

Novum

Doktori címet szerzett Vitus-Bulbuk István



*Vitus-Bulbuk István, az Ajtoni Református Egyház-
köztség lelképásztora (Tordai Református Egyházmegye)
2017. szeptember 21-én védte meg a Szenvedés-
megelégedés–beteljesedés Jób könyve alapján.
Pasztorálszichológiai reflexiók témájú doktori
dolgozatát a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Református
Tanárképző Karán (BBTE – RTK).*

*Témavezetője dr. Molnár János volt (BBTE – RTK),
szakbírálói pedig dr. Hézszer Gábor (Universität Biele-
feld, Németország), dr. Bodó Sára (Debreceni Református
Hittudományi Egyetem) és dr. Lukács Olga (BBTE
– RTK) voltak.*

*A következőkben a megvédett doktori dolgozat
összefoglalását és dr. Hézszer Gábor szakbírálatát közöl-
jük.*

Szenvedés–megelégedés–beteljesedés Jób könyve alapján. Pasztorálszichológiai reflexiók. Összefoglalás

Bevezető gondolatok

Az első gondolat, amellyel dolgozatunkat indítjuk, annak kimondása, ami magából az emberi egzisztenciából veszi alapját, és pedig az, hogy nem lehet nem szenvedni, mint ahogyan nem lehet nem kommunikálni. A szenvedés, ha nem is az élet természetes velejárója, mindenképp annak konstitutív része. Lehet ez ellen lázadni, sőt talán ez természetes is, de egyszerűs mind vállalni is kell a küzdelmet. Tény, társadalmunk egyre inkább szenvedésmentes burkot próbál maga köré vonni, ezzel mintegy jelezve, másként vélekedik a szenvedésről.

Jób könyvében a szenvedés, valamint e egzisztenciális helyzettel járó kérdések egyszerre, mintegy sűrítvényben jelennek meg. A szenvedés, a szenvedő ember, környezetének válaszkeresése, Jób válaszkérésese, a transzcendens hangjának keresése, annak tanúsága, a válasz érkezése, ami nem válasz, hanem sokkal több és másabb, mindezek Jób könyvének narratívájához tartoznak. Az ószövetségi irodalom kiemelkedő alkotása ez, amely nem fél élesen fogalmazni, élesen kérdezni, lázadni, végül pedig váratlanul csodálatra indítani.

A dolgozat nem más, mint egyfajta megküzdés. Küzdelem a témával, a szöveggel, a megértéssel és az értelmezéssel, és így önmaga sem más, mint az értelmezés lenyomata, egy lehetőség a sok más lehetőség mellett. Ugyanakkor próbálkozás, mintegy ráhangolódás Jób küzdelmére, amely válasz után kiált, majd

tanút keres, és végül egy találkozásban, beszélgetésben végződik. Mindezek nem súlytalanok, nem mellékes töredékei mindannak, amit Jób és az ő története megtestesít. Hanem csúcspontjai, maximumai annak, amit emberi szenvedésnek nevezünk. Túl a fájdalom tapasztalhatóságán, Jób története kimondja: megküzdeni annyi, mint büntudat nélkül tovább élni, továbblépni. Mert ha megküzdöttem, szenvedéssel, szöveggel, végső soron bármivel, autentikus valóságban találok magam. Az Istennel való kapcsolatban. Nem a függőség, hanem a lojalitás születik meg. A vélemény és az álláspont artikulálódásának lehetősége ez, ennek a lehetőségnek megteremtése. A megküzdés ugyanakkor egy élő kapcsolat megteremtője, az autentikus kapcsolaté. Küzdelem azért, hogy senki se tehessen engem zárójelbe, idézőjelbe. Így válik Jób története az autentikus egymásra találás eseményévé. Küzdelem azért, hogy egymáshoz szólás szülessen mindebből.

Világunk, jelen(lét)ünk egybeesik Jób történetének *istenfogyatkozásával*, mintegy megtalálja magát ebben a megrajzolt keretben, így idő és szenvedés is egybeolvad, vagyis lehetővé teszi a közös horizontot. Beszélgetésdeficitben van a 21. század, de Jób könyvének nagy része is erről tanúskodik. Ezt a deficitet próbáljuk mindenekelőtt a magunk számára a dolgozat által ellensúlyozni.

Az erre tett próbálkozás egy hermeneutikai próbálkozás is egyben. Úgy gondoljuk, hogy a pszichológia–filozófia–teológia hármas hangja nem egy egymást túlharsogó, de még nem is disszonáns melódiát képes megszólaltatni, hanem egy harmonikus polifóniát. Jób könyvét egy ilyen szemlélettel közelítjük meg, és ebbe a hermeneutikai körbe a fenti három tudományt vonjuk be. Mert meggyőződésünk, hogy így egy teljesebb képet kaphatunk arról, ami amúgy is nehezen érthető. Vagyis a szenvedés.

Hipotézisünk szerint Jób szenvedése az Istennel való találkozás következtében minőségileg átalakul, mintegy egzisztenciális és életszemlélettel kapcsolatos változásnak köszönhetően, ami az isteni kinyilatkoztatás (szem)tanúságában a nyelveseménybe való bevonódásként, részvételként fejeződik ki, és abban történik, mindezt pedig a megelégedés (megbékélés), valamint a beteljesedés fogalmaival szeretnénk megragadni és körüljárni úgy, hogy ezekre mint a találkozás következményeire szeretnénk rámutatni.

Mivel Jób könyvének *eredeti* szövegével Izráel a babiloni fogság időszakában ismerkedhetett meg, e szöveg ószövetségi használata, értelmezése és a valóságra való kiterjesztése nem mentes a babiloni és egyiptomi kultúrkörben született nézetektől. A szenvedéssel kapcsolatos ószövetségi nézetekre való hatások nem feltétlenül jelentik azt, hogy Izráel mindenféle kritika nélkül átvette a környező kultúrák nézeteit, mintegy szűrő nélkül beépítette saját látásába. Hanem az ezekkel való, Izráel belsőleg elvégzett polémiajának utólagos eredményeként születik meg egy letisztult és saját látásmód.

Mindez nemcsak egyfajta nyitottságnak a jele, hanem egy bizonyos magabiztosságnak is, ami egy teológiai látásmód módszereként jelentkezik Jób könyvében. Az Izráelt körülvevő népek kultúrájában megszólaló szenvedéssel kapcsolatos hagyomány utóregzései megtalálhatók az ószövetségi hagyomány különböző

rétegeiben, így Jób könyvében is. De mint minden ebből a térségből érkező hagyományt, ez utóbbit is Izráel alávetette saját *szerkesztői* munkájának, a mi esetünkben pedig mindez érvényes Jób könyvére is. Egyfajta korrekció az, ami nyomon követhető a Jób könyvében azzal kapcsolatban, amit szenvedésnek nevezünk, ezzel együtt pedig a szenvedő emberhez való viszonyulás is új dimenzióba kerül.

A legtöbb teológiai álláspont igyekszik a szenvedésnek önmagában valamiféle okot és célt találni. Ez részben egy természetes emberi erőfeszítés, amely a világnak és a történéseknek valamiféle egységes és értelmes képét akarja megalkotni. Az értelmességre való törekvés által mintegy belső kényszerként éljük meg azt, hogy életünk különböző döntéseiben és eseményeiben, de még mindennapiságában is egy követhető ívet, *utat* írjunk le.

Mint már említettük, az a teológiai próbálkozás, amely az emberi szenvedésnek valamilyenféle előfeltételezhető valóságban találja okát, bizonyára nem téved, de nem biztos, hogy végig bejárja azt az utat, amely mint megértés és értelmezés, azaz mint lehetőség előtte áll. Azt értjük e lehetőség alatt, hogy a megfogalmazott válasz esetében ott van, bármennyire kényelmetlenül is, a rákérdés és ez által a megbizonyosodás lehetősége.

Kevésbé esik szó arról a megközelítésről, amely a *hiány* perspektíváját helyezi kilátásba. A pszichológia erről mint *vesztés* beszél, a *hiány* teológiai nézőpontja viszont egy valamikori állapot elvesztésének nemcsak az örök aktualitását, hanem pontosan a valamikori elvesztettséget is felmutatja, ugyanakkor a teológiai hagyományon belül annak beteljesedését is előrevetíti. A hiány az emberi egzisztencia legmélyebb és legautentikusabb sajátja. Nemcsak azért, mert *befejezetlen* lények vagyunk, nemcsak azért, mert létünk töredékes, hanem mert magunkban hordozzuk egy valamikori léthelyzet emlékét, ami a jelenben mint *somjúság* jelenik meg, mint „lefokozott állapot”. Ez a „lefokozott állapot” egy folyamatos hiánylétbe, vákuumba kényszeríti az embert, és ennek a vákuumnak (csak) részbeni feloldásakor, megszüntetésekor *beszippantódik* valami. A *bálvány*, az *aranyborjú*, egy merev istenkép, fatalitás stb. Hasonló ez a buberi *istenfogyatkozás* állapotához.

Ha az emberi szenvedés az ateizmus kősziklája, melyen minden teodiceai kísérlet csorbát szenved, akkor Jób szenvedése minden teodiceai kísérlet olyan kritikája (kősziklája, ha így tetszik), mely továbbgondolásra és továbbgondolkodásra készíti azt, azaz nem engedi nyugvópontra jutni. Az a szellemtörténeti ív, amelyet a különböző teodiceai kísérletek újra és újra megrajzolnak, talán annak az útnak valamelyik pontján található, amelyet Jób bejárt akkor, amikor *el-szaladt a balálíg és vissza*.

Jób és a teológia kritikája

Jób könyve az izraeli bölcsességirodalom kiemelkedő alkotása. Maga a könyv egy örök emberi problémával, a szenvedés kérdésével foglalkozik, és ezt a témát veszi nagyító alá. Annak ellenére, hogy ezzel a témával nagyon sok szépirodalmi, filozófiai, pszichológiai és nem utolsósorban teológiai írás foglalkozott, csak Jób

könyvében találkozunk azzal a megvilágítással, amely annyira sajátos képet ad a szenvedő emberről.

A szenvedés problematikájában az ismeretlen író(k) a korabeli krízist megélő bölcsesség idején, a Kr. e-i 4–3. században célirányosan mutatja be az istenfélő, igaz ember helytállását sajátos, válságos helyzetében. A szenvedés létkérdés és hitkérdés is egyben, és mint ilyen nemcsak Jóbnek, nemcsak Izráel népének, hanem az egyetemes humánumnak, a mindenkori embernek kérdése és válaszkeresése. Tény, hogy Jób nem izraelita, hanem Uz földjéről, pogánylakta területről való, de ez nem csorbít semmit azon, hogy a választott nép optikáján szemlélje önmagát és szenvedését. Sőt inkább ennek következtében a pogány világ is bekerül Izráel hitvilágába, és az embernek az élet titkát kereső drámai küzdelme egyetemes kérdéssé nővi ki magát.

De miért kap Jób könyve helyet a bölcsességirodalom keretében? Erre a kérdésre a válasz Izráel bölcsességirodalmának a kialakulásában, valamint jellegzetességében keresendő. A fogság idején Izrael szembekerül önmagával. Értékelnie kell a múltat, és a tanulság levonásai után felkészítenie magát a jövőre. Ez az a korszak, amikor az egyén kérdései is kihangsúlyozódnak a közösségi problémák mellett, az egyén felelőssége és a szenvedés problematikája éles megvilágításba kerül. A fogságot megelőző korszakban kialakul az a premissza, amely szerint a tetteknek következménye van. Ez az a premissza, amelynek talaján Abdiás próféta megfogalmazza a megfizetés gondolatát, a fogságban pedig Ezékiel próféta az egyén felelősségének hangsúlyozásával határozottan kimondta az izráeli bölcsesség axiómáját: a cselekvés és következmény összefüggésének törvényszerű igazságát.

Jób barátai is (Elifáz, Bildád, Cófár, Elihu) ennek a törvényszerű igazságnak megfelelően értékelik Jób szenvedését olyannyira, hogy ez számukra az egyetlen igazság, amely szerint operálni lehet. E mögött a gondolatiság mögött az is meghúzódik, hogy a világban uralkodó rend az ember életében a jó vagy a rossz követésének, egymást kizáró törvényszerűségének következtében működik. Minden cselekvés okviszonylatos, vagyis ha a jót követem, boldog élet, ha a rosszat követem, akkor nyomorúság vár rám. A 4–3. században, az izráeli bölcsesség krízise idején, megdőlt az igazság, ebből származott a válság, mivel a mindennapi életben nem érvényesült mindig a tettek okviszonylata: nem nyerte el minden cselekedet jutalmát vagy méltó büntetését. Jób könyve ezen merev teológiai szemlélet kritikáját végzi el, szembeállítva a szenvedést magát és annak merev értelmezését, majd utólag feloldja mindezt Isten mindenhatóságában. A Jób számára megfogalmazott válasz nem érthető a pusztá ráció mentén, hiszen maga a szenvedés sem. Ennél sokkal többre van szükség. Találkozásra, kapcsolatra.

A pszichológia mint megközelítési lehetőség

De nemcsak az ószövetségi hagyomány kereste a maga válaszait az emberi szenvedés kérdésére, válaszok, amelyek hatásai mind a mai napig jelen vannak, és időnként fel is erősödnek, hanem más humán tudomány is megpróbálta megtalálni válaszait, egy értelmezhetőségi kánont is megalkotva. Saját módszertannal, saját emberképpel, sajátos következtetésekkel a pszichológia tudománya ma már megkerülhetetlen, ha a szenvedés kérdését kutatjuk. Egy alaposabb kutatás és összevetés megmutatja, hogy a *barátok teológiája* és a pszichológia *nagyjainak* megállapításai között nem is létezik olyan nagy szakadék. Ennek meglátása részben hermeneutikai helyzet is, hiszen nyelvileg e két tudományág sok esetben természetszerűleg különbözik. Kutatásunk szempontjából mindenképp izgalmas kísérlet egymás mellett látni az *inger-válasz* viselkedés-lélektan gondolkodási és megértési-értelmezési konstrukcióját, valamint a barátok *Jóbnak titkos bűne van* gondolatát. Persze ez csak az egyik olyan, ami az összehasonlítást lehetővé teszi. Viszont ahol ezek a különböző, korban egymástól távol eső gondolati konstrukciók találkoznak, az nem más, mint egy episztemológiai folyamat. Semmi új nincs a nap alatt.

Pasztorálpszichológiát művelő teológusként „megadatik” az a lehetőség, hogy a határon mozogva, a találkozások élén, a mezsgyén, más megfogalmazásban a „senki földjén” gondoljuk végig azt, ami nehezen végiggondolható, lehet, hogy csak egyszerűen megtapasztalható, megélhető. Valami mégis azt sejteti, hogy az, ami határhelyzet, vagyis a szenvedés, egy „másik” határhelyzetben talán teljesebben érthető. Ezért ha a pszichológia véleményére vagyunk kíváncsiak, már ami a szenvedést illeti, és kíváncsiak vagyunk, akkor ezt úgy hallgatjuk, hogy már tudjuk, „a szenvedés az ember *transzcendenciájához* tartozik.” A pszichológia tudománya felől megközelíteni a szenvedés kérdését nem mutatkozik a legegyszerűbb feladatnak. Sajátos szó- és fogalmi készlete, sajátos világképe és emberről alkotott képe, azok a filozófiai gondolatok, amelyek egyes iskolák mögött meghúzódnak, mind hozzájárulnak ahhoz, hogy sajátos(abb) véleményt alkossanak arról a drámáról, amely a szenvedésben sűrűsödik össze.

A különböző iskolák az ember működésének értelmezésekor és megértésekor különböző utakat választottak, és ezek (előreláthatóan) különböző eredményekhez vezettek. Ennek okán sokáig folyt a polémia, *kinek is van igaza?* Ma már a kedélyek lecsendesedtek, egyik oldal sem hangosabb, és leginkább az téved, aki egyik oldalon akar lehorgonyozni. Habár „*egyesekek*” több kutatást végeztek, és „*mások*” átfogóbb képet alkottak, valami(k) kimaradt(ak) folyamatosan. Mert az ember túlságosan összetett és bonyolult teremtmény már önmagában véve is, mindez a bonyolultság a végtelen felé mutat, ha hozzávesszük a több-milliárdnyi ember egyediségét is.

Annyi mindenki számára nyilvánvaló, hogy a szenvedés az étellel kapcsolatos, és ahogyan a köznapi használat mutatja, nemcsak az ember életével, de minden élőlény létezésével adott. Mindannyiunk számára világos az is, hogy a szenvedés magunkban és környezetünk más személyeiben, életeseményeik-

ben jelen van, és sokféle konkrét pszichikus állapotot, helyzetet jelent, amelyek egymás után, különböző időtartamban és helyzeti körülményben mutatkoznak meg. A szenvedés tehát egyrészt konkrét élménye az embernek, másrészt állapota. Ugyanakkor kevésbé hangoztatott vélemény az, amely szerint a szenvedés folyamat, és ez megkövetel egy sajátos megközelítést. Amikor a pasztorálpszichológia a szenvedés kérdéséhez közelít, nem tudja nem tárgyalni mindezt a pszichológia szemszögéből is. Másrészt ezzel együtt kritikusan is viszonyul a pszichológia megállapításaihoz.

A pszichológia megközelítése, már ami a szenvedés kérdését illeti, más, mint a teológiáé. A teológia teleologikusan közelíti meg magát a szenvedést (habár ez nem ennyire egyértelmű), míg a pszichológia ezzel kevésbé vagy egyáltalán nem foglalkozik, sőt a szenvedés (mihamarabbi) megszüntetését célozza meg. A szenvedést a lehetőség határán belül elvileg kiiktatandónak fogadja el minden társadalmi rendszer is. A civilizációs fejlődést úgy is jellemezhetnénk, hogy a környezetből származó szenvedés csökkentését a haladás elvileg előmozdítja. Ebben a folyamatban az átlagéletkor meghosszabbodása kellő mutatónak bizonyul, még ha csak részben tudjuk is elismerni szerepét.

Érdekes, hogy a biológiai rendszerből érkező okok csökkentésére a társadalmi gyakorlat beállítódása felemás. Ha az egészségügyi ellátás fejlesztését nézzük, akkor mondhatni, hogy a lehetőségekhez mérten mindent megtesz ennek előmeneteléért (kutatás, oktatás, egészségre nevelés, gyógyítás, gondozás, rehabilitálás, intézményesítés), másrészt nem törődik eléggé a környezetre gyakorolt káros hatás megfékezésével, ami viszont visszahat a biológiai rendszer működésére, így a történéseket körkörösé, spirálformájúvá teszi. Vagyis a szenvedés korlátozását megtoldja annak segítségével.

Az előbbiek is jelzik, hogy akkor, amikor a szenvedés és a pszichológia kapcsolatát vizsgáljuk, pontosabban azt, hogy maga a pszichológia tudománya hogyan is próbálja megközelíteni a szenvedés kérdését, akkor egy eléggé szerteágazó és széles spektrumú, mondhatni multidiszciplináris megközelítés létjogosultságát rajzoljuk meg. Mert amikor a pszichológia véleményére vagyunk kíváncsiak, akkor nem tudjuk nem meghallani az orvostudomány, a biológia, a jog és más tudományok véleményét, megközelítését is. Ebben a tekintetben sokkal könnyebb feladatunk lenne, ha maga a pszichológia születése és tudománnyá való alakulása egy „zártabb” világban és keretek között történt volna. De mindezt maga a pszichológia sajátos természete és kialakulásának története kizárja.

Kétségtelen, hogy a lélektan (és viselkedéstan) az ember által megélt szenvedés egyik legjobb ismerője. Folyamatosan találkozik vele, és ebből a sajátos találkozásból szüli meg önmagát. Habár az emberrel foglalkozik, mégis az emberi élet határhelyzeteiben válnak láthatóvá igazán azok a sokáig *elrejtett* dinamikák, amelyek az embert emberré teszik, és ezáltal megkülönböztetik minden másától. A másik embertől is. Ezek felismerése, megértése és kezelése formálta és formálja mai napig e tudomány művelőit és meglátásaikat. Ugyanakkor sok minden felróható ezen tudománynak, de ezt már megtették mások. Amit viszont meg kell

említeni, az, hogy a pszichológia nem volt hajlandó meghallani a teológia hangját, és nem is akart annak értelmezési horizontjával megismerkedni. Ezt a deficitet felismerve (persze nem csak emiatt) jött létre később a pasztorálpszichológia.

Mai napig is lehet érezni és észlelni a rég elkezdődött, egymástól való távolmaradás okainak felsorolását teológus és pszichológus körökben egyaránt. Úgy tűnik, *salamoni* bölcsesség kellene ahhoz, hogy kiderüljön, kié a „jog”. Pedig aki a szenvedés és ez által a lét erőterébe bevonódik bizonyára megtapasztalja azt, amit maga Jób mondott: *Valóban olyasmiről szóltam, amit nem értetek: csodálatosabbak, semhogy felfoghatnám.* (Jób 42,3) De addig, amíg erre a felismerésre bárki is eljut, addig hajthatatlanul kutatnia és (meg)értenie kell. Mert a gondolkodás annyira sajátja emberi létünknek és mivoltunknak, hogy amennyiben lemondanánk róla, akkor talán kiesnénk a lét ezen sajátos erőteréből. Az autentikus létből.

Ma már egyértelmű: a szenvedés megértése közös erőfeszítés. A szenvedő ember segítése szintén, és ez csak úgy történhet meg, hogy senki se ad fel önmagából, viszont nyitott a másokra. Ennek tere nem más, mint a *batár*. A *senki földje*. A *mezsgye*, ahol belenézünk egymás *szemüvegébe* is. Mert az ember határlény. A transzcendens és az immanens találkozási pontjában találja magát. Folyamatosan. Ez egyszerre rettentő és vonzó. Borzadály és bővölet. Egyszóval misztérium.

A pszichológiai iskolák rövid ismertetését két okból is fontosnak találjuk. Egyrészt azért, mert a hermeneutikai hármassnak egyike, másrészt azért, mert az aktualizálