gott*. 190.

■ **Aki értem megnyíltál**

Isten tehát Krisztus inkarnációjában és keresztjében 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 rezzenéstelen 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 hagytál el *engem?*" Ha Krisztus keresztjében 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 megnyílás[69] 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?*[70]

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, vallási vagy kegyességi mértékek szerint szűkítené –, az maga már annak előtte együtt sírt velük.

Mindenképpen szükséges, hogy a kereszteológia 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.[71] 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

[69] „Aki értem megnyíltál, rejts el, ó örök kőszál" kérése a teljes Szentháromság Istenre vonatkozik.
[70] ApCsel 26,14.
[71] *Der gekreuzigte Gott*, 66.

az ember elvetettség-elátkozottság érzete, amikor Jóbbal és a kereszt Krisztusával együtt úgy érzi, hogy őt is elhagyta az Isten, vagy éppen ellenségévé lett.[72]

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 fohászkodásokkal segít minden mi erőtlenségünkön.[73] Krisztus szenvedése mintegy helyet készített 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."[74]

■ A történelem Istenben

A Szentháromság Istennek éppen ez a megértése teszi lehetővé, hogy az emberi történelmet és a világot maradéktalanul őbenne szemléljük. Amennyiben Istent a történelemben keressük, ez mindig teizmushoz és ateizmushoz vezet. A történelmet Istenben látni viszont túlmutat ezen az aporián, és az új teremtés felé nyit távlatot. „'Isten karja a keresztre feszülve kitárul, hogy átfogja a földkerekség határait', mondja Jeruzsálemi Kürillosz. Ez egy jelképes kifejezés. Arra hív, hogy az egész földkerekséget, szenvedéstörténetét és reményeit a Megfeszített kitárt karjában, tehát Istenben értsük meg."[75] 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 vízig és vérig konkréttá lett isteni azonosulásról, mely nem csupán szolidáris, hanem a gyötrelmet és gyötrődőt magába fogadó, gyógyító szenvedés, mely alapja és kezese annak, hogy igaz legyen a hitvallás: „az ő sebeiben gyógyultunk meg".[76]

[72] Uo. 265.

[73] Róm 8,26.

[74] *Der gekreuzigte Gott*, 235.

[75] Uo. 192.

[76] Ézs 53,5. Moltmann *Az élet forrása* c. könyvében kifejti, hogy hogyan is történik mindez, 81: „'Erőtlenségünket 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 sajátjá-

„Istennek Jézus golgotai kereszthalálában konkréttá 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, felvétetett Istennek ebbe a történetébe, tehát a Szentháromságba, és beletagolódott 'Isten történetének' a jövendőjébe. 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."[77]

A kinyilatkoztatás alapján a keresztény ember sem deista, sem panteista, sem teista sem ateista színezetű világképpel 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 továbbit lehetővé tevő valamennyi feltétel törmelékén és szilánkcsomóján taposunk.

„Egy trinitárius kereszteológia Istent a negatívumban és a negatívumot Istenben fogja föl, és ilyen dialektikus módon panenteisztikus. Mert titokzatos módon a keresztig való alászállásban minden létező és minden elpusztuló valóság már felvétetett Istenbe, és Isten elkezdett 'mindenben minden' lenni. Megfordítva pedig Istent Krisztus keresztjében 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 blaszfémiának mutatkozik azok számára, akiknek elegük 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 *SömáIzrael*t és a *Miatyánk*ot. … Ahogyan Krisztus keresztje, Auschwitz is Istenben magában van, azaz felvétetett 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 marad-

nak 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 Chó-t, aki azzal küldi az Imádság Hegyére a betegeket, hogy naponta negyvenszer írják le ezt a mondatot: *Az ő sebeiben gyógyultunk meg.*

[77] *Der gekreuzigte Gott*. 233.

> ni, miközben Isten jövőjére nyitottan nézünk szembe az eljövendővel. Alapja annak, hogy bűnös- és szenvedőtársként az ember jövendőjéért Istenben éljünk."[78]

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 non*ja.

■ A kereszténység: előre tekintés

Amennyiben Isten abban az erőtlenségben hatalmas, melyet Krisztus kiszolgáltatottságában 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 magyarázó[79] 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,[80] 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 keresztény hit konstitutív eleme, akkor nem lehetséges, hogy Jézus életét és halálát történeti tényként konstatáljuk, míg feltámadását, megjelenéseit és a húsvéti hitet ennek a ténynek a felcserélhető értelmezéseinek tartsuk. Ez nem felelne meg a keresztény hit születésének."[81]

Ugyanakkor Moltmann híres tétele szerint „a kereszténység teljesen és mindenestől és nem csupán függelékként: eszkatológia, reménység, előre tekintés és irányulás, ezért a jelen megnyílása és átalakulása." Krisztus végső győzelme, melynek előízéből 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 kezese 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."[82] Egy későbbi művében még nyomatékosabban szólal meg ez a reménység:

---

[78] *Der gekreuzigte Gott*. 266.

[79] *Das Böse und die Theodizee*. 244.

[80] 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."

[81] *Der gekreuzigte Gott*. 148.

[82] I. m. 243.

„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 mindeneket 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 keresztények ezzel szemben *a halál ellen protestáló emberek* vagyunk (Christoph Blumhardt)."[83]

■ Az erőtlen Isten hatalma

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? Megkötötte-e saját kezét szuverén elhatározással, hogy majd csak *ama napon* oldja fel ismét? És ebben az elhatározásában vajon az Auschwitz nevű világomlások sem késztetik 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.[84] Ennek ellenére Moltmann válasza értelmezései különböző darabjaiból a következő lépések szerint jól rekonstruálható.

Isten erőtlensége (a német *Ohnmacht* a tehetetlenség, az ájultság állapotát sugallja[85]) hatalomként mutatkozik meg azok számára, akik hisznek.[86] Akik Krisztus követésében képesek kiszolgáltatni magukat az ő – saját testét megtöretni engedő, önmagát odaadó, éppen ezért nem önmagát feladó– hatalmának, azok tapasztalják meg a vele való együtt járás lépéseiben e hatalom való-

[83] *Az élet forrása*, 144.

[84] Friedrich Hermanni úgy interpretálja – szerintünk tévesen – Moltmannt, 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.* 244). Ezzel szemben Dorothea Sölle (*Leiden*. 37.) éppen amiatt bírálja Moltmannt, mert kifejti ugyan a megfeszített Isten gondolatát, azt, hogy ő a *„szegények és rabszolgák"*, nem pedig az antik világ apatikus Istene, de – értelmezésében – Isten szenvedésének tételét gyengíti az a teológiai rendszer, amelybe ezt Moltmann belehelyezi; 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.

[85] Vö. Vályi Nagy Ervin: i. m. 69.

[86] 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…"

ságát és szabadító erejét is. Isten világba való „közvetlen" beavatkozásának lehetősége pedig hogy ne volna nyitva az előtt, aki e világot teremtette, megváltotta és az újjáteremtésben meg is dicsőíti. Ez egyértelmű a Lélek munkájának az egyéni és közösségi élet szintjén megmutatkozó jeleiben.

> „A betegek gyógyítása az evangélium hirdetése mellett a legfontosabb bizonyíték arra Jézus szolgálatában, hogy Isten Országa '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. Az ókorban gyakran adódtak csodálatos, megmagyarázhatatlan gyógyulások. A modern korban is akadnak ilyenek szép számmal."[87]

A fenti utalásokból világosan kitűnik, hogy Moltmannak Isten ereje-erőtlensége illetve a világ valósága közötti kapcsolódásra vonatkozó elgondolása alapvetően biblikus – miközben a történelembe 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 dicsőséggel 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*.[88] *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 látnok hitében –, mint amely terület Istennek való ellentmondásában is, öntörvényű örvénylésében is annak hatalma alatt áll, akivel szembeszegül.

[87] *Az élet forrása*, 80.81.

[88] Vö. *A* novum *kategóriája a keresztény teológiában*, in Jürgen Moltmann: *A reménység fényei*. 147–165., itt 153:„…Pálnál a Novum kategóriája a renovatióban levő RE-től megszabadult és a reménység a visszaemlékezésben levő *visszá*t legyőzte. …Pál minden történet felett átnyúlva, a semmiből való teremtésnek nevezi ezt és Isten új teremtéséről beszél."

■ **Kulcsszavak**

A *ganz andere* Isten, második világháború, az ember nyomorúsága, kijelentés, tapasztalat, Gottes Finsternis, teizmus, ateizmus, természeti teológia, kereszt-teológia, apatheia, Arisztotelész, Aquinói, Isten mindenhatósága, Max Horckheimer, Ernst Bloch, Albert Camus, Abraham Heschel, Elie Wiesel, a megsebzett szeretet, heidelbergi disputáció, a szenvedés ismeretelméleti relevanciája, Isten a keresztben, a kereszt Istenben, az ember és történelem keresztje Istenben, Alexandriai Kürillosz, panenteizmus, a novum kategóriája.

■ **Irodalom**

Moltmann, Jürgen: *A reménység fényei.* Ref. Zsinati Iroda, Budapest, 1989.
Moltmann, Jürgen: *Az élet forrása. A Szentlélek és az élet teológiája.* Ref. Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1997.
Moltmann, Jürgen: *Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie.* Kaiser, München, 1972.
Moltmann, Jürgen: *Kann man nach Auschwitz noch an den „Gott der Weltgeschichte" glauben?* – előadás, kézirat.
Moltmann, Jürgen: *Teológia ma.* Ref. Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala, Budapest, 1999.
Moltmann, Jürgen: *Theologie der Hoffnung.* Kaiser, München, 1965.
Moltmann, Jürgen: *Új életstílus. Lépések a gyülekezethez.* Ref. Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1994.
Moltmann, Jürgen: *Wer ist Christus für uns heute?* Kaiser, Gütersloh, 1997.
Moltmann, Jürgen: *Jesus in 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. 104–110.
Blocher, Henri: *Le mal et la croix. La pensée chrétienne aux prises avec le mal.* Sator, Méry-sur-Oise, 1990. 99–105.
Neuhaus, Gerd: *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens.* Herder, Freiburg im Breisgau, 1993. 255–267.
Tück, Jan-Heiner: *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage.* Ferdinand Schöning, Paderborn, 1999. 188–194.

■ **Kérdések**

1. Milyen önéletrajzi beágyazottsága van Moltmann teológiájának?
2. Miben jelölhető meg Moltmann gondolkodásának négy fókusza?
3. Szerzőnk szemléletében nincs alternatíva a hit és imádság vertikális, valamint a testvérszeretet és a politika horizontális síkja között, mert a kettő egy. Mit jelent ez?
4. Mi a közös vonás a metafizikai teizmusban és ateizmusban?
5. Nevezd meg az újkori ateizmus fő forrásait!

6. Mit jelent a *theos apathés* hagyománya fizikai, pszichológiai és etikai vonatkozásban? Miért fordul szembe Moltmann azzal az istenképpel, aki „mindig a legerősebb hadosztály oldalára áll", aki „bármely erény nélküli abszolút potencia"?
7. Szerzőnk Max Horkheimert idézi aki szerint feladhatatlan az ember igazság és jóság iránti vágyakozása, ennek pedig szerves része, hogy „a gyilkos ne győzedelmeskedjék mindörökre az áldozata felett." Értelmezd ezt a gondolatot!Mire gondolhatott Camus, amikor *A pestis*ben kijelenti: „Lehet-e valaki szent Isten nélkül? Ez ma számomra az egyetlen kérdés, ami létezik."
8. Moltmann a zsidó patetikus teológiai hagyomány és a *zimzum* fogalma valamint Luther *Heidelbergi Disputáció*jának 19. és 20. tétele nyomán indítja gondolatai kifejtését. Mit jelentenek ezek a hivatkozások?Mit jelent a szenvedés ismeretelméleti relevanciája szemben a természeti teológia eljárásával, azaz hogyan értelmezzük a *theologia gloriae* és a *theologia crucis* szembeállítását?
9. Mit jelent a Szentháromság kapcsán az immanens és üdvökonómiai értelmezés? Mit céloz a kettő elkülönítése illetve azonosítása? Mit jelent Moltmann kijelentése, miszerint a keresztény hit nem „radikális monoteizmus"? Isten nem változik, de „reagál"; aki képes a szeretetre, az a szenvedésre is képes; ahogyan Krisztus keresztje, Auschwitz is Istenben magában van – mit jelentenek ezek a gondolatok Moltman teológiájában?
10. „A Szentháromság tartalmi princípiuma Krisztus keresztje. A kereszt ismeretének formális princípiuma pedig a szentháromság." Ugyanakkor: A kereszt korrelatívuma Krisztus feltámadásának ténye. Értelmezd Moltmann teológiájának ezt az alapgondolatát! Fejtsd ki Moltmann *Ohnmacht* fogalmát reménység teológiájának összefüggésében!

■ Összegzés

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: míg egy apatikus isten közelében az ember is *homo apatheticus*szá lesz, addig az Isten pátoszának, cselekvő életének a vonzáskörében az ember *homo sympatheticus*ként nyitott marad mind a másik ember, mind pedig Isten jelenlétére, miközben a velük való egysége nem valamilyen történetietlen *unio mystica*ban, hanem egy nagyon is konkrét és történeti *unio sympathetica*ban valósul meg.

■ Dorothee Sölle

1929–2003

„Az élet célja: szeretetképesnek lenni" – tanítja a német feminista teológusnő. „Nem tudták kisajátítani sem a kegyesek, sem a politikusok, sem a konzervatívak, sem a felvilágosultak. Megengedte magának, hogy mindig más legyen – a kegyeseknek politikus, a politikusoknak kegyes, a püspököknek zavaró elem, az egyház-idegeneknek egyházszerető." (Fullbert Steffensky). Teológiát, filozófiát és irodalmat tanult Kölnben, Freiburgban és Göttingenben. A hamburgi egyetem tiszteletbeli professzora. 1960-tól írói, költői és rádiós munkásságot fejt ki, az irodalomtörténet magántanára. 1975 és 1987 között rendszeres teológiát tanított New Yorkban. Jelentős ökumenikus és békemozgalmi munkásságot fejtett ki. Gott- ist-tot teológiájában élesen elutasítja Isten mindenhatóságának gondolatát. Legismertebb művei: *Leiden* (1973); *Stellvertetung* (1982) és *Gott denken* (1990).

