

Visky S. Béla

Friedrich Hermanni teodíceája¹

Peter Neuner meghatározása szerint „a hit alapvetően a bizalomnak, a rábízásnak, a magamodaadásnak interperszonális aktusa. Biztonságot és elrejtettséget közvetít – de nem kockázat nélkül; amennyiben Istenre irányul, a valóságnak és a történelemnek átfogó értelmet kölcsönöz.”² A teodíceaprobléma egyik alapvető dilemmája viszont éppen ebből a sokak számára gyanús hangzó „átfogó értelem” téziséből ered. Így hangzik: amit nyer az ember azzal, hogy a szenvedés, valamint az élet megannyi negatívuma – erőtlenség, félelem, megaláztatás, halál, sőt bizonyos tekintetben még a bűn is – értelmet kap egy magasabb célrendszerbe való betagozás által, és így teremtő energiák szabadulnak föl a pozitív cselekvésre, nem vész-e el másfelől ugyanennyi energiatöbblet, és a bűnnel szembeni harc elszántága nem lanygul-e akkor, ha minden gonoszságra eleve úgy tekintünk, mint ami úgymint befér egy nagy metafizikai ernyő alá?

A történelem átfogó értelme

H. G. Janssen ellenvetésében joggal 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-e ennek a tapasztalatnak, mielőtt ilyen katasztrófákkal valósággal és személyesen szembesült volna? Ha a hit bizalomteljes

¹ Juhász Tamás professzor opponense volt annak a disszertációnak, amelyből közzük ezt a részletet.

Friedrich Hermanni (1958) evangélikus teológiát tanult Wuppertalban, Münchenben, Tübingenben és Bochumban. 1984–1986 között lelkészi szolgálatot végez, majd az iserlohi evangélikus akadémián tanulmányi vezető. 2001-ben habilitált a *Böse und die Theodizee* című munkájával, melynek egy részletét az alábbiakban elemezzük. 2006 óta a tübingeni Eberhard Karls egyetemen a szisztematika-teológia professzora. Kutatási területei: antropológia (különös tekintettel az akarati szabadsága és a test-lélek viszony kérdéseire), isten- és teremtetstan valamint interdiszciplináris párbeszéd a filozófiával és természettudománnyal.

Fontosabb publikációi: *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendlichen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie* (1988, Peter Koslowskival); *Die Wirklichkeit des Bösen* (1998, Peter Koslowskival); *Der freie und der unfreie Wille* (2004, Peter Koslowskival); *Leibniz und die Gegenwart* (2002, Herbert Bergerrel); *Das Leib-Seele Problem* (2006, Thomas Buchheimmal).

² Neuner, Peter: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Idézi és vitázik vele Janssen, Hans-Gerd: *Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee*. Lit-Verlag, Münster 1996, 102.

egyetértés lenne az Isten részéről garantált világegészre vonatkozó értelemmel, nem kellene-e akkor a hívőnek bezárnia 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-e meg, hogy az ember mintegy pőrén, előzetes levédettség nélkül úgy érzékelje ezt a fenyegetést, amilyen az valójában: értelemrombolónak, démoninak és jóvátehetetlennek? Akkor a keresztyén 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 ébe-
ren, melyről a keresztyén szeretet soha le nem mondhat. Nem fogadható el az emberi logika diktatúrája, ha egyszer a keresztyén ember vallja, hogy a logikosz (Róm 12,1) azonos az agapészerűvel,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 quā*ban, hisz ez következő lépésként óhatatlanul magát a *fides quāt* kezdené ki. A kereteken túlmenően azonban ez a szándék illegitim akarássá fajul: a tegnapi manna mindenáron való elraktározásának 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 függetlenítsen magát tőle. Így születnek azok a mondatok, melyekről úgy érezzük, vaslogikát tükröző igazságuk több biztatást sugároz felénk, mint a minden irgalmasság Atyjának 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 utódként pedig többek között a kortárs német vallásfilozófus és teológus, Friedrich Hermanni, aki az általa (és a szakirodalomban még sokak által) idézett Georg Büchner-dráma mondatait maga sem érvényesíti következetesen, sőt állíthatjuk, hogy precíz tételei éppen ennek szellemét semmisítik meg. Íme a *Danton halála* híres sorai:

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 megbűdösödött.

⁵ Vö. Voltaire: *Candide vagy az optimizmus*. Európa, Budapest 1992.

„Számoljátok fel a tökéletlent, csakis így igazolhatjátok Istent! Spinoza megpróbálta [...]. Lehet ugyan tagadni a gonoszt, de nem a kint; csak az értelem bizonyíthatja Istent, az érzelem fellázad ellene. Látod már, Anaxagorász, miért szenvedek én? Ez az ateizmus kősziklája. Elég a fájdalom legcsekélyebb rángása, egyetlen atomban akár, és széthasad a teremtés tetőtől talpig.”⁶

Ezzel szemben Hermann, miután öt pontban exponálja a teodicea problémáját – 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 szembe-helyezhető viszont két további érv: 7. „Egy mindenható és mindentudó Istent semmilyen szabály nem köti, 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 feltétele legyen bizonyos gonosz megengedése, mivel „ez lehetne csak elegendő morális alap a mindenható számára, aki szintén nem tehet semmit, ami logikailag lehetetlen”. Míg szerinte az európai kontinentális gondolkodás adós marad a teodicea-válással, miközben hajlamos arra, hogy „a misztériumba való fatális menekülés által feladja racionalitását”, addig az angol-amerikai teológia és vallásfilozófia bátrabban vág bele a különböző teodicea-stratégiák kidolgozásába. 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, amelynek lényege, a szenvedés általi „nemesedés” és értékteremtés, a gyöngygyagyló-metaforában foglalható össze.⁷

⁶ Hermann, Friedrich: *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002, 240–241.

⁷ A kérdés nemzeti-kisebbségi vonatkozásában vö. Cs. Gyimesi Éva: *Gyöngy és homok* című kötetét. Kriterion, Bukarest 1992, 11.: „A teremtő fájdalomról van tehát szó, személyes és közös próbatételek erkölcsi-esztétikai értéké váltható lehetőségéről, melynek elfogadásában az eredmény – a műalkotás, az erkölcsi megigazulás – gyöngynek bűvölete elfedheti az érette vállalt szenvedés tengermélységeit.”

A javaslatok nem meggyőzőek

Egyik javaslat sem meggyőző, hisz ugyan miért lenne a morális gonosz szükségyszerűen 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 teodícea-problémának valamilyen megoldása, az csak a következő lehet: (10) „A jóságos és mindenható Isten azért nem akadályozza meg a rosszat, mert az az általa teremtett felülmúlhatatlanul jó világ szükségyszerű 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 e 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, mintha a „legnagyobb természetes számról” beszélénk. Mivel Isten tökéletessége és a világ között végtelen távolság táng, minden lehetséges világ fölött annál jobb is lehetséges.⁹

Nem, érvel Aquinói Tamásra hivatkozva Hermann, 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 létezne átléphetetlen tökéletességi határ.

b) Egy értékmaximumot hordozó világhoz morálisan szabad emberek tartoznak, akik a-kauszális értelemben szabadok, és szabad döntésükben morálisan jók. Logikailag lehetetlen, hogy e teremtmények döntései egyszerre szabadok, ugyanakkor Istentől 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 a mindenható-mindentudó Isten miért ne teremthetett volna olyan teremtményeket, akik szabadon és kizárólag a jóra használnák szabadságukat.

c) Ha létezne is felülmúlhatatlanul jó világ, Istent nem kötelezheti semmilyen szükségyszerűség, hogy éppen azt teremtse meg, különben nem lenne szabad. Ha kötelezhetné, a valós világ szükségyszerű volna, és minden más változat lehetetlen, tehát értelmét veszítené minden összehasonlítás, amelynek alapján értékmaximális világról beszélünk, következésképpen szükségyszerű, hogy a világ ne legyen a lehető legjobb.

⁸ *Das Böse und die Theodizee*, 274–278.

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.

Az ellenvetés szerint ez a „teológiai voluntarizmus”, mely szerint Isten túl volna jón és rosszon, a teodícea-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, amely a rossz nélkül állna fenn.

Ezzel szemben, állítja a *praestabilita harmonia* kortárs apostola, nem lehetséges, csak a fikcióban egy „rossz nélküli V világ”, mely tökéletesen azonos volna a V világgal, kivéve a rosszat, hisz mindennek előzménye és következménye van egy ok-okozati rendszerben működő világszövevényben (mint ahogy a modern káoszelmélet¹¹ szerint egy pillangó szárnycsapása akár orkánokat is kelthet valahol a világűrben).

A végső tétel

Így pedig eljutunk a logikai teodícea végső tételéhez: (10a) „Amennyiben a világot 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* motívuma¹²), 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 értelmetlenség értelemben való betagolásának bravúros feladatát, és nevük egymás mellé helyezése korántsem keltheti azt a látszatot, mintha műveik összemosható, egynemű anyagból készült építményt alkotnának. Ám tény, hogy már-már emberfeletti

¹⁰ *Das Böse und die Theodizee*, 284.

¹¹ Vö. Benz, Arnold: *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.

erőbedobással valamennyien szelídítgetni próbálták a bestiát azzal a nemes szándékkal, hogy a világot mégiscsak élhető és vállalható helyként tudják felmutatni, hogy mint ilyet fogadhatta el a kegyes jámbor halandó, hisz ennek hite nélkül valóban képtelenség élni.

Egy regény 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 tiszteletre méltó és heroikus akarás, mely bizonytalansággal a szellem önfenntartó ösztöneinek mélyéről tör elő, ez munkál az ilyen rendszerekben. De a motiváció feltárásának kíváncsiskodó szándékán túl Hermann gondolatmenetében azonnal feltűnik legalább három olyan vonás, mely a biblikus alapokon gondolkodó ember számára elfogadhatatlan.

A keresztyén 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.

Másodszor, a szabadságfogalommal kapcsolatban ugyan helyesen állapítja meg, hogy az nem lehet a gonosz ára, de azt mégsem annak teológiai értelmezésében kezeli, ahol a szabadság sokkal több, mint semleges választási képesség, annak lehetősége, hogy egy útkereszteződésben jobbra vagy balra, jó vagy rossz irányba induljon az ember. Teológiai szemléletben ugyanis a szabadság személyes-egzisztenciális áthelyeztetés a sötétségből a világosságba, a hazugságból az igazságba, a gyűlölet és egymást gyűlölők állapotából a szeretettek és egymást szeretők állapotába, a halálból az életbe: akit a Fiú megszabadít, az lesz valósággal szabad, mert aki bűnt cselekszik, szolgálja a bűnnek (Tit 3,3; 1Jn 3,13–15; Jn 8,34–36).

Harmadszor pedig: Mit szólunk a végső tételhez? Talán csak hajszállal különbözik attól a reménységtől, amit sok bibliai kijelentés megfogalmaz, de az a hajsza közelebbi elemzés figyelme alatt a maga valójában mutatkozik meg: végtelen és áthidalhatatlan távolságot jelent az evangéliumi szemlélettől. Ennek értelmében ugyanis, mondjuk ki teljes egyszerűségben és érthetőségben, van Isten szerint való „betagolás” (de talán jobb, ha ezt a kifejezést a filozófiai eljárás számára fönntartva mellőzzük, és inkább „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

¹³ Kertész Imre: *Felszámolás*. Magvető, Budapest 2003, 43.

remélhető ez a manna? Dehogynem! Hisz ezt mondja az, akinél a kétélű éles kard van: „Aki győz, annak adok az elrejtett mannából.” (Jel 2,17)

A keresztyén embernek a „nincs ilyen manna” – azaz „nincs ilyen lehetőség, hogy a mindenk ellenére való totális értelem elnyelje az értelmetlenséget” – minden székszisével szemben, életével és élete árán is, ennek lehetőségéről kell tanúságot tennie: az az ő *igenje*. Ugyanakkor nem kevésbé eltökélten kell állítania, hogy az emberi lehetőségek oldaláról nincs, nem lehetséges semmiféle időtálló, reménységet adó, az embert hordozó betagolás: a manna – mint egykor Jeruzsálem békessége (Lk 19,42) – 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 megragadása nélkül kétségbeesésbe sodor.¹⁴

Tudatában vagyunk annak, hogy egy ember halála olyan szentséges misztérium, akárhogy is következzen 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 öngyilkosságot követett el, és öngyilkos lett Paul Celan, Primo Levi és még sokan, akiknek még a nevét sem ismerjük.”¹⁵

A gyakorlati teodícea 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 médiuma¹⁶ legyen az ember? Ez a gyakorlati teodícea egyetlen kérdése.

¹⁴ Ezért valljuk a Szilágyi Ákos cikkében (Az eredendő történelmi bűn. In: *Kritika*, 2003. február) megfogalmazott állítással szemben, hogy nem lehet önmagában a holokauszt – egyáltalán a gonosz – tapasztalatára kultúrát építeni.

¹⁵ Kertész Imre: *Valaki más. A változás krónikája*. Magvető, Budapest 1997, 284.

¹⁶ A szerző a *Kaddis a meg nem született gyermekért* című művében a Tanító Úr személyében és híres gesztusában exponálja az „élethordozás a halálban” problémát; a Tanító Úr egy halálperon zúrzavarában is visszaviszi a fejadagot (melyet, ha magá-

Térjünk vissza most ahhoz a gondolathoz, ahonnan kiindultunk: ha a keresztyén hit a valóságnak és a történelemnek átfogó értelmet kölcsönöz, azt kérdeztük, hogy az 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 ígérését 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 legrettegetesebb történelmi-társadalmi és kozmikus katasztrófákat, még előre nézve is, tehát már annak megtapasztalta előtt,¹⁷ „betagolja”, de ne feledjük, a hit sajátos módján teszi ezt: Jákób 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... Jákób Istene a mi várunk. Éppen ezért:*

„Azok számára is kézenfekvő, akik a keresztyénséget csak felületesen ismerik, hogy egy keresztyén sohasem mondhatja, hogy az életnek és a világnak nincs semmi értelme. Hinni azt jelenti: a végső értelem bizonyosságában élni, és abban elrejtve tudni magunkat. De vajon azt jelenti ez, hogy a hívő számára már egyáltalán nem is jelentkezik kísértesként az értelem-kérdés? Honnan veszi bizonyosságát? Úgy van-e, hogy ő tudja (vagy tudni véli) az értelmet, azt, amit mások legfeljebb átláthatatlan talányok mögött remélnék? Vajon azt jelenti a hit, hogy az értelem-kérdésre birtokoljuk a választ?”¹⁸

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 bizonyos társadalmi státusra vonatkozó tulajdonjog fennállása és gyakorlása.

A bibliai ismeret fogalma viszont, mint korábban említettük, $\epsilon\delta\iota$, amely felől az újszövetségi $\text{o}\dot{\iota}\delta\alpha$ -t is értelmezni kell, nyilvánvalóan nem ilyen értelmű: teológiai jelentésében az istenközösség és az ennek nyomán az ember horizontális viszonyaiban is megvalósuló שְׁלוֹם (jólét, békeség), illetve καταλλαγή (megbékítettség) egzisztenciális tapasztalata révén nyert tudásra vonatkozik; a szabadság tudására és örömére. *A tudom, kinek hittem* (2Tim

nak tartana meg, túlélési esélye megkészszerződését jelenthetné) jogos tulajdonosának. A biológiai, illetve morális-egzisztenciális életesély azonban itt nem esik egybe, épp ellenkezőleg: fordítottan arányosak.

¹⁷ Vö. Janssen korábbi kérdéssorával.

¹⁸ Gollwitzer, Helmut: *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*. Chr. Kaiser Verlag, München 1970,176.

1,12) páli bizonyosság-fogalomnak nem mond ellent – hanem éppen megadja e *semmi mással össze nem vethető tudásforma* sajátos dimenzióját – a „nem tudjuk” állítása: *hogya amit kérnünk kellene, amint kellene, nem tudjuk* (Róm 8,26), ami pedig a keresztyén élet alfája és ómegája, mit tudunk akkor egyáltalán? Ez a tudás van, mert a *Vagyok-hoz tartozik*, ugyanakkor az emberi teremtetés és birtoklás lehetőségének oldaláról nincs: mindenestül a Szentlélek ajándéka. Ezt a tudást valamilyen divatos „negatív teológia” jegyében közönséges nemtudásnak bélyegezni éppúgy hálátlanság, mint a másik véglet szakadékába csúszva már saját tudás birtokosaiként ünnepeltetni magunkat. Pál tudásfogalmához hasonlóan a jánosi határozott kijelentések – *tudjuk, hogy általmentünk a halálból az életbe* (1Jn 3,14), *„néktek kenetek van a Szenttől, és mindent tudtok* (1Jn 2,20) – e tudástartalom 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.* (Róm 8,28) Elkerülhetetlen, hogy ezt a hitet, és az ennek jegyében történő életet ne gyanúsítsák meg a „betagolás” bűnével! Pállal is gúnyolódhattak eleget: *Megmaradjunk-e a bűnben, hogy a kegyelem annál nagyobb legyen?* (Róm 6,1)

Félelem a túlzott hitbeli elköteleződéstől

A nyugati teológiai irodalom tekintélyes részének az a félelme, hogy a túlzott hitbeli elköteleződés és annak a „betagoló” fortélyá meggyengíti a szolidaritást mindazok irányába, akik ilyen elköteleződésre nem szánták el magukat, teljességgel hamis. A Szentírás és ennek nyomán a „bizonyosságtevők 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 szörnyűsége is legyen az, amit az Isten ne gondolhatna jóra fordítani (1Móz 50,20: József sorsának átfordítása), *másrészt* pedig minden istentelen betagolási stratégia és a gonosz, ezzel együtt pedig a létezés egésze teoretikus urálásának illúzióját kergető valamennyi manóver leleplezésére és elutasítására. E között az *igen* és *nem* között nyílik egy tér, ahol valóban olyannak látható a világ, melyben 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 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, *hogyan* történik mindez. Abban a pillanatban, ahogyan bárki ezt a „hogyan”-t mindenkire érvényes, általánosítható formában leírhatónak véli, valóban az „istentelen betagolás” bűnébe

esik. A *hogyan*nak nincs tanítható, csak felismerhető értelme: ki-ki személyesen kap rá választ – vagy nem kap, és akkor tudja, hogy azok a boldogok, akik nem látnak és hisznek.

Ebben az értelem-felismerésben és „Isten szerinti betagolásban” tehát ismét legitim módon gyakorolhatjuk – mégpedig a hit semmihez sem hasonlítható *tertium*természete szerint – azokat a „nagyon csúnya” dolgokat, amelyen 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 mértékét nem lehet elég magasra állítani. Ez a fajta instrumentalizálás, relativizálás és moralizálás viszont éppen „a világ szerint” gyakorolt megfelelőinek – amely élhetőnek hazudja a nem élhetőt, elfogadandónak az elfogadhatatlant – leg-radikálisabb tagadása. Így történik meg a nemszeretem bibliai szenvedés-magyarázatok Isten általi rehabilitálása!

A keresztyén ember nem a két világ, az itteni és a túlnani közötti területen bizonytalanokodik 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” (2Kor 4,8), mint „hitető és igaz”, egyszerre „betagoló és nem betagoló”: mint „semmi nélkül való, és mindennel bíró” (2Kor 6,8.10).

A 21. század emberének az értelem problémája sürgetőbb, mint valaha volt. Ronald D. Laing pszichológus azt állítja: mivel nem lehetséges – legalábbis az empirikus tudományok révén –, hogy a globális társadalomrendszert még magasabb formába vagy berendezkedésbe betagoljuk, amelyben az megtalálná a maga racionalitását, ezért *az egész irracionalitása* fenyeget.¹⁹ 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.²⁰ Ezek után arra figyelmeztet, hogy korunk

¹⁹ Gollwitzer, *i. m.* 185: „Irrationalität des Ganzen”.

²⁰ 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 Sinnggebung bedarf es eines vorgängigen Glaubensaktes. Dieser Glaubensakt für den Menschen unentbehrlich ist; die machtvollsten Realisation der Geschichte setzen einen solchen Glaubensakt voraus; er ist ihre geistige Voraussetzung. Man darf sich nur nicht der Illusion hingeben, dass er aufhören könnte, Glaube zu sein [...]. Seit dem Zeitalter der Aufklärung haben die Philosophen ihren Glauben mit der Würde einer Wissenschaft versehen; nun ist es Zeit, solche vorgebliche Wissenschaft wieder auf das Niveau des Glaubens einzuordnen – ich sage nicht: ‘degradieren’, ich sage nicht ‘emporheben’, ich sage ‘einordnen’. Solcher Glaube ist stets mit praktischer Bedeutsamkeit

tulajdonképpeni dilemmája ez: vagy ragaszkodunk a szoros értelemben vett historizmus úgymond illúzió- és hitmentes objektivitásához, és akkor az emberi öntudatot a történelemmel együtt örök, érthetetlen sötétségre ítéljük – vagy pedig hajlandók leszünk irányt váltani és visszatérni az értelmes történelem eszméjéhez, mely a reménység és a hit aktusa egyben, hogy ez lehetséges, és hogy sikerülni fog. Ő ezt tudatos tervezéssel, szigorú értékszűrés alkalmazásával véli/hiszi megvalósíthatónak; a keresztyén ember ajándékként elfogadja az Istenben megalapozott értelem tényét, amely egyébként megrendelhetetlen, és semmilyen nagy elhatározással (decizionizmus), vagy csodát ígérő módszerrel nem biztosítható – aztán pedig jöhet az *ennek megfelelő* értékszűrés munkája is!²¹

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.”

²¹ A tanulmány didaktikai feldolgozása céljából hasznosak a következő ellenőrző kérdések: 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? Van-e még Jób-szituáció a hívó ember számára, aki a Megváltóban elrejtve és megigazítva tudja a maga életét? Miért merülhet fel ez a kérdés egyáltalán? „A jó szándék világnézeti szinten rögzíti a reménységet.” Mit jelent ez a gondolat? Mi jelentene Hermanni számára „elegendő morális alapot” Isten felmentéséhez? Mit jelent a *Free-Will-Defense Theodicy* és a *Soul-Making Theodicy*? Értelmezd Hermanni fő tételét, miszerint a rossz az Isten által teremtett felülmúlhatatlanul jó világ *szükségszerű* része, annak konstitutív eleme! Hogyan érvel szerzőnk *felülmúlhatatlanul jó* fogalma mellett, valamint a *Free-Will Defense* azon tételével szemben, miszerint a gonosz választásának a reális lehetősége szervesen hozzátartozik az ember eredendő szabadságához? 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? Nevezd meg Hermanni gondolkodásának azt a három jellemzőjét, mely a bibliai szemlélet szerint korrekcióra szorul! Miben különbözik Hermanni tételeinek summája (10a) az apostoli reménységtől, amely szerint *azoknak, akik Istent szeretik, minden javukra van?*” (Róm 8,28) Mi a gyakorlati teodícea tulajdonképpeni kérdése?