Dorothee Sölle

■ Vagyok, aki vagyok ■ A porosz Isten ■ Istenűr vagy Önkényúr ■ Teológiai szadizmus ■ Teológiai szadizmus ■ Ok és okozat ■ Az imádságról ■ Imádkozni vagy az imádságról értekezni ■ Markion ■ A fejlődő Isten ■ Pro nobis ■ Vallás és hit megkülönböztetése ■ Isten várása ■ További kérdések ■ Isten élete ■ Jean Paul látomása ■ Bizonytalanság a bizonyosságban – bizonyosság a bizonytalanságban ■ Hitbizonyosság ■ Isten képviselete: a fel nem támadt Krisztus ■ Modern passiótörténet ■ Etikai túlterhelés ■ Shewet Jehudah

A 2003-ban elhunyt német teológusnő olyan érzékenységgel és empátiával diagnosztizálja korunk „Istenfogyatkozását",[1] 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 keresztény hagyományban őrzött és rögzített

[1] Vö. Szegő Katalin: *Látáskultúra és kereszténység*. In: uő: *Gondolat-utak*, Pro Philosophia, Kolozsvár, 2003. 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."

kereteit oly módon 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?

■ Vagyok, aki vagyok

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 ígéretét hordozó nevet az ἐγώ εἰμι ὁ ὤν kifejezéssel, a VAGYOK-ot az εἰμι lét-ige participiumával, az ὤν-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* bűvöletébe került görög gondolkodás révén – folyamatosan kiszorítja Isten attribútumokkal felruházott statikus léte. Isten „önmagában", aki „van",[2] Sölle számára olyan kísértet-képnek tűnik, amely elfojtja, kiszorítja az „Isten érettünk" valóságát, azé az Istenét, aki 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."[3]

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 képviselet szüksége azon a bibliai-reformátori felismerésen alapszik, hogy a Szent a bűnössel csak Közbenjáró útján találkozhat. Hanem annak az állításából táplálkozik, hogy az előző korok hamis optimizmussal közvetlenül megtapasztalhatónak vélt Istene a szekularizáció folyamatában rendre teret veszített, mintegy „munkanélkülivé" lett; nyilvánvaló, hogy itt Bonhoeffernek a „nagykorúvá lett világ"-ra vonatkozó fejtegetései köszönnek vissza.[4] 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

---

[2] Sölle, Dorothee: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes".* Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1965–1982. (a továbbiakban: *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."

[3] Uo. 159.

[4] Vö. D. Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung.* Magyar fordításban: *Börtönlevelek,* Harmat, Budapest, 1999. 148–160. 149: „Kiderül, hogy 'Isten' nélkül is működik minden, méghozzá éppen olyan jól, mint azelőtt. 'Isten' nemcsak a tudomány területén, hanem az általános emberi dolgokban is mindinkább kiszorul az életből."

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 képviseletét gondoljuk el. Mert épp elég ideig vélték az emberek közvetlenül megtapasztalhatónak Istent, miközben valójában csupán saját magukkal volt dolguk. A keresztény vallás minden eddigi formája közvetlen Isten-kapcsolatot feltételezett, és éppen ezért fenyegeti azonnali veszély akkor, amikor Istenre mint morális, politikai és természettudományos munkahipotézisre immár nincs többé szükség."[5]

■ A porosz Isten

Csak egyetérteni tudunk azzal, amit Sölle itt azon kulturális miliő szétmorzsolódásáról mond, melyet a posztmodern korig, úgy tűnik, Isten közvetlen megtapasztalhatóságának a feltételrendszereként gondoltak el általában az emberek. De ugyan miből vezeti le azt a „teológiai szükséget" (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 szenvtelen 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 angyalseregeket, hogy övéinek külön védelmet nyújtson, és Isten szenvedésére, aki ily módon „gyönge" 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 söllei 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 Christi*nek mint az egyedül autentikus keresztény 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:

> „'Isten hagyja magát kiszorítani ebből a világból – a keresztre. Isten erőtlen és gyönge 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 kősziklája' (Büchner) – az tehát, mely a

[5] Uo. 148.

> 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."[6]

Sölle számára az „Isten" megjelölés ily módon kettős értelmű negatív konnotációt hordoz: ő vagy Hiány, Nem-jelenlét – vagy pedig a mindenkori hatalmi helyzet status quójának legmagasabb szintű legitimációja. Így látja sommásan Kálvin teológiájának is kérdésünkre vonatkozó részét: ha minden rossznak, betegségnek, sőt még a rútságukkal 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 szenvtelen kívülállásnak a szemével néz. Az ily módon teológiai szinten is fönntartott *represszív teizmus*[7] 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.

■ Istenűr vagy Önkényúr

Szerzőnk képtelen az *Istenűr vagy Önkényúr* 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 címzettjei egyáltalán nem osztanak? És meddig lehet elmenni ebben az azonosulásban úgy, hogy amiről szó van, az még mindig az evangélium legyen, és ne valami más? Jellemző ilyen vonatkozásban a szerző hármas módszertani 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.*[8]

Az első és harmadik kikötéssel messzemenően egyetérthetünk. A másodikkal is, csakhogy 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: Istenűr 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, mind-

[6] Uo. 172. A Bonhoeffer-idézet helye: *Widerstand und Ergebung*, 244. Az idézett magyar fordításban: 170.
[7] *Leiden*. 36.
[8] Uo. 15.

azáltal 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 kereszt-teológiájában 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 kereszteseménynek *Isten a cselekvő alanya*, legalább három alapvető teológiai szempont koncentrálódik, mégpedig a *providencia*, a *szoteriológia* és az *identifikáció* vonalán.

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 csőcselékké vedlő tömeg hisztériáját, a tanítványi hűség kudarcát, hanem ennél mérhetetlenül többet: *megváltásunk isteni tettét* lássuk. *Az „Istentől való elhagyatottság", a „bűnné és átokká lett érettünk" 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 (Barthtal, 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.*"[9]

Végül Krisztus kereszthalála csak akkor lesz *Istennek a világ minden nyomorúságával való identifikációjának nyilvános bizonysága*, 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 kereszten Isten éppen azt tette meg, amit Ábrahámnak nem kellett megtennie Izsákkal szemben, a fasizmus tör-

[9] A nem egyértelmű fordítási lehetőség ellenére is. Az *Új fordítás* az idézett *Károli*val szemben: „…hogy imádja 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 beíratás mozzanatára vonatkozik. A *Vulgata, NIV, a Dordrechti Zsinat által elfogadott holland* fordítás a Károlinál, míg a *Luther*-fordítás, a *TOB, Jeruzsálemi Biblia, Cornilescu, Kecskeméthy* fordítások az Új fordításban kifejezésre jutó értelemben tolmácsolják. Az előző értelmezés nyilvánvalóan a *supralapsarius* tanok megalapozásában játszott fontos szerepet.

ténetének egyik leghírhedtebb beszédét asszociálja, mivel számára a „nem kímélte, elhagyta, odaadta" 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."[10]

■ Teológiai szadizmus

Sölle szerint, amennyiben fönntartunk egy bizonyos „teológiai szadizmust",[11] 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 Isten-kép 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 Istenűr-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 mértékegysége 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 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 *ethosz*t, 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

[10] *Leiden*. 37.

[11] 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."

(hitbeli állapotáról semmit sem tudunk), olyannyira, hogy rabtársai gyakran hívják különböző barakkokba, hogy beszélgethessenek vele. Kilátástalan helyzetén úgy emelkedik felül, hogy teljességgel elfogadja azt, *igen*t mond rá, és ebből a feltétlen életigenlésből fakad az az erőtöbblet, melyből másoknak is jut. Ebben és a hasonló cselekményekben[12] gyanítja Sölle Isten jelenlétét, innen a definíció:

> „Ennek az elfogadott és szeretett totalitásnak a hagyományos szimbóluma 'Isten.'"[13] 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 őérette van."

■ Ok és okozat

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 – teremtmény 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 fejti 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 Isten-kapcsolatra."[14]

---

[12] Kertész Imre *Kaddis*ában a Tanító Úr történetének van hasonló funkciója.

[13] *Leiden*. 117.

[14] *Leiden*. 192.

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 esemény*hez*, hanem egy esemény*ben* imádkozunk, hangszik a válasz. A két teológus közötti döntő különbség ebben is megragadható: Sölle „eseményéhez" valóban nem lehet imádkozni, és ily módon az Önkényúr-Istenűr csapdából nem jelent igazi *tertium*ot annak a kijelentése, hogy „Isten nem egy idegen hatalmasság, hanem az, ami az emberek között történik."[15]

Így jut el ez a teológia Isten alanyiságának a kikapcsolásáig, akinek a helyébe a fenti módozat szerint az Istent-teremtő etikum kerül:

> „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."[16]

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."[17]

■ Az imádságról

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 posztkeresztény világban, hogy az Isten jövendőjére 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 békességkeresés, nyugtató-manőver, egyszóval pótcselekvés csupán."[18]

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 kereszténység adott esetben megélhetőnek vélte Isten-kapcsolatát a felebarát kizárása, vagy legalábbis a vele való sorsközösség felvállalása nélkül is. Repre-

[15] Uo. 202: „…Gott nicht als eine fremde Übermacht gedacht wird, sondern als das, was zwischen Menschen sich ereignet."
[16] Uo.
[17] Uo. 119.
[18] *Stellvertretung*. 146.

zentánsaik szerte Európa templomaiban jó lelkiismerettel vették magához Uruk értük áldozott életének jegyeit, anélkül hogy ez egyben a lehető legegyértelműbb módon annak a kötelezettségnek 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 fohászkodik 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 elveszítése nem jelentene megszegényedést, ha az önmagunkkal való beszélgetés, dialógus, tárgyalás mindazt tartalmazná, amit egykor az imádságban kimondott, összegyűjtött, elkiáltott, megátkozott és sóvárgott az ember. De vajon ez a helyzet?"[19]

Sölle Isten-felfogásából szükségképpen 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, egyszóval 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".[20] Szerzőnk őszintén panaszolja ugyan, hogy amennyiben Istent immár dicsőíteni sem szabad, és ha eluralko-

[19] *Leiden*. 97.

[20] Ludwig Wittgenstein. Vö. Esterházy Péter: *A szív segédigéi*. In: *Bevezetés a szépirodalomba*. Magvető, Budapest, 1986. 655.

dik az a szemlélet, hogy a hazugság és látszat úgy át- meg átszövi az életet, hogy többé semmi dicséretre méltó sem akad benne, akkor ezzel görcseinket és félelmeinket erősítjük csupán, de 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."[21]

■ Imádkozni vagy az imádságról értekezni

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.

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 גֹּאֲלִ-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."[22] Ez a segítőkész, igazi barát egészen más, mint a könyvben megmutatkozó 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 puszta *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 Jahvéből! –, 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, Jahvével szemben egy másik Istenre vár.

> „Jób kiáltását az ügyvéd, a szabadító, a vérbosszú végrehajtója és az orvos után úgy kell értenünk, mint a kereszténység 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."[23]

---

[21] *Stellvertretung*. 182.

[22] *Leiden*. 148.

[23] Leiden. uo. Érdemes felfigyelni 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 lénye az isteni mivolthoz, nevezetesen abban a pillanatban, amikor Isten megéli a halandó-haldokló ember sorsát, tapasztalván ugyanazt, amit hű szolgájának, Jóbnak kellett elszen-

■ Markion

Tény, hogy a kereszténység felől nézve Markion óta a gnoszticizmus a legkézenfekvőbb és legegyszerűbb megoldás a teodicea-kérdés bonyodalmaira. Csakhogy a „hasadás Istenben" vagy a két-Isten teória egyetlen biblikus hitet valló ember számára sem elfogadható. Az exodus Istenének romantikus módon csak a szabadítás tényét és végeredményét, csak a fürjeket és mannát, csak a sziklából fakadó vizet és a győzelmeket tulajdonítani, megfeledkezve 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 sem 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.[24]

■ A fejlődő Isten

A gnosztikus szemlélet *másik* eleme a *fejlődésben lévő Isten* gondolata: a klasszikus gnoszticizmustól kezdve Hegelen és Teilhard de Chardinen keresztül napjainkig végighúzódó 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 Is-

---

vednie. *Itt kap választ Jób*, és – látható – ez a mindenek feletti pillanat ugyanolyan isteni, mint emberi, ugyanolyan 'eszkatológikus', mint amennyire 'pszichológiai'. … A Krisztus-élet pontosan olyan, amilyennek lennie kell, ha egyszerre egy isten és egy ember élete. *Szimbólum* tehát, különnemű természetek összetevődése, valahogy úgy, mint ha Jóbot 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*. Akadémiai, Budapest, 1995. 60–61.

[24] 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.

tennek ez a „világi jellege" (*Weltlichkeit Gottes*) nem jelentheti az ő világba oldását[25] – ahhoz a világ nem eléggé 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 keresztény reménység éppen arra néz, hogy „Isten eljut a maga identitásához",[26] mert:"Krisztus Istennel azonosult és Istennek a saját identitásához való eljutásától tette függővé önmagát."[27]

Ez a mondat azonban értelmezésre vár; meg kell tehát vizsgálnunk Sölle krisztológiai tanítását.

■ Pro nobis

Sölle Krisztusa nem a Szentháromság második személye. A Szentháromság Isten egységes „munkájáról", „üdvtervéről", a személyek közötti szeretetkapcsolatról, 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 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."[28]

Sölle istentanának 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

[25] *Stellvertretung*. 168.
[26] Uo. 172.: „…dass Gott zu seiner Identität komme."
[27] Uo. 167.
[28] *Leiden*. 180. (Kiemelés tőlem – V. S. B.): „…dieser, der Gott verlassen hat, selber Gott wird."

semmilyen, őt a haláltól megszabadító tettével, és különösképpen nem egy olyan *deus ex machina* beavatkozással, mely angyali seregek közreműködésével, földrengéssel-égzengéssel elhozná a szabadítást a rómaiak kezéből és a keresztről – némiképp a gúnyolódók kiáltozásainak megfelelő forgatókönyv szerint 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 érettünk, távolról sem azonos azzal, hogy lemondunk magáról a Mindenhatóról. Jézus a kereszten valóban nem vár arra, hogy az Atya szabadítsa meg őt a halál*tól* – de arról az Atyáról, aki megválthatja őt a halál*ból*, 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 egyoldalúan kiemelt túlsúlyával. Mert ez utóbbi kiáltásban mást hallani, mint a „bűnné lett érettünk" metafizikai pillanatának a regisztrálását, és ezt a kiáltást nem mindenestől fogva a maga teológiai horderejében megérteni, hanem a Jahvéből 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 20. 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 őrültjének az előfutára.

■ Vallás és hit megkülönböztetése

A dialektika teológiának a *vallás* és *hit* fogalmaira vonatkozó radikális megkülönböztetését is ilyen irányban értelmezi Sölle:

> „Amíg a vallás, amit szociológiailag a csalódásokkal szembeni biztosíték-mechanizmusok 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 földöntúli, beavatkozó, önmagát állító hatalom – és a keresztet szemlélni azt jelenti, hogy búcsút mondunk ennek az álomnak."[29]

Vajon az a tény, hogy a szeretet önmagát állító hatalomként nem akadályozza meg Krisztus kínhalálát (mint ahogyan azt a Korán állítja!)[30] és előtte meg utána az emberi történelem hullámzásában megannyi ártatlan passióját, biztosan azt jelenti-e, hogy *többé nem gondolható el Isten úgy, mint a szeretet és hatalom együttállása?* Sölle számára mindenképpen ezt jelenti.

[29] *Leiden*. 180. 182.

[30] 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)

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 „megfeszítetett erőtlenségből, de él Isten hatalmából" (2Kor 13,4), feltámadásával vajon nem éppen a beavatkozó, a halált utolsó szóként el nem ismerő Isten hatalmának a tanúbizonysága? Megszabadítani őt a halál*ból* – vajon nem erőteljesebb bizonyítéka ez Isten hatalmának, mint megkímélni őt a halál*tól*? És pünkösd után végig a történelmen vajon ennek a hatalomnak nincsenek-e mind a mai napig egyértelmű jelei, modern/posztmodern *szemeion*jai? 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* szenvtelenül 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 20. 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 szörnyűségesben* mindenképpen elvégezte ez az értelmezés, akkor miért nem gondolható el ugyanez az egymásra vonatkoztatás – már csak a puszta logikai méltányosság és következetesség alapján is – *az üdvösségesben*, e táborok felszabadításának a történetében, például.[31] 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 vetettként szemléli.

■ Isten várása

Lemondani tehát konkrét esetekben – legyen szó akár egyéni sorsokról, akár történelmi mozgásokról – annak a várásáról, hogy Isten *azt, akkor és oly módon* 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 kérni*; szabad *reá bízni* a „beavatkozás" vagy a „be nem avatkozás" döntését, tudva azt,

[31] Vö. Kertész Imre: *Gályanapló*, Magvető, Budapest, 1992. 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."

hogy akár egyik, akár másik következzék 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 megtartatás ugyanilyen józan bizonyossága nélkül: „Ez a vég – számomra az Élet kezdete."[32]

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 – szükségszerű 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, megelégíti azokat, akiket Isten éhezni enged."[33]

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 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",[34] anélkül azonban hogy ezt a következtetését végigvinné a nyílt ateizmusig. Ennek az ateizmusnak a banalitását 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*.[35] Ezért továbbra is szükséges fönntartani az ő – Isten – üresen maradt helyét, amely pusztaságot még mindig valamilyen értelem-kölcsönző instanciaként vélünk felismerni, legalábbis ezzel

[32] D. Bonhoeffer: i. m. 202.
[33] Uo. 155–156.
[34] *Leiden*. 175.
[35] *Stellvertretung*. 158.

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 következetlenségre 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 antropomorfizmusoktól elszokott fülünknek némiképp megbotránkoztató, 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 aki 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 sem volna arra, hogy továbbra is várjunk reá, vagy hogy ne nyilvánítsuk halottnak."[36]

■ További kérdések

További, szűnni 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 mindenestül, kizárólagosan és maradéktalanul *Isten tulajdon műveként* értelmezzük szentháromságtani összefüggésben, hanem ehelyett szakadást látunk a személyek között, vagy ha Krisztust úgy tekintjük, mint aki hősies-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

[36] Uo. 150–151.

(Jn 3,16; 2Kor 5,19). Ez következik be Sölle teológiájának dogmatikai „alépítményében", ennél fogva pedig az – egyébként igen komoly és megszívlelendő – etikai felismeréseknek a „felépítménye" maga is szükségképpen ingataggá válik. Szerinte a kereszténység dogmatikai tradíciójában erőteljesen jelen van ugyan az „Isten cselekedett Krisztusban" tétel, de igencsak elhalványul az Újszövetség ugyanolyan hangsúlyos gondolat-párja, hogy Krisztus Istent képviseli, és az ő nevében cselekszik e földön.[37] 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 pozitivizmus 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."[38]

Tiszteletre méltó törekvés, sőt erkölcsi imperatívusz azonosulni a kétségbeesés, az eszmei és morális nihilizmus, az értelmetlenség, az Isten- és önmaga elvesztésének lidérceivel 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 reájuk. Elképzelhető-e egyáltalán olyan keresztény teológia, mely következetesen érintetlenül hagyja az „Isten halála – Krisztus 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 má-

[37] *Stellvertretung*. 148.
[38] Uo. 152.

sodik 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.

■ Isten élete

Amennyiben az „Isten halála" kifejezés a 20. század ötvenes-hatvanas éveiben hódító sajátos létérzékelés kulturális és teológiai reflexióját jelenti, használata nyilván jogos (tanácsos az idézőjel). De ha ez valamiféle „ontológiai a priori", melyet egyenesen a kortárs teológia alapkövévé szentelünk, akkor valóban azokat a kétségbeesett remény-keresőket áruljuk el, akiknek a nevében kiállítottuk Isten halotti bizonyítványát.

Sölle azonban, ha rendkívül ellentmondásosan is, ragaszkodik Isten életének gondolatához.

> „Az evangélium ezt jelenti: Krisztus azonosul Istennel a nem-azonosság talaján.[39] Ez a képviseleti 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."[40]

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 éhezik és szomjúhozzák 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 nagyszombat* azon állapotához, melyben immár az élő Krisztus hivatott arra, hogy feltámassza a halott Istent. Csakhogy a bibliai bizonyságtételen 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: enélkül, 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".

■ Jean Paul látomása

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 végsőkig elmenően vállalta az identifikációt azok állapotával, akik számára Isten halott, mégpedig oly módon, ahogyan ezt az elegyháziasított Krisztus sohasem tette.

---

[39] Azaz: szegénységben, esendőségben, halandóságban.
[40] Uo. 157.

> „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."[41]

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 jelenlététére – ő akkor meggyógyítana engem, és visszaadná érzéseimet, irományom pedig hamisnak bizonyulna."[42]

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.

■ Bizonytalanság a bizonyosságban – bizonyosság a bizonytalanságban

Sölle dogmatizmusnak és üdvpozitivizmusnak nevez minden olyan hitet, mely nem hordja magán a „bizonytalan bizonyosság"[43] paradox jellegét, és amely hit a világról és az érette való létről könnyű szívvel lemondó, azt elveszítő kereszténység ismertető jegye: ezen az öntelt biztonságot 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 *bizonytalanság* 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."[44]

---

[41] *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."

[42] Uo. 158.

[43] 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 tételeződik. De Sölle ezt nem így érti, hanem éppen az öntelt, dogmatikus magabiztossággal szemben az élő hit biztosságának „bizonytalansági együtthatójáról" beszél.

[44] Alister E. McGrath: i. m. 128.

A protestáns teológia Kantnak ezt a tételét – és általában a „puszta ész" vallási illetékességéről vallott nézeteit[45] – önmagában véve igaznak tekintheti (erőteljesen támaszkodott 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.[46] 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."[47] 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 jelentése értelmében: „Úgy futok, mint nem bizonytalanra."[48] 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?"[49] Ugyanakkor a hit felől nézve a világ legbiztosabbnak tekintett fogódzójához, a gazdagsághoz éppen a „bizonytalan" jelző tapad.[50]

■ Hitbizonyosság

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 bizonyul 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 annyi, amekkora az önhívő és az Ő-hívő létmódja között: hajszálnak tűnik, mégis áthidalhatat-

[45] Vö. Immanuel Kant: *Vallás a puszta ész határain belül*. 129–350.
[46] Zsid 1,11; Róm 1,17.
[47] 2Tim 1,12.
[48] 1Kor 9,26. Vö. Kiss Sándor: *Újszövetségi görög-magyar szómagyarázat*. Református Zsinati Iroda, Budapest, 1983.
[49] 1Kor 14,8.
[50] 1Tim 6,17: „Ne reménykedjenek a bizonytalan – ἀδηλότης – gazdagságban."

lan. Nem az a baj, mintha a keresztények 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 a szájából. Bizonyosság nélkül nincs irány, nincs cél és nincs erő – megrendültség nélkül nincs szolidaritás, szeretet, készség arra, hogy az erőt az erőtlenek 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* – πληροφορίαν 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 megérkezettség,[51] 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 keresztény 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 minden bölcsessége és hatalma együttvéve.[52] Sölle rendszerének bizonytalanságai pontosan az ilyenszerű idézőjelek hiányára vezethetők 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 mindenestül igénybe vevő, de nem a szubjektumba gyökerező tapasztalati bizonyosságról, melyet a hívő számára a Szentlélek belső bizonyságtétele hitelesít, és amely bizonyosság még inkább szolidárissá teszi őket minden szenvedővel, istenhívővel és ateistával egyaránt. Mert ennek a hitnek késznek kell lennie a levetett saru 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.

[51] Vö. Kertész Imre: *Gályanapló*. 210: „A múltkor azt mondtam, 'vendégtermészet' vagyok. Igaz. Egyszerűen nem állhatom az *arrivé*-szellemet, a birtokló természetet, az átlépést a kirekesztettből az 'elitbe.'" Ez viszont csak a dolog egyik fele. A megérkezettség a modern, míg a teljes úton-kívüliség állapota a posztmodern kísértése. A keresztények 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.

[52] 1Kor 1,25: „Mert az Isten 'bolondsága' bölcsebb az emberek bölcsességénél, és az Isten 'erőtlensége' erősebb az emberek erejénél."

■ Isten képviselete: a fel nem támadt Krisztus

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" képviselet, *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 felvétetett Krisztusról – és ez a nem-tudás a végletekig feszített szolidaritás-eszménye nevében történik, Krisztusnak, 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 Appelplatzon valaki az mormogja: *Hol az Isten?*[53]

Hogy lehet, kérdezi Sölle megindultan, hogy lehet *erről az ifjúról* cinizmus nélkül kijelenteni, hogy „ő most Istennél van, feltámadott, a mennybe ment"? Tegyünk csak annyit, javasolja, hogy lássuk meg e között az auschwitzi 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 fivére[54]; 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 földöntúli, 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 megfeszíttetnek. 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 Ausch-

[53] Lásd *Leiden*. 147.

[54] Vö. F. Mauriac előszava az *Éjszaká*hoz, 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 fivéréről, aki tán hasonlított is hozzá, arról a megfeszítettről, akinek keresztje legyőzte a világot?"

witz. De Isten, aki nem egy magasabb Fáraó, mégis igazolta magát: az együtt szenvedésben, az együtt meghalásban a kereszten."[55]

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 kiváltságokkal ruházza fel, hogy olyan külön státust kreáljon számára, amellyel nem rendelkezett".[56] Szerzőnk szerint a mindenkori szenvedő számára „nem az jelenti a támaszt, *hogy* Isten Fia szenvedett, hanem *ahogyan* az ember Jézus szenvedett."[57]

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",[58] pontosan azért, mert örökkévalón az volt. E nélkül a krisztológiai alap nélkül azonban milyen reménység marad a megalázottaknak?

■ Modern passiótörténet

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 valamennyinket sorba állítottak, és minden ötödiket lelőtték közülünk. Nem voltam ötödik, de tudom, hogy élve nem szabadulok innen. Kedves anya, kedves apa, drága testvéreim, Isten veletek! Én meg csak sírok…"[59]

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 fájdalmán.

[55] *Leiden*. 182–183.
[56] Uo. 100. Sölle ezt a Gecsemáné kertben imádkozó Krisztusnak nyújtott angyali segítségről mondja, de nyilván minden „*Mirakulöse*" jelenségre, így a feltámadásra nézve is érvényesnek gondolja.
[57] Uo. 171.
[58] Róm 1,4.
[59] *Leiden*. 174.

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."[60]

Csakhogy 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. 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 épphogy 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:

> „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, olyan reménység, melyet nem lehet elhárítani azzal, hogy 'ugyan, mi haszna neki ebből?'"[61]

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 az által 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 azonosu-

[60] Uo. 175.
[61] Uo. 212.

lunk 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 nímandokról!). És várakozunk, várakozunk… mire is? Sölle válasza: a szeretet heroikus megmutatására.

■ **Etikai túlterhelés**

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 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 keresztény a világon – Krisztus halott. Istent sem lehet függőség-nélkülinek, reláción-kívülinek elgondolni. Isten is reánk van utalva."[62]

Szerzőnk itt ismét túllépi, mondjuk így: „a kijelentés dialektusának" a határát, és olyan területre jut, ahol már óhatatlanul visszhangozni kezdenek a feuerbachi istenteremtő 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[63] 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 kérdésessé 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 feküdnie, fáradsággal szerzett kenyeret ennie! Az ember Szerelmesének – az Úrnak – álmában ad eleget."

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 gondola-

[62] *Stellvertretung*. 180.

[63] 1Kor 3,9: *Mert mi Isten munkatársai vagyunk.*

tait tolmácsoljuk, ha némileg meghökkentő formában is, miközben tudatában vagyunk annak, hogy az etikai megközelítések túlhajtásában provokatív söllei fordulatokat magának a történelmi (20. századi) kereszténységnek az „etikai alulhajtása" provokálta ki. Ebben az értelemben mindenképpen figyelemre méltóak 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.

■ **Shewet Jehudah**

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."[64]

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."[65]

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 lássuk, 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 prevenciós kúrát ajánl: „Ne tételezzünk egy olyan Istent, aki A+B!" Magunkra maradtunk: világ árvái, egymás kölcsönös megváltói, egyesüljetek!

---

[64] *Stellvertretung.* 111.

[65] Heinz Zahrnt: *Mire jó a kereszténység?* Luther, Budapest, 2002. 229–230. Sölle idézete a szerző *Das Recht ein anderer zu werden* (Jog másvalakinek lenni) c. kötet 143. oldaláról való.

A teodicea-kérdést az isteni mindenhatóság háttérbe szorításával megoldani kívánó kortárs megközelítések sorában vizsgáljunk meg végül – a szerző megjelölése értelmében – egy „zsidó hangot".

■ **Kulcssszavak**

Egó eimi ho ón, *Stellvertretung*, *Deus ex machina*, *der Abwesende*, Büchner, represszív teizmus, Himmler, papos teológia, markionizmus, Bonhoeffer, Isten képviselete, fordított nagyszombat, Jean Paul, Kant hitfogalma, Káin története, Heinz Zahrnt.

■ **Irodalom**

Sölle, Dorothee: *Leiden*. Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1987.
Sölle, Dorothee: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes"*. Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1965–1982.

■ **Kérdések**

1. Mit jelent az, hogy az „Isten van – Isten éretted van" gondolatpárnak a második tagja nevében Sölle kétségbe vonja az elsőt? Mit jelent Söllénél az a gondolat, hogy Isten nem „van" hanem „történik"?
2. Krisztus a hiányzó Isten (*der Abwesende*) reprezentációja a földön. Vajon megfelel-e ez az Evangéliumok Krisztus-képének?Értelmezd azt a gondolatot, miszerint a modern korban Istenre mint természettudományos hipotézisre immár nincs többé szükség!
3. Miért nevezhette Büchner a szenvedést az ateizmus kősziklájának? Miért kérdéses az, ahogyan az Isten erőtlenségéről beszélő Sölle Bonhoefferre hivatkozik? Mit jelent nála az Istenűr vagy Önkényúr alternatíva?
4. Nevezd meg a szerző hármas módszertani tételét!
5. Milyen ponton bírálja Sölle Moltmann teológiáját?Mit jelent az az állítás, hogy Isten a kereszt-esemény cselekvő alanya a providencia, szoteriológia és identifikáció szintjén?
6. Mi köze szerzőnk asszociációjában Ábrahám Istenének – Himmlerhez? És miért tekinthetjük egyoldalúnak Jób-interpretációját?
7. Hogyan alakul Sölle imádságról vallott felfogása munkássága során?
8. Vázold Sölle krisztológiájának alapvonalait, valamint a „beavatkozó Isten" gondolatnak az elutsítását és az Atya-Fiú dichotómiát/antagonizmust rendszerében! Mit jelent az, hogy ebben a szemléletben Krisztus immár nem az emberek, hanem az Isten megváltója lesz?
9. Vázold Jean Paul látomását a halott Krisztusról! Hol érti félre Sölle ezt a szöveget? Jogos-e a „bizonytalan bizonyosság" kifejezés az újszövetségi hitfogalommal kapcsolatban? Milyen összefüggésben állhat ez Krisztus feltámadásának az elutasításával (amit Sölle a fel-nem-támadottakkal való kétségbeesett szolidaritás nevében tesz meg)?
10. „Nincs az a menny, mely jóvátehetne egy olyan szörnyűséget, mint Auschwitz." Hogyan viszonyul ez Pál apostolnak az örök dicsőséghez mérten „pillanatnyi,

könnyű" szenvedés-felfogásához? Kielégíthet-e az a vigasztalás, melyet Sölle ajánl Chaimnak és mindenkori sosrstársainak? Hogyan implikál Sölle heroikus Krisztus-képe szintén heroikus, túlterhelt hitet?

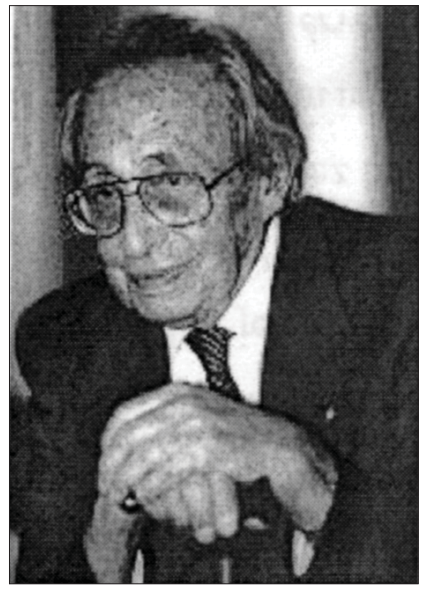
■ **Összegzés**

Sölle gondolatvilága 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 gondtalanul 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.

■ Hans Jonas

1903–1993

„Úgy cselekedj, hogy annak hatása összhangban legyen a méltóságteljes emberi élettel a földön" – tanította a zsidó filozófus. Mönchengladbachban született textil gyáros fiaként. Freiburgban tanult Husserlnél és Heideggernél, majd Berlinben Ernst Troeltsch volt a mestere, majd Marburgban Bultmann-tanítvány. 1933-ban kivándorol Londonba, ahol befejezi a gnózisról szóló nagy művének első részét. A következő évben Jeruzsálemben telepedik le. 1940–45 között az angol hadsereg zsidó brigádjának katonája. 1948–49-ben pedig az izraeli hadseregben szolgál Jeruzsálem védőjeként. 1949-ben áttelepszik Kanadába. 1950–54 között a Carleton University-n oktat Ottawában. 1955-ben New Yorkba költözik, itt él haláláig. Közben vendégtanár Princetonban, Chicagóban, Münchenben. 1979-ben jelenik meg legismertebb műve: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.*



Hans Jonas

■ Az istenfogalom Auschwitz után ■ A mítosz és értelme ■ Kritikai elemzés

■ Az istenfogalom Auschwitz után

Az istenfogalom Auschwitz után[1] 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".[2]

Ennek a felelősségvállalásnak a szüksége a XX. század második világégése után halaszthatatlanabbá 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

[1] Hans Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme.* Suhrkamp, Frankfurt (Main), 1987. (A továbbiakban: *Der Gottesbegriff...*) Magyarul: *Az istenfogalom Auschwitz után. Zsidó gondolatok.* Mezei Balázs fordítása *Az önkorlátozó Isten: bevezető sorok Hans Jonas írásához* c. előszóval. In: 2000. (1996) 8. 51–62. (A továbbiakban: *Az istenfogalom...*)

[2] *Az istenfogalom...* 51.

alól a filozófia számára sok tekintetben az *emberi élet totalitásának fogalmi alteregójaként funkcionáló istenfogalom*? Az erről való beszéd *értelmességéről* tesz hitet Jonas, az isten*fogalom*nak az isten*bizonyíték* hiányában is fennálló értelméről – az Istenről szóló beszéd mindig ön- és világértelmezés is egyben –, miután a XX. század pozitivista gondolkodása, jórészt Kantra való méltatlan hivatkozással, kétségbe vonta, hogy a teológiai kérdésfelvetéseknek bármilyen tárgyi jelentősége lenne.

Ahogyan Jób könyve a Kr. e. III. században a korábbi szenvedés-értelmezési modellek totális érvénye kétségbevonásának a dokumentumaként is felfogható, úgy jelent Auschwitz ismételten korszakos értelmezési vákuumot. Ennek az űrnek 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 megkérdezése 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 nihilizmussal. 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 gyönge szárnyverdesés 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 bűnteleneket 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 hásám*, a Név megszentelése –, tudva azt, hogy áldozatuk erejéből táplálkozik az ígéret fénye: szenvedésükkel hozzájárulnak a Messiás eljöveteléhez.

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 kérdésessé a hagyományos istenfogalom egészét még a hívő számára is."[3]

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.

[3] *Az istenfogalom…* 57.

■ 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."[4]

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 paszszív befogadóként, hatalmas szivacsként akár, magába szívja a világ életének minden egyes rezdülését, hogy az időnek ebben az Odüsszeiájában megtöltekezve 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 szenvedésé éppúgy, mint a megelégedettségé, 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 végkimenetele még mindig eldöntetlen. Az istenkép, mely a fizikai mindenségben meg-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."[5]

E mítosz értelmének fogalmi kifejtése során Jonas a *szenvedő-*, az *alakuló-* és a *gondoskodó Isten* fogalmaira koncentrál.

---

[4] *Der Gottesbegriff*… 15. (Mezei B. fordítása ezen a helyen homályos.)

[5] *Az istenfogalom*… 58. Az idézet második mondatában szereplő *istenkép* megtévesztő: a kifejezésen 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 lénye értelemben.

Az elsővel kapcsolatban – Moltmannhoz hasonlóan – ő is felidézi a kabbalisztikus hagyomány *zimzum* fogalmát, az isteni, önkorlátozó összehúzódást, mely helyet ad a teremtésnek. Ez az isteni *kenózis* (bár Jonas nem használja ezt a kifejezést) Istennek a 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 gyötrelem.

Az alakuló Isten fogalma merőben szemben áll a platóni-arisztotelészi hagyománnyal (Gottes *Werden* – Gottes *Sein*), ahol Isten attribútumai szerint önmagába zárt, változás- és szenvedésmentes, örökkévalóan tökéletes, önelégséges valóság. Az isteni változás mint a változhatatlanság korrelatív fogalma azt hangsúlyozza, hogy Isten *valóságos viszony*ban 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".[6]

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."[7]

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 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, tárgytalan, önmagát felfüggesztő hatalom lenne. Amint a hatóerőn kívül valami más is létezik, ez a hatóerő többé nem abszolút, nem *mindenható*, akkor sem, ha más erőkkel 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!"[8]

[6] *Az istenfogalom...* 59.
[7] Uo.
[8] *Az istenfogalom...* 59.

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".[9] 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 határoltsága 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."[10] 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 gondolata azt jelenti, hogy 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 gonoszsággal szembesülve – mely Isten képmásaként a földön az ártatlanok 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 évei alatt 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."[11]

■ 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 kétméteres vízben fullad meg, ez a mélység éppen olyan *minden*hatós, 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

[9] Uo. 60.
[10] Uo.
[11] Uo.

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 hatásténye zető 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, 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 istenképére. Hogyan értelmezhetnénk másképpen azt a kijelentését, hogy a *deus absconditus* gondolata teljesen idegen a zsidó vallástól?[12] Gondoljunk csak az Isten sugárzó szentsége miatti távolságtartás szükségére vonatkozó felszólításokra Mózes könyvéből, vagy a 2Móz 23,33 klasszikus toposzára, mely szerint Mózes csak hátulról pillanthat Istenre, de arcát nem láthatja;[13] továbbá Ézs 45,15 elrejtőzködő Istenére, aki ítéletében azt akarja, hogy „hallván halljatok, de ne értsetek" (Ézs 6), aki Jeremiás számára egyenesen „csalóka patakká" lett, aki Jóbra a forgószélből kérdések záporát zúdítja, anélkül hogy megfelelne 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 Istennel",[14] 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 kinyilatkoztatott dolgok pedig a mieink, és a fiainkéi mindörökké, hogy teljesítsük ennek a törvénynek minden igéjét."

[12] *Der Gottesbegriff…* 38: „Der *deus absconditus*, der verborgene Gott (nicht zu reden vom absurden Gott), ist eine zutiefst unjüdische Vorstellung."

[13] Vö. Moltmann-elemzésünkben a *Heidelbergi Disputáció* 20. tételének *posteriora* kifejezésével.

[14] *Der Gottesbegriff…* 39: „Ein gänzlich verborgener, unverständlicher Gott."

Az Ószövetség kijelentés-felfogását[15] tekintve pedig ugyanígy kérdéses az is, hogy Isten megragadásának egyetlen módja az volna, ha *Weltregiment*jéből 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 Írását. 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 erőtényezőt 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 *Weltregiment*ről beszélünk akkor? Ha Isten tökéletesen erőtlen, 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, Mózest, Jeremiást: csakis *azért* ismeri fel a történelme nagy szabadításaiban éppúgy, mint bukásaiban Istene „kinyújtott karját", mert korábban kijelentésben volt része: megszólította és szövetségébe vonta 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 – „spekulációi" messze eltávolodnak az ősi zsidó tanítástól. Maimonidész tizenhárom klasszikus hittételéből, melyek az Egyiptomból népét „erős karral" kihozó Isten megvallásához kapcsolódnak, jó néhánnyal immár nem tud mit kezdeni: Isten uralma a teremtett világ felett, a jók megjutalmazásában és a rosszak megbüntetésében megmutatkozó isteni igazságosság vagy éppen a megígért Messiás várása – mind-mind olyan eszme, mely porrá égett a holokausztban. 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 teherbírásában is: *az egy Isten* semmilyen hatást[16] nem gyakorló, üres, színtelen, tulajdonságok nélküli lény

[15] 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."

[16] *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 Weltdinge begeben hat." Noha Jonas ebben a mondatában Istennek a *fizikai* világ folyásába való be nem avatkozásáról be-

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 hősies kor magabiztatásának 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 Sölle-féle etikai túlterhelés (szinte szó szerint,[17] 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 bízatott, 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 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."[18]

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."[19] Játékot mondtam, de a döbbenetes paradoxon az, hogy *ez a túlságosan nyitott játék megfojt minden játékot*, nincs tere a szabadságnak és örömnek, 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 örökkévaló választásban eldöntött élet képes egyedül minden teljesítmény-kényszer alól felszabadulva maximálisan teljesíteni a szeretetben!

■ **Kulcsszavak**

Az istenfogalom Auschwitz után, *das Prinzip Verantwortung*, a zsidó hagyomány két szenvedésértelmezése, negatív kiválasztás, a világfolyamat mint Isten-folyamat, mindenhatóság, isteni önkorlátozás, *Deus absconditus*, *Weltregiment*, a Tóra ihletettsége, nyitott játék.

szél, nyilvánvaló, hogy *nem csak* erre gondol: Auschwitz elsősorban nem az elmaradt földrengések és égszakadások, meg nem történt fizikai csodák, hanem mégiscsak a pervertált emberi szabadság kreációja.

[17] 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."

[18] *Az istenfogalom…* 61.

[19] Uo. 52.

■ **Irodalom**

Jonas, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme.* Suhrkamp, Frankfurt (Main), 1987.
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.
Langenhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob –Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung.* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1994. 211–213.
Gross, Walter – Kuschel, Karl-Josef: *„Ich schaffe Finsternis und Unheil!" Ist Gott verantwortlich für das Übel?* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1995. 170–175.

■ **Kérdések**

1. Nevezd meg Jonas etikai alapművét és a teodicea-kérdés szempontjából fontos előadását!„Az isteneszme az emberi élet totalitásának fogalmi alteregója." Mit jelent ez?
2. Melyik a zsidó hagyomány két nagy szenvedés-értelmezési kísérlete?
3. Miért gondolja Jonas, hogy a teodicea-probléma kezelésében „a zsidók nehezebb helyzetben vannak, mint a keresztények"?
4. Hogyan szól Jonas mítosza? Hogyan viszonyul ez a bibliai világképhez?
5. Melyik a világfolyamat két (vagy – a teremtéssel együtt – három) döntő mozzanata?
6. „Isten ügyének végkimenetele eldöntetlen." Elfogadható-e ez a gondolat a bibliai eszkatológia szempontjából?
7. Mit jelent ebben a felfogásban a szenvedő, alakuló és gondoskodó Isten fogalma?
8. Milyen megfontolások alapján jelenti ki Jonas, hogy – amennyiben ragaszkodunk az ő jóságához és érthetőségéhez– „nem létezik mindenható Isten"?Miről árulkodik Isten hallgatása az auschwitzi tombolás évei alatt szerzőnk felfogásában?
9. Milyen kritikai megjegyzéseket fűzhetünk Jonasnak az isteni mindenhatóságról, Isten és ember konkurens szabadságáról, valamint a világfolyamattal alakuló Isten eszméjéről vallott felfogásához filozófiai szinten?
10. Foglald össze Jonas szemléletének teológiai bírálatát!

■ **Összegzés**

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."

■ Hans Küng

1928–

Hans Küng

A svájci Surseeben született, 1951–55 között teológiát tanult a római Gregoriana egyetemen, 1957-ig Párizsban folytatta tanulmányait, majd lelkipásztori tevékenység után 1960-tól professzor a tübingeni egyetemen; fundamentális teológiát, dogmatikát és ökumenikus teológiát adott elő. 1980-ban megvonják tőle a katolikus egyház nevében való tanítás jogát (jórészt a pápai csalatkozhatatlanságot megkérdőjelező *Unfehlbar?* c. könyve miatt), 1996-os nyugdíjba vonulásáig független professzorként oktat ökumenikus teológiát. A második vatikáni zsinat egyik legfiatalabb teológus szakértője volt. Ökumenikus irányultságára jellemző módon Barth Károly megigazulás-tanából írta doktori értekezését. Következetesen szorgalmazza a világvallások közötti párbeszédet, és ennek alapján világszerte elfogadott erkölcsi minimum – világethosz – kidolgozását. A *Christ sein* (1974) és az *Existiert Gott?* (1978) után ilyen jellegű munkák egész sorát jelentette meg.[1]

■ *Grundvertrauen* ■ Az úszás metaforája ■ Embertípusok ■ Hogyan értékeljük mindezt? ■ Négy ismérv ■ Megjegyzések ■ *Vanitatum vanitas*

■ ***Grundvertrauen***

Az értelem-problematika elemzésének befejezéséül szükséges még röviden megvizsgálnunk a Szentháromság Isten és a világra vonatkozó alapvető bizalom –ősbizalom, alap-bizalom, bizalom-alap: *Grundvertrauen* – viszonyát. Tesszük ezt oly módon, hogy polemikus párbeszédet folytatunk Hans Küngnek egyik frissen megjelent könyvében[2] kifejtett gondolataival.

A szerző a tőle megszokott módon közérthetően és a gyökerekig hatolva fogalmazza újra korunk életbevágó kérdéseit. Az általa felvázolt alternatíva szerint korunk embere többé vagy kevésbé tudatosan nemet mondhat élete és egyáltalán a valóság értelmére. A nihilista alternatíva – gyökerezzék akár filozófiai reflexióban, akár csak a minden- mindegy pragmatizmusá-

[1] Vö. Görföl Tibor – Kránitz Mihály: *Teológusok lexikona*. Osiris, Budapest, 2002. 214.

[2] Hans Küng: *Vertrauen, das trägt. Spiritualität für heute*. Herder, Freiburg, 2003. (A továbbiakban: *Vertrauen...*)

ban – mindig elég okot fog találni, hogy az élet abszurditására, ürességére, töredezettségére, érték- és értelem-nélküliségére következtessen. Viszont élete alapjára, értelmére és egyáltalán a valóságra 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 *miért*jére 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 magamat sem tudom elfogadni? Hinni kell, mondták…"[3]

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 hajtani 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 „kívülállók" felé is elkötelezett teológus aggodalmából és reménységéből fakad, valamint abból a meggyőződéséből, hogy a globalizált világnak óhatatlanul szüksége van az egész földgolyóra érvényes globális etikára.[4] Azt kérdezi, hogy vajon mindezek a nem-keresztények nem tehetnek szert egész életükben biztos alapra, és nem juthatnak el soha a *létbizalom* életformájáig? Vajon az Istenre vonatkozó keresztény hit valóban feltétele-e a valóságra kimondott *igen*nek 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 nyerhetek 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 világára 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 elemi merészséget kell tanúsítanom, a bizalom merészségét! Ez volt a kihívás: Merj igent mondani! A mélységgel fenyegető bizalmatlanság helyett, merészeld 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."[5]

Dag Hammarskjöld-öt, 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

[3] *Vertrauen*... 29sk.

[4] Vö. Hans Küng: *Világvallások etikája*. Egyházfórum 15., Budapest, 1994; *Világethosz. A világvallások Parlamentjének Nyilatkozata*. Egyházfórum, Budapest, 1997.

[5] *Vertrauen*... 32.

> 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."[6]

■ Az úszás metaforája

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.

> „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."[7]

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 érvvel 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 Hammarksjölddel együtt azt lehet állítani, hogy *igen*t mersz mondani – és megtapasztalod az értelmet. Elismétled az *igen*t – és minden értelmet nyer. Ha mindennek értelme van, mi más lenne akkor az életed, mint maga az *igen*?

Küng a fejlődéspszichológiából vett érvként 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:

■ Embertípusok

Háromféle embertípust különböztethetünk meg. Először, akik ősbizalmukat a hitből nyerik, ezért rendkívüli aktivitásra, erőbedobásra képesek, de a nehézségek elhordozására, a pozitív passzivitásra szintén. Másodszor, 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 szerzőnk Bertrand Russell, Ernst Bloch vagy Albert Camus példáin keresztül megvalósulva látja.[8]

A ma emberének, aki bármiről informáltabb, mint valaha, csak éppen önmagával nincs ismerős viszonyban, és önmagával nem képes egyenesbe jönni, etikai tájékozódásához fogódzó-

[6] *Vertrauen... 32.*
[7] Uo. 34.
[8] Uo. 39.

ra 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 ősbizalom, melyre az etikum épül.

> „A bizalom-alapom révén – ez volt az én ifjúkori tapasztalatom –, a világ és önmagam kérdéses valóságában egy biztos talajt tudhatok a lábam alatt, archimédeszi 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."[9]

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.

■ Hogyan értékeljük mindezt?

Szerzőnk egyik művében – módszerére jellemző módon – keresztény, illetve keleti, nem keresztény 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 azt, ami Istenben magában együtt van (*?*), vajon sikerülhet-e egy teológusnak is összekovácsolnia? Hans Küng nagy ívű, több tízezer oldalt betöltő munkája egészét egy olyan *kritikus-ökumenikus teológia* 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.

■ Négy ismérv

Eszerint munkássága programszerűen négy ismérvnek igyekszik eleget tenni.[10] 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,legyenfolyamatosan 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 egyszersmind, tehát az egész lakott földkerekségre, a keresztény és nem keresztény vallásokra egyaránt tekintettel;

---

[9] Uo. 44; 39.

[10] *Hans Küng: Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung.* Piper, München–Zürich, 1987. (a továbbiakban: *Theologie im Aufbruch)* 248.

elméleti-tudományos, eleget téve mind a kutatás tudományos, mind pedig a leírás fogalmi és metodológiai követelményeinek – miközben őrizze meg a szüntelen élet-megújítást és az állandó reformációt célzó *gyakorlati-pasztorális* jellegét.

A fenti szempontoknak talán éppen akkor a legnehezebb eleget tenni, amikor a keresztény 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.[11]

Küngöt, mint láttuk, a fenti gondolatmenetben a globális etika szükségének a felismerése vezeti, 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 minduntalan felvetődik a kérdés: e közös alapok kidolgozásának szükségképpeni 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 odalesz?

■ Megjegyzések

Három megjegyzést fűzünk a (mind méreteiben, mind szellemében) valóban „katolikus" dimenziókban mozgó gondolkodó érveléséhez.

Először is, a „merészelj igent mondani!" buzdítás egy voluntarista-decizionista aktustól reméli az alap megválasztásának feladatát, anélkül hogy számolna azzal, hogy e feladat terhe végtelenül meghaladja bármilyen emberi döntés teherbíró 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, fogadd 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."[12] Ismerős ez a buzdítás, csakhogy Kierkegaard arra sarkall, hogy az ember éppen önmagától, saját léte *ha*-jától, kontingenciájától az *önmagán túli* alapra ugorjon.

[11] A kérdést nem részletezhetjük ezen a helyen, megtettük a *„Kereszténység 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*. Koinónia, Kolozsvár, 2003. 21–64.

[12] Heller Ágnes: *Személyiségetika*, Osiris, Budapest, 1999. 13.

„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 elrugaszkodom (ezt szokták merésnek nevezni), és most hiszek."[13]

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 *énigent-mondásom* mindenek alfája és ómegája? Mert ha az értelmesség megtapasztalása az igent-mondásból következik, miből következik az igent-mondás maga? Az igent-mondásból valóban következik az értelmesség 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 Küng az úszásról és annak boldogságáról mond, nem kétséges, hogy igaz – de csak a kijelentésre épülő tapasztalatra vonatkozóan; különben ez a tapasztalat és öngerjesztő merészség a legelső próbatétel alatt nem kősziklának, csak tojáshéjnak bizonyul. Vajon nem azt a jó szándékú kísérletet érhetjük-e tetten Küngnél, hogy ő maga, miután a *kijelentéshite* révén a létbizalom ajándékában részesült, ezt az ajándékot közvetíteni kívánja a pusztító kétségekbe sodródott világnak? Miután pedig ez a világ nyilvánvalóan nem ismeri el ezt a hitet mint létalapot, 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 különböző fajtájú és más-más talajba gyökerezett fáról? „Tüskebokorról szednek-e szőlőt, vagy bogáncskóróról fügét?"[14] A létbizalmat, ami Küngnek még minden bizonnyal a hit következménye, *okozata* volt,[15] mások számára immár *okként* ajánlja.

Ha a tapasztalat-kérdésében Schleiermacher értelmezésétől, valamint ennek élménytársadalomban történő interpretációjától is elhatárolódtunk, akkor a fenti árnyalással ugyanezt kell tennünk a tapasztalat Küng-féle értelmezésével szemben is, melyről ő, a keresztény hittől eloldva, nem, mint következményről, hanem mint alapról beszél.

Másodszor látnunk kell, hogy a „háromféle ember" sommás rajzával szerzőnk mintegy felfüggeszti a hit és ősbizalom ok-okozati összefüggését, azt sugallva, hogy a vallásos hit (ezt ő nyilván nem barthi értelemben, a keresztény kijelentést vele szembeállítva használja, hanem úgy, hogy ez utóbbit is annak részeként tekinti) mint *esetleges* életviszonyulás a *feltétlenül szükséges* ősbizalom szempontjából gyakorlatilag közömbös. Szinte lesüllyed ezzel a „minden erdőben van száraz ág" egyneműsítő, primitív bölcsességére.

---

[13] Sören Kierkegaard: *Építő keresztény beszédek*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1999. 82. (Kiemelés tőlem – V. S. B).

[14] Mt 7,16.

[15] Küng nem hagy kétségben a maga helyzete felől. Vö. *Theologie im Aufbruch.* 300.: „Ez a vallás – a kereszténység – számomra az igaz vallás, amelynek az igazságát meg is tudom indokolni, és amely indokok lehetséges, hogy másokat is meggyőznek. Számomra a kereszténység 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 a 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 emberségnek" mi a mértéke, ha nem a krisztusi elv, mely szerint az az igaz ember, aki úgy szeret, hogy életét is odaadja felebarátjáért?[16] 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 elvész 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 keresztény ember a különböző nem keresztény 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 elrugaszkodva nem mérte még kellőképpen fel, hogy mindannyian ugyanabban az emberi egzisztenciában osztozva, ugyanazon Terra nevű utca lakói vagyunk.

Nem marad más, mint arról bizonyságot tenni, hogy a keresztény ember élete Krisztusban valóban örök alapra, és vele együtt 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 forrásozik. 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"[17] korántsem azonos azzal a hitgőggel, mely minden nem-keresztényt tévelygőnek és elveszettnek titulál – mintha ő önmagában nem ugyanolyan 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.

■ *Vanitatum vanitas*

Samuel Beckett életművével, ezzel a modern kori *Prédikátor Könyvé*vel kapcsolatban – mely a *vanitatum vanitas* hátborzongató vízióját vetítette ismét a látást módszeresen megutáló napnyugati ember szeme elé, és Damoklész kardja gyanánt feje fölé is akasztotta egyszersmind –, így értekezik egyik méltatója:

> „…az önmagával és az önmaga létével szemben őszinte *homo patiens* számára az emberi világ, ahogy ezt köznapilag felfogjuk és elfogadjuk, benne a hittel és a reménnyel, a gyermekáldással és a politikával, az anyagi sikerrel és szellemi teremtéssel, nemzettel, hazával, művészettel, miegyébbel valójában gigantikus méretű önáltatás, a hovatartozás, a valahova

[16] Jn 15,13.
[17] ApCsel 4,12.

tartozás cinkos fikciója, mellyel eltakarjuk szemünk, mert nem merünk, és nem akarunk látni. De a végsőkig a *homo patiens* sem bírja, hiszen minél tisztább a látása, azaz minél végsőbb a passzivitása, annál kínzóbb a szenvedése, a *passió*ja, 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 Szenvedésbe."[18]

Ide vezet az értelemadó perspektíva hiánya: a fenti sorok az abszurd létérzés precíz természetrajzát nyújtják. Az igent Istenre, világra, felebarátjainkra, önmagunkra, halálunkra, bűnös és bocsánatot nyert életünkre; az igent, mely képes arra, hogy a világ illuzórikus körforgásából kiszakítson és megóvjon attól, hogy életünk a globális pótcselekvés értelmetlenségébe fulladjon; az igent, mely hatalmas arra, hogy biztos talajra állítson, és szurrogátum-bájitalok helyett a valóság borával józan-eksztázisban megitasson; az igent, mely a valahova tartozás cinkos fikciója helyett véghez viszi a valóságos valahova (Istenhez, embertársamhoz, önmagamhoz, világhoz) tartozás csodáját; az igent, melynek nyomán a tiszta látás és a faarcú passzivitás nem egyenesen, hanem éppen fordítottan arányosak – nos, mindezt továbbra is az önmagát kijelentő Isten igenjében véljük kimondhatónak: „Mert az Isten Fia, Krisztus Jézus … nem lett igenné is, meg nemmé is, hanem az igen valósult meg őbenne."[19]

Térjünk vissza a Karamazovok belépőjegy-afférjára. Mielőtt annak a visszaadása egyáltalán szóba jöhetne, 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 megkínoztatást 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."[20]

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 féljetek 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 örömöt 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 föld-

[18] Takács Ferenc utószava Samuel Beckett: *Előre vaknyugatnak*. Európa, Budapest, 1989. c. kötethez, 382.
[19] 2Kor 1,19.
[20] Richard Wurmbrand: *Beszédek a magánzárkában*. Harmat–Koinónia, Budapest–Kolozsvár, 1996. 46.

re, 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 érdekeltebb vagyok abban, hogy a földet paradicsommá változtassam, mint hogy egy mennyei paradicsomba jussak. Ez valódi harcot jelent az életben a véres sárkány ellen és az apokalipszis szörnyetegének minden más alakja ellen (Jel 12,3)."[21]

■ **Kulcsszavak**

Ősbizalom, Daag Hammarskjöld, Bertrand Russell, Ernst Bloch, Albert Camus, *coincidentia oppositorum*, az önmagán túli alap, *summum bonum*, Samuel Beckett, Richard Wurmbrand.

■ **Irodalom**

Küng, Hans: *Credo*. München, 1992.
Küng, Hans – Kuschel, Karl-Josef: *Világethosz. A világvallások parlamentjének nyilatkozata*. Egyházfórum 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, München–Zürich, 1987.
Küng, Hans: *Vertrauen, das trägt. Eine Spiritualität für heute*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2003.
Küng, Hans: *Világvallások etikája*. Egyházfórum Alapítvány, Budapest, 1994.
Langenhorst, Georg: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob –Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1994. 211–213.

■ **Kérdések**

1. Mit jelent Küng *Grundvertrauen* fogalma?
2. Miért nem elégítette ki az ifjú gondolkodót az, hogy tanári a valóság igenlésének kérdésében az istenhithez utasították?
3. Ki volt Dag Hammarksjöld, akire szerzőnk hivatkozik? Olvasd el Karlmann Beyschlag rá vonatkozó, magányos hitét elemző tanulmányát a *Nagy misztikusok* (Kairosz kiadó, 2005) c. kötetből!
4. Fejtsd ki szerzőnk úszás-metaforáját!
5. Vallásos hit és ősbizalom viszonyára vonatkozóan Küng három embertípusról beszél. Melyek ezek?
6. Milyen párfogalomakkal jellemezhetjük Küng szintézisre törő teológiáját?
7. Miért állíthatjuk, hogy Küng a világ igenlésére történő buzdításában egy voluntarista aktust követel?
8. Miben különbözik az ősbizalom melletti döntés Kierkegaard hit-ugrás fogalmától?
9. Mit értünk a *summum bonum* immanenssé tételén szerzőnk gondolkodásában?

[21] Richard Wurmbrand: i. m. 72, 73.

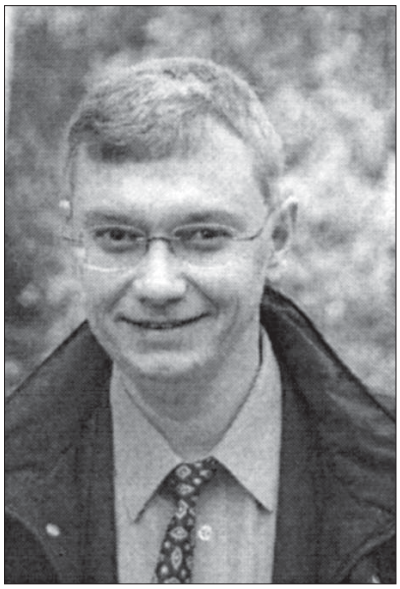
10. Hogyan tükröződik az ősbizalom illetve bizalmatlanság Beckett és Dosztojevszkij idézett gondolataiban valamint Wurmbrand gyakorlati teodiceájában?

■ Összegzés

A világhírű kortárs ökumenikus teológus egész életművét a felekezetek, világvallások, népek és kultúrák közötti hídverés szorgalmazása hatja át el egészen a világethosz eszméjének a kidolgozásáig. Ebben az elemzésben az eriksoni ősbizalom Küng féle továbbgondolását vetjük össze a keresztény hittel, miközben választ keresünk a kettő viszonyának kérdésére. Ha nem állapítjuk meg a szigorú és felcserélhetetlen ok-okozati összefüggést a Szentháromság Istenbe vetett hit és a létbizalom között, akkor ezzel nem kevesebbet teszünk, mint hogy magát Istent nyilvánítjuk egy bátor ugrással pótolhatónak.

■ Friedrich Hermanni

1958–



Friedrich Hermanni

Evangélikus teológiát tanult Wuppertalban, Münchenben, Tübingenben és Bochumban. 1984–86 között lelkészi szolgálatot végez, majd az iserlohni evangélikus akadémián tanulmányi vezető. 2001-ben habilitált a *Böse und die Theodizee* c. munkájával, melynek egy részletét az alábbiakban elemezzük. 2006 óta a tübingeni Eberhard Karls egyetemen a szisztematika teológia professzora. Kutatási területei: antropológia (különös tekintettel az akarat szabadsága és a test-lélek viszony kérdéseire), isten- és teremtéstan valamint interdiszciplináris párbeszéd a filozófiával és természettudománnyal. Fontosabb publikációi: *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie* (1988); *Die Wirklichkeit des Bösen* (1998); *Der freie und der unfreie Wille* (2004, mindhárom Peter Koslowskival); *Leibniz und die Gegenwart* (2002, Herbert Bergerrel); *Das Leib-Seele Problem* (2006, Thomas Buchheimmal).

■ A történelem átfogó értelme ■ A világnézeti reménység ■ A javaslatok nem meggyőzőek ■ A végső tétel ■ A keresztény ember igenje és neme a rossz betagolásának perében ■ A gyakorlati teodicea kérdése ■ Félelem a túlzott hitbeli elköteleződéstől

■ A történelem átfogó értelme

A teodiceaprobléma egyik alapkérdése így hangzik: 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 betagolódás által, és így teremtő energiák szabadulnak föl a pozitív cselekvésre, vajon másfelől nem vész el legalább ugyanennyi energiatöbblet, és a gonosszal szembeni harc elszántsága 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 nélkülit; amennyiben Istenre irányul, a valóságnak és a történelemnek egy átfogó értelmet kölcsönöz."[1]

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 keresztény hit számára nincs többé Jób-szituáció, 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 éberen, melyről a keresztény szeretet soha le nem mondhat. Nem fogadható el az emberi logika diktatúrája, ha egyszer a keresztény ember vallja, hogy a logikosz[2] azonos az agapé-szerűvel,[3] 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 quá*ban, hisz ez következő lépésként óhatatlanul magát a fides *quát* kezdené ki. A kereteken túlmenően azonban ez a szándék illegitim akarássá fajul: a tegnapi manna mindenáron való elraktározásának a szándékává.

■ A világnézeti reménység

Ha az emberi szív bálványgyár, akkor az emberi agy elképesztően rafinált mannaaszaló üzem,[4] 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" gondolatában;[5] kései utódaként pedig többek között a kortárs német vallásfilozófus és teológus, Friedrich Herman-

[1] Peter Neuner: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. idézi és vitázik vele Hans-Gerd Janssen: *Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee*. Lit-Verlag, Münster, 1996. 102.
[2] Róm 12,1.
[3] Róm 14,15: κατὰ ἀγάπην: *szeretet szerint*.
[4] 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."
[5] Vö. Voltaire: *Candide vagy az optimizmus*. Európa, Budapest, 1992.

ni, 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 kínt; csak az értelem bizonyíthatja Istent, az érzelem fellázad ellene. Látod már, Anaxagoras, miért szenvedek én? Ez az ateizmus kősziklája. Elég a fájdalom legcsekélyebb rángása, egyetlen atomban akár, és széthasad a teremtés tetőtől talpig."[6]

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 megakadályozni, amennyiben akarja – eljut addig a gondolatig, mely szerint a teista számára az 1–3 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 realizálásnak 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 gyöngykagyló-metaforában foglalható össze.[7]

■ A javaslatok nem meggyőzőek

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 akadályoz-

[6] *Das Böse und die Theodizee*. 240sk.

[7] A kérdés nemzeti-kisebbségi vonatkozásában vö. Cs. Gyímesi Éva: *Gyöngy és homok* c. kötete. Kriterion, Bukarest, 1992. 11: „A teremtő fájdalomról van tehát szó, személyes és közös próbatételek erkölcsi-esztétikai értékké váltható lehetőségéről, melynek elfogadásában az eredmény – a műalkotás, az erkölcsi megigazulás – gyöngyének bűvölete elfedheti az érette vállalt szenvedés tengermélységeit."

za 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 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"[8] vele szembeszegez, miközben pedig úgy véli, hogy érvei igazolják 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" beszélnénk. Mivel Isten tökéletessége és a világ között végtelen távolság tátong, minden lehetséges világ fölött egy annál jobb is lehetséges.[9]

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 lehetséges teremtés világában volna egy átléphetetlen tökéletességi határ.

(B) Egy értékmaximumot hordozó világhoz morálisan szabad emberek tartoznak, akik a-kauzális értelemben szabadok, és szabad döntésükben morálisan jók. Logikailag lehetetlen, hogy e teremtmények döntései egyszerre szabadok, ugyanakkor Istentől okozottak 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 létezhetne is felülmúlhatatlanul jó világ, Istent nem kötelezheti semmilyen szükségszerűség, hogy éppen azt teremtse meg, különben nem lenne szabad. Ha kötelezhetné, a valós világ szükségszerű volna, és minden más változat lehetetlen, tehát értelmét veszítené minden összehasonlítás, melynek alapján érték-maximális világról beszélünk, következésképpen szükségszerű, hogy a világ ne legyen a lehető legjobb.

Az ellenvetés szerint ez a „teológiai voluntarizmus", mely szerint Isten túl volna jón és roszszon, a teodicea-kérdés számára csupán látszatmegoldás lehet, hisz Isten nem önkényúr. Az isteni szabadság és szükségszerűség dilemmája pedig ott oldódik fel, hogy Isten részéről nem logikai, hanem morális kötöttség, hogy minden lehetséges világok közül a legjobbra mondja ki azt, hogy „legyen". A morális szükségszerűség viszont nem a szabadság veszélyeztetője, hanem éppen a lényege.[10]

(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,

[8] *Das Böse und die Theodizee*. 274sk.

[9] Angol nyelvterületen R. Swinburne, A. Plantinga, G. Schlesinger, B. Reichenbach képviselik ezt a nézetet, míg a német nyelvű irodalomban elsősorban G. Streminger, A. Kreiner.

[10] *Das Böse und die Theodizee*. 284.

hisz mindennek előzménye és következménye van egy ok-okozati rendszerben működő világszövevényben (mint ahogy a modern káosz-elmélet[11] szerint egy pillangó szárnycsapása akár orkánokat is kelthet valahol a világűrben).

■ A végső tétel

Így pedig eljutunk a logikai teodicea végső tételéhez: (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 teológiainak a *felix culpa* motívuma[12]), Irenaeus (az egészet kell szemlélni, ez így jobb, mint amilyen az a rossz nélkül lenne), Aquinói Tamás (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 kísérletek" egyik mai változatát. Persze, a felsoroltak közül ki-ki a maga a módján végezte el az értelmetlenségnek az értelembe 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.

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."[13]

Talán ez a tiszteletreméltó és heroikus akarás, mely bizonnyal a szellem önfenntartó ösztöneinek mélyéről tör elő, ez munkál az ilyen rendszerekben. De a motiváció feltárásának kíváncsiskodó szándékán túl Hermanni gondolatmenetében azonnal feltűnik legalább három olyan vonás, mely a biblikus alapokon gondolkodó ember számára elfogadhatatlan.

■ A keresztény ember igenje 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

[11] Vö. Arnold Benz: *Az univerzum jövője. Véletlen, káosz, Isten?* Ford. Gromon András. Kálvin, Budapest, 2001.

[12] Vö. Augustinus: *De civitate Dei*. XIV, 27. Az egyházatya a paradicsomi bűnesetről, mint *„boldog bűn"*-ről beszél, mely okot adott a Megváltó eljövetelére.

[13] Kertész Imre: *Felszámolás*, Magvető, Budapest, 2003. 43.

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 gyűlöltek 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, szolgája a bűnnek.[14]

Harmadszor pedig: Mit szóljunk a végső tételhez? Talán csak hajszállal különbözik attól a reménységtől, amit sok bibliai kijelentés megfogalmaz, de az a hajszál 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 „elnyeletésről" 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 ez a manna? Dehogynem! Hisz ezt mondja az, akinél a kétélű éles kard van: „Aki győz, annak adok az elrejtett mannából."[15]

A keresztény embernek a „nincs ilyen manna" – azaz „nincs ilyen lehetőség, hogy a mindenek ellenére való totális értelem elnyelje az értelmetlenséget" – minden szkepszisével szemben életével és élete árán is ennek lehetőségéről kell tanúságot tennie: az az ő *igen*je. 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 békessége[16] – 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.[17]

Tudatában vagyunk annak, hogy egy ember halála olyan szentséges misztérium, akárhogyan is következzék az be, hogy érvként használni bármilyen disputában ízléstelen 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 holokauszt-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

[14] Tit 3,3; 1Jn 3,13–15; Jn 8,34–36.
[15] Jel 2,17.
[16] Lk 19,42.
[17] Ezért valljuk a Szilágyi Ákos cikkében (Kritika, 2003. február: *Az eredendő történelmi bűn*) megfogalmazott állítással szemben, hogy nem lehet önmagában a holokauszt – egyáltalán a gonosz – tapasztalatára kultúrát építeni.

öngyilkosságot követett el, és öngyilkos lett Paul Celan, Primo Levi és még sokan, akiknek még a nevét sem ismerjük."[18]

■ A gyakorlati teodicea kérdése

Lehet-e a haláltáborokból vagy a szenvedés bármilyen poklából úgy kikerülni, hogy aztán tiszta emlékezettel – nem pedig felejtéssel, mely e táborok és poklok lelkének újraéledési esélyeit növeli – mégsem a halál, hanem az élet médiuma[19] legyen az ember? Ez a gyakorlati teodicea egyetlen kérdése.

Térjünk vissza most ahhoz a gondolathoz, ahonnan kiindultunk: ha a keresztény 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 megválaszolási kísérletében láttuk a betagolási stratégia kudarcát, de az evangélium ígéretét 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,[20] „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 kereszténységet csak felületesen ismerik, hogy egy keresztény 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?"[21]

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 tárgyakra, vagy egy bizonyos társadalmi státusra vonatkozó tulajdonjog fennállása és gyakorlása.

A bibliai ismeret fogalma viszont, mint korábban említettük, a ידה, mely felől az újszövetségi οἶδα̂τ is értelmezni kell, nyilvánvalóan nem ilyen értelmű: teológiai jelentésében az istenközösség és az ennek nyomán az ember horizontális viszonyaiban is megvalósuló שלום (jólét, békesség), illetve καταλλάγη (megbékítettség) egzisztenciális tapasztalata révén nyert tudásra

[18] Kertész Imre: *Valaki más. A változás krónikája.* Magvető, Budapest, 1997. 284.

[19] 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 zűrzavarában is visszaviszi a fejadagot (melyet, ha magának tartana meg, túlélési esélye megkétszereződését jelenthetné) jogos tulajdonosának. A biológiai illetve morális-egzisztenciális életesély azonban itt nem esik egybe, épp ellenkezőleg: fordítottan arányosak.

[20] Vö. Janssen korábbi kérdéssorával.

[21] Helmut Gollwitzer: i. m. 176.

vonatkozik; a szabadság tudására és örömére. A „tudom, kinek hittem"[22] 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",[23] ami pedig a keresztény 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: mindenestül 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 ünnepeltetni magunkat. Pál tudás-fogalmához hasonlóan, a jánosi határozott kijelentések – „tudjuk, hogy átmentünk a halálból az életbe",[24] „néktek kenetetek van a Szenttől, és mindent tudtok"[25] – e tudás-tartalom erejét szintén a Szenthez kötik, mint minden ismeret, értsd: részesedés forrásához.

Ezért állíthatja Pál – anélkül hogy bármelyik zárt filozófiai vagy teológiai rendszerhez hasonlóan, a betagolás szemfényvesztő mutatványával jottányit is ártalmatlanítaná a gonoszt –: „Tudjuk pedig, hogy azoknak, akik Istent szeretik, minden javukra van, mint akik az ő végzése szerint hivatalosak."[26] 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?"[27]

■ Félelem a túlzott hitbeli elköteleződéstől

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 „bizonyságtevők fellegének" tanúsága szerint a Szentlélek 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 szörnyűséges is legyen az, amit az Isten ne gondolhatna jóra fordítani[28], *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 nemcsak, 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 felis-

[22] 2Tim 1,12.
[23] Róm 8,26.
[24] 1Jn 3,14.
[25] 1Jn 2,20.
[26] Róm 8,28.
[27] Róm 6,1.
[28] 1Móz 50, 20: József sorsának átfordítása.

merhető 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 fölötte – 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-élhetőt, elfogadandónak az elfogadhatatlant – a legradikálisabb tagadása. Így történik meg a nemszeretem bibliai szenvedés-magyarázatok Isten általi rehabilitása!

A keresztény ember nem a két világ, az itteni és a túlnani közötti területen bizonytalankodik 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 felül lenni, mint aki „kétségeskedik, de nem esik kétségbe",[29] mint „hitető és igaz", egyszerre „betagoló és nem betagoló": mint „semmi nélkül való, és mindennel bíró".[30]

A 21. 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 irracionalitása* fenyeget.[31] Arisztotelészhez visszakapcsolva: olybá tűnik a mai világ, mint a cifra és egyre cifrább kantárszár – paripa nélkül.

Leszek Kolakowski megállapítja, hogy ha bármilyen történéshez, eseményhez vagy magához az emberi történelemhez értelmet rendelünk, ez mindig hit-aktus, és ideje volna felébredni abból a felvilágosult álomból, hogy ez racionálisan megalapozható.[32] 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 öntuda-

[29] 2Kor 4,8.

[30] 2Kor 6,8.10.

[31] Gollwitzer, i. m. 185: *„Irrationalität des Ganzen".*

[32] Uo. 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 versehnen; 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."

tot 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 tudatos tervezéssel, szigorú értékszűrés alkalmazásával véli/hiszi megvalósíthatónak; a keresztény 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!

■ **Kulcssszavak**

H.G. Janssen, *fides quae* és *fides qua*, Danton halála, *Free Will Defense Theodicy*, *Soul Making Theodicy*, *The Best Possible World Defense*, *No Best Possible World Defense*, felülmúlhatatlanul jó világ, *praestabilita harmonia*, gyakorlati teodicea, a bibliai JADA.

■ **Irodalom**

Hermanni, Friedrich: *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung.* Kaiser–Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2002.
Hermanni, Friedrich: *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie.* Passagen, Wien, 1994.

■ **Kérdések**

1. Ha a történelemnek átfogó értelmet kölcsönzünk, félő, hogy igazoljuk benne azt is, ami igazolhatatlan. Ha viszont nem kívánunk tudni erről az értelemről félő, hogy az abszurditás érzése a gonosz elleni harcot is megtöri. Hogyan lehet feloldani ezt a dilemmát?
2. Van-e még Jób-szituáció a hívő ember számára, aki a Megváltóban elrejtve és megigazítva tudja a maga életét? Miért merülhet fel ez a kérdés egyáltalán?
3. „A jó szándék világnézeti szinten rögzíti a reménységet." Mit jelent ez a gondolat?
4. Mi jelentene Hermanni számára „elegendő morális alapot" Isten felmentéséhez?
5. Mit jelent a *Free-Will-Defense Theodicy* és a *Soul-Making Theodicy*?
6. Értelmezd Hermanni fő tételét, miszerint a rossz az Isten által teremtett felülmúlhatatlanul jó világ *szükségszerű* része, annak konstitutív eleme!
7. Hogyan érvel szerzőnk *felülmúlhatatlanul jó* fogalma mellet, valamint a Free-Will Defense azon tételével szemben miszerint a gonosz választásának a reális lehetősége szervesen hozzátartozik az ember eredendő szabadságához?
8. Kényszeríti-e Istent valamilyen szükségszerűség? Isten részéről nem logikai, hanem morális szükségszerűség a lehető legjobb világ teremtése, ez a szükségszerűség viszont nem kényszer, hanem a szabadság lényegi mozzanata? Mit jelent ez? Hogyan érvel szerzőnk azzal a gondolattal szemben, hogy egy adott világ mínusz a benne levő rossz szükségképpen jobb, mint maga az adott – jót és rosszat vegyítő – világ?
9. Nevezd meg Hermanni gondolkodásának azt a három jellemzőjét, mely a bibliai szemlélet szerint korrekcióra szorul! Miben különbözik Hermanni tételei-

nek summája (10a) az apostoli reménységtől, mely szerint „azoknak, akik Istent szeretik, minden a javukra van?" (Róm 8,28)

10. Mi a gyakorlati teodicea tulajdonképpeni kérdése?

■ Összegzés

A kortárs német vallásfilozófus következtetése így hangzik: „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." Tanulmányunkban bemutatjuk ennek az érvelésnek az elemeit, lehetőségeit és buktatóit, majd annak evangéliumi szemléletű kritikáját vázoljuk fel.

■ Teodicee în trecut și în prezent

În volumul de față prezentăm aspectele filozofice și teologice ale evoluției conceptului de teodicee, începând cu Platon până în zilele noastre. Ne concentrăm asupra activității a doi filozofi (I. Kant și F. Nietzsche) respectiv doi teologi contemporani (J. Moltmann și D. Sölle).

■ Platon (427–347 î. Hr.)
Platon se opune viziunii sofiștilor care permite un oarecare relativism moral, și stabilește: omul este locul oricărui act de cunoaștere, însă nu este măsura acestora. Prin căutarea măsurii dincolo de om, în armonia universală, și prin identificarea răului tocmai cu fapta și starea ce nu servește acestei armonii, devine precursorul marilor tradiții ulterioare ale teodiceei.

■ Aurelius Augustinus (354–430)
Nu-ul și *da-ul* augustinian rostit împotriva existenței răului ca ființă au semnificație și scop teologic. Primul vine ca o apărare împotriva ispitelor ce pot ataca din direcția dualismului în concepția despre lume și din direcția fatalismului în domeniul eticii, iar al doilea se prezintă ca un scut împotriva monismul care ar căuta sursa răului tot în Dumnezeu, trezindu-l pe omul înrădăcinat în pelagianismul etic și susținător al mitului posibilității dominanței umane asupra răului și somându-l la mai multă smerenie. Tensiunea dintre cei doi poli însoțește întreaga teologie a lui Augustin, manifestându-se și în faptul că rămâne neclarificat raportul dintre *substantia* negată în privința răului și trupului *duhovnicesc/incorporal,* care este considerat a fi modul de existență al duhurilor rele și al diavolului.

■ Toma din Aquino (1225–1274)
În preocupările privind problema răului, Toma din Aquino rămâne în fond pe căile vechi - în special cele bătute de Augustin. Însă meritul lui de netăgăduit este că a ridicat această problematică la nivelul contextului intelectual al vremii sale, utilizând arsenalul conceptual și metodologic minuțios al scolasticismului.

■ Martin Luther (1483–1546)
Polemica lui Luther cu Erasmus despre liberul arbitru determină și în prezent viziunea confesiunilor protestante. Însă distincția marcantă dintre Deus *absconditus* și *Deus revelatus* rămâne o tensiune nerezolvată în gândirea contemporană.

Cu toate că învățătura despre cele trei tipuri de lumină (rațiune/har/slavă) - în contextul căreia poate fi analizată problema binelui și răului - surprinde dinamica lăuntrică a omului credincios care se confruntă cu această întrebare, aporia rămâne.

■ Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)
Elementul tulburător în sistemul lui Leibniz este încercarea - atrăgătoare și periculoasă în același timp - de a nu accepta viziunea dualistă asupra lui Dumnezeu și a lumii, a trupului și spiritului; nu renunță la interpretarea universului ca unitate coerentă urmărită de privirea lui Dumnezeu. Acest lucru înseamnă că nu e dispus să interpreteze funcționarea lumii ca o împlinire a unui program pur mecanic-deist, la baza căruia ar sta un dumnezeu devenit inutil, căruia nu-i mai rămâne nimic de făcut după ce a dat primul impuls. La finele secolului XVII și începutul secolului XVIII, apare într-un moment de criză al gândirii europene în care - chiar

în urma reputatului dicționar lui Bayle care adoptă principiul dual maniheist în interpretarea răului - era larg răspândită concepția fideistă conform căreia rațiunea nu doar că trebuie să cedeze în fața revelației, ci cele două ar fi diametral opuse: dogmele contrastează orice rațiune, însă rațiunea, în baza argumentelor proprii, ar trebui să le considere în mod necesar inacceptabile pe acestea. Printre învățătorii săi îl găsim pe Platon și pe Augustin deopotrivă. Optimismul său filosofic poate fi perceput ca o reformulare rațională a nădejdii biblice și a credinței în pronie; în același timp, în mod paradoxal se apropie periculos de punctul la care se poate zdrobi tocmai structura de bază a acestei credințe, din cauza raționalității aflate la limita raționalismului, care exclude libertatea absolută a lui Dumnezeu.

■ **Immanuel Kant (1724–1804)**
După ce am acceptat autenticitatea *nu-ului* kantian la competența rațiunii speculative în privința lucrurilor lui Dumnezeu (teza neoreformatorilor „nu există cale de jos până sus" fiind în esență identică cu acesta), se pune întrebarea dacă putem accepta cu aceeași deschidere încercarea rațiunii practice de a-l salva pe Dumnezeu, și în special, în ce măsură poate servi analiza acesteia ca element al unei „teodicee practice" contemporane și care aspecte ale ei se dovedesc inadecvate în această strădanie. Oare poate fi la fel de convingătoare afirmarea argumentului moral pentru Dumnezeu ca și negarea lui ontologică? Sau altfel spus: poate fi compensată expulzarea lui Dumnezeu din spațiile raționalității cu strecurarea Lui prin ușa din spate a moralității în căminul nostru comod, unde poate servi ca o garanție a întâlnirii dintre virtute și fericire, dacă nu mai devreme, atunci în veșnicie?

■ **Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1830)**
Dialectica cunoașterii la Hegel necesită o corectare prin dialectica iubirii. Astfel, de bună dreptate scrie Tamás Nyíri: „În dialectica iubirii, s-ar dizolva impersonalitatea hegeliană rigidă a doctrinei Treimii, necesitatea creației lumii, căderea în păcat interpretată prin caracterul limitat al conștiinței, concepția naturalistă a mântuirii care nu are nevoie de iertare, precum și negarea hegeliană a naturii unice a lui Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu."

■ **Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900)**
Am schițat filosofia vizionistă a lui Nietzsche în baza concepției sale despre lume, om, valori (cunoaștere, morală, idee) și despre Dumnezeu (Hristos, creștinism), în timp ce am arătat tragicul final al destinului său. „Durerea pierderii lui Dumnezeu nu poate fi rostită, poate fi doar ilustrată, și nu altfel decât prin imaginea unui nebun. Deoarece înțelege pierderea, își pierde mințile, și pierzându-și mințile, propria-i persoană devine o revelație negativă, epifania pierderii lui Dumnezeu, care întrunește cauza și efectul, evenimentul și consecința metafizică - ordinea tulburată, timpul dezechilibrat nici nu poate avea altă icoană decât pe el, nebunul."

Teodiceea stranie a lui proclamă o *vita*dicee care include cosmodiceea și istoridiceea răscumpărată cu prețul *deicidului*.

■ **Karl Barth (1886–1968)**
În viziunea lui Barth, *nimicul* cunoscut din revelație: 1. nu este nimic, dar nici nu este creator sau creatură, astfel nu este caracteristic existenței divino-umane: aparență fără substanță, goa-

lă, periculoasă; 2. existența lui constă în opoziția față de Dumnezeu, în modalitățile minciunii; 3. puterea lui a fost zdrobită prin Hristos și puterea sa aparentă funcțională în starea actuală de „încă nu" a lumii se află într-o dimensiune controlată de Dumnezeu: pe Dumnezeu, nimicul nu vrea să-L slujească, ci este nevoit să-L slujească până când Dumnezeu va fi totul întru toate; 4. având această cunoștință, creștinul se poate teme de el cu adevărat prin lipsa de teamă zidită pe fapta mântuitoare a lui Dumnezeu. Cele două tipuri de pericole, Scylla și Caribda teologiei pe care trebuie să le evităm cu orice preț dacă nu vrem să ne scufundăm, sunt: realitatea răului nu trebuie nici supraapreciată, dar nici subapreciată (atitudinea *in excessu* sau *in defectu* față de doctrina satanei).

■ **Herbert Haag (1915–2001)**
Herbert Haag, teolog catolic de marcă, în cartea sa *Abschied vom Teufel* (1969) exclude pe cale rațională ideea de satana, ajungând la un concept de „natură creată" care devine principiul unei viziuni fataliste. E drept că în modelul tradițional (augustinian), *non posse non peccare* este valabil în cazul fiecărui om născut în umbra tragică a păcatului originar, însă a rămas neatinsă teologumena - singura nădejde a omului - ce exclude categoric orice întuneric din imaginea de Dumnezeu. Iar această teză, ca orizont al gândirii teologice, nu trebuie abandonată niciodată. Probabil că greșeala lui Haag constă în încercarea de a rezuma într-un *singur* adevăr cele *două* învățături contrastante și coexistente ale revelației biblice și dogmelor tradiționale - despre care vorbește chiar el - conform cărora e imposibil ca omul să-și trăiască viața fără păcat, și cu toate acestea, este responsabil pentru acesta.

■ **Kazoh Kitamori (1916–1998)**
Kitamori dezvoltă din perspectiva doctrinei trinitare etica devotată față de omul suferind, care este suprema valoare și rodul teologic al ideii suferinței lui Dumnezeu și a *analogiei suferinței*. Un alt merit important al acestei abordări îl reprezintă faptul că poate strămuta problema de teodicee, deseori ajunsă la un punct mort pe plan teoretic, în direcția soluției practice, deși pentru autor suveranitatea și bunătatea lui Dumnezeu sunt axiome biblice neîndoielnice, considerând unitatea lor ca un dat primordial astfel încât problema de teodicee nici nu se pune în forma clasică.

■ **Jürgen Moltmann (1926–)**
Această teologie prezintă și o bipolaritate dual, și anume la nivelul raportului dintre Dumnezeu și lume, respectiv, dintre Dumnezeu și om. În privința persoanei lui Dumnezeu, este important că El împreună-petrece cu poporul legământului, „reacționează" la fiecare manifestare a vieții acestuia, dar rămâne pe deplin liber în Sine. Pe de altă parte: în timp ce în apropierea unui Dumnezeu apatic, și omul devine *homo apatheticus*, în sfera de atracție a patosului și vieții active a lui Dumnezeu, omul ca *homo sympatheticus* rămâne deschis față de prezența semenului și a lui Dumnezeu, în timp ce unitatea lui cu aceștia se realizează nu într-o *unio mystica* atemporală, ci într-o *unio sympathetica* foarte concretă și temporală.

■ **Dorothee Sölle (1929–2003)**
Gândirea lui Sölle ar fi profund adevărată și ar avea un impact mult mai mare în eforturile depuse pentru reînnoirea teologiei, dacă ar păstra în mod consecvent ordinea neschimbabilă a

cauzei (Dumnezeu) și efectului (rațiunea), în loc să le amestece imprudent. Căci este adevărat și real că în evanghelia ce trebuie propovăduită unei ere dezintegrate spiritual și apatice, care excelează în punerea la îndoială a existenței înseși, ocupă un loc proeminent legarea rațiunii și a calității de persoană de Dumnezeu. Însă dacă nu devine absolut evident că Dumnezeu însuși este sursa Duhului care învinge orice dezintegrare nihilistă, și Îl identificăm pe Dumnezeu în mod necugetat cu credința noastră în rațiunea lumii, atunci am ajuns din nou să definim credința noastră eroică, propria persoană, omul ca for suprem al sensului.

■ **Hans Jonas (1903–1993)**
Balázs Mezei rezumă marele joc al viziunii lui Iona astfel: „Dumnezeu participă la acest proces, chiar mizându-Se pe Sine. Dacă lumea și în ea omul este capabil de ascensiunea morală care îi permite o cvasi-transsubstanțiere, atunci și Dumnezeu - după cum citează Iona - ‚poate fi totul întru toate'; însă dacă nu e capabil de acest lucru, lumea pornește pe calea dezintegrării infinite, soartă pe care o împărtășește și Dumnezeu."

■ **Hans Küng (1928–)**
Concluzia filosofului religios contemporan german sună astfel: „Dacă universul a fost creat de un Dumnezeu atotputernic, atoateștiutor și bun, atunci este neîntrecut de bun. În acest caz, răul este element constitutiv al acestei bunătăți de neîntrecut, și Dumnezeu dispune de suficiente baze morale de a permite acest lucru." În acest studiu, prezentăm elementele, posibilitățile și piedicile acestei argumentări, apoi schițăm critica evanghelică a ei.

■ **Friedrich Hermanni (1958–)**
Întreaga operă a celebrului teolog ecumenic contemporan este întrețesută de apelul de a umple vidul dintre confesiuni, marile religii, popoare și culturi, până la elaborarea ideii ethosului universal. În această analiză, comparăm dezvoltarea de către Küng a încrederii primare eriksoniene cu credința creștină, căutând răspunsul la problematica raportului dintre cele două. Dacă nu stabilim cauzalitatea strictă și neschimbabilă între credința în Dumnezeul Treimic și încredințarea existenței, nu facem altceva decât pasul îndrăzneț de a-L declara pe Dumnezeu Însuși șanjabil.

■ Theodicy in the Past and the Present

Jelen kötetünkben a teodicea kérdés filozófia- és teológiatörténeti vonatkozásait mutatjuk be – a teljesség igénye nélkül – Platóntól napjainkig, különös tekintettel két közismert filozófus (Kant és Nietzsche), valamint két 20. századi teológus (Moltmann és Sölle) munkásságára.

■ Plato (427–347 BC)
Plato, in opposing the approach of the sophists which opens a door for a certain moral relativism, states that man is the location of all knowledge, not the measure of all knowledge. His approach seeks universal harmony beyond man and identifies evil with the acts and state that do not serve this harmony; with this, he became the forerunner of future great traditions in theodicy.

■ Aurelius Augustinus (354–430)
Both the Augustinian denial and affirmation of the existence of evil as a being have theological significance and purpose.The former protects from those temptations of dualism (in the area of world view) and fatalism (in the area of ethics), while the latter protects from monism which would find God as the source of evil, as well as setting right and exhorting to greater humility those ethical pelagians who confess the evil myth of the ability of humans to dominate. The tension of the two poles is maintained throughout the theology of Augustine. It is thus also apprehensible that the relation of substance (denied in connection to evil) and spiritual/aerial body (seen as the mode of existence of evil spirits and the devil) remains unsolved.

■ Thomas Aquinas (1225–1274)
In his discussion of the problem of evil, Aquinas essentially remains on the (mostly Augustinian) paths previously tread. It is indisputably to his merit, however, that, using all the punctilious conceptual and methodological tools of scholasticism, he was able to raise this issue out of the contemporary contextual system of thought of the time.

■ Martin Luther (1483–1546)
Luther advanced Erasmus' polemic on free will, which still defines the approach of Protestant churches. However, the striking distinction between *Deus absconditus* and *Deus revelatus* is present as an unresolved tension in his thinking.

The problem of good and evil can be considered in light of his teaching on the "three lights" (nature, grace and glory). Though it apprehends the internal dynamics of the life of the believer who is struggling with this question, the aporia remains.

■ Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)
The disturbing undertaking in Leibniz's system is that he does not resign himself to the dualistic approach of God and the world, body and soul. He interprets that the universe is a coherent unit laid out before the sight of God. What is disturbing about this undertaking is that it is both appealing and dangerous. This means that he is not willing to see the operation of the world as the fulfillment of a purely mechanistic-dualistic programme, with a god behind it that has become redundant and that, after giving everything the first push, has nothing more to do.

He ascended at a time of crisis, when the the fideist approach was wide spread, on the wake of the embrace by the influential Bayle's Dictionary of its poor interpretation of the Manichean double principle. According to the fideist approach, not only must the intellect bow down to revelation, but the two are diametrically opposed to each other. Doctrine contradicts all intellect; furthermore, intellect, on the basis of its its own arguments, must necessarily declare doctrine untenable. Among his masters we find Plato, just as we do Augustine. Philosophical optimism could also be interpreted as the rational reformulation of biblical hope and faith in providence. Paradoxically, it leads us dangerously near to the point where the framework of this faith collapses due to the rationality which has a tendency towards rationalism, and that rationalism precludes God's ultimate freedom.

■ **Immanuel Kant** (1724–1804)
Once we are accepted as credible Kant's denial of the competence of the speculative mind in the matters of God (which essentially is equivalent to the neo-reformers' thesis that "no road leads from the bottom up"). Our question is whether we can accept with the same readiness the attempt to save God by practical intellect. More particularly, how much this exposition can serve as a building element of modern-day "practical theodicy", or what features prove to be unfit. Can the claims of the moral argument for the existence of God be as compelling as the ontological denial? Or to put it differently: can the expulsion of God from the parlour of rationality be compensated by smuggling him back into our comfortable townhouse through the servant's entrance of morality, in order for virtue and happiness to be the sponsor of their reunification - in eternity, if not before?

■ **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770–1830)
The dialectic of knowledge in Hegel needs the correction of the dialectic of love. Thus Thomas Nyíri correctly writes: "The rigid impersonal Hegelian doctrine of the Trinity, the necessity of the creation of the world, the explanation of the Fall with the finiteness of consciousness, the naturalistic conception of redemption in which there is no need for forgiveness, and finally the Hegelian denial of the unique Sonship of Jesus would all dissolve in the dialectic of love."

■ **Friedrich Wilhelm Nietzsche** (1844–1900)
We outline Nietzsche's visionary philosophy on the basis of his declared approach to the world, man, values (knowledge, morality, idea of purpose) and God (Christ, Christianity), and depict the tragic outcome of its fate." It is not possible to describe the pain of losing God. It can only be shown. And in no other way than on the lips of a madman. This is because he understands loss, goes mad, and because he is mad, his person itself will become a negative statement, the epiphany of the loss of God, in whom there is cause together with effect, metaphysical events together with consequences - the icon of a broken system and of time out of joint cannot be any other than the madman."

Nietzsche's particular theodicy proclaims *vitadicy*, which was redeemed at the cost of *theodicy*, and includes *cosmodicy* and *historidicy*.

Karl Barth (1886–1968)

In Barth's approach, the *invalid* as known from revelation: 1. is not nothing, but is not even creator or creation, so neither it its own sign of divine-human existence. It is without substance, an empty, dangerous appearance. 2. Its existence is in opposition to God, in the modalities of untruth. 3. In Christ its power was broken, and the appearance of strength at work in the present "not yet" state of the world, is, as it were, unattached to God. The void does not want to serve God, but must serve Him until God becomes all in all. 4. In the knowledge of this, the Christian can truly fear God in the freedom from fear which is built on His salvation. There are two types of danger, a sort of theological Scylla and Charybdis, that we must avoid at all costs if we do not want to founder: The risk of overvaluing the reality of evil (*in excessu* behaviour in relation to Satan), and the risk of undervaluing it (*in defectu* behaviour in relation to Satan)

Herbert Haag (1915–2001)

Herbert Haag, the prominent Catholic theologian, in his book, *Abschied vom Teufel* (1969) came, after excluding the rationalistic idea of Satan, to a concept of "created nature" which itself became the principle of a fatalistic approach. It is true that in the traditional (Augustinian) model, *non posse non peccare* is equally valid to all those who were born under the tragic mark of original sin. However, the theologumena that clearly excludes all darkness from the image of God (man's only hope) remained intact. This thesis, as the horizon of theological thinking, must never be given up. There are two lessons of biblical revelation and orthodox doctrine that are in tension and yet should be upheld: First, it is impossible for humans to live without sin, and second, humans are responsible for their actions. Perhaps Haag is wrong when he wishes to integrate these two lessons into a single truth.

Kazoh Kitamori (1916–1998)

Kitamori develops his ethic, which is committed to those who are suffering, from the perspective of the doctrine of the Trinity. This ethic is the greatest strength and theological fruit of the concept of the Suffering of God and the *analogy of suffering*.An important merit of this approach is that it is able to move the question of theodicy, which is so often deadlocked on the theoretical level, to a practical solution. Albeit for the author the sovereignty and goodness of God are beyond doubt biblical axioms and he sees their unity as a given in such a way that the problem of theodicy in its classical form does not even arise.

Jürgen Moltmann (1926–)

This theology also deals with bipolarity in a double sense, namely on the level of the relationship of God to the world and of God to man.With regards to the person of God it is important that He progresses with His covenant people, and "reacts" to every manifestation of life in such a way that He remains completely free. On the other hand, while in proximity to an apathetic god, man also becomes *homo apatheticus*, in the sphere of attraction of the pathos of God and of acting life, man remains open to others and to the presence of God as *homo sympatheticus*. At the same time, the unity with them is not some sort of *unio mistica* outside of history, but rather a very concrete and historical *unio sympathetica* comes into being.

■ **Dorothee Sölle (1929–2003)**
Sölle's world of ideas would be profoundly true, and would carry much more weight in the attempts made for the renewal of theology, if he had consistently kept the noncommutative order of cause (God) and effect (intellect), instead of carelessly mixing the two.Because it is true that the gospel preached in this spiritually disintegrated, indifferent age, an age that questions with virtuosity the very meaning of existence, should give prominent place to the relation of intellect and personality to God. But if it is not completely clear that God himself is the source of the Spirit which is triumphant over all nihilistic disintegration and that we, without discernment, identify God with our faith in the rationality of the world, then we again have made our heroic faith, ourselves and mankind the instance which lends the greatest meaning.

■ **Hans Jonas (1903–1993)**
Balazs Mezei sums up the great game of dice in the vision of Jonah as follows: "God is involved in the process, and is so to the extent that he, as it were, puts himself at risk.If the world and the people in it are capable of the ethical ascendance which makes possible some transubstantiation, God can also, as quoted in Jonah, 'be all in all'; if, on the other hand, they are not thus capable, the world will go down the road of eternal disintigration, and God shares the same destiny"

■ **Hans Küng (1928–)**
The contemporary German philosopher of religion comes to the following conclusion: "As far as the world was created by an omnipotent, omniscient and benevolent God, its goodness is second to none. In this case, God, in order to allow this, has at His disposal the bad constitutive element of this unsurpassable goodness and a sufficient moral basis." In our study we present the elements of this reasoning, its possibilities and pitfalls, and we outline a critique from a gospel-centred perspective.

■ **Friedrich Hermanni (1958–)**
The entire life-work of the world-famous contemporary ecumenical theologian is permeated by attempts to build bridges between denominations, peoples, and cultures, even as far as working out the idea of the world ethos. In this analysis, we compare Küng's elaboration of Erikson's primal trust with Christian faith. At the same time, we search for an answer the question of the relation between the two. If we do not lay down the strict and non-commutable causal link between faith in the Triune God and trust in existence, we have not done less than pronounced God Himself replaceable with a courageous leap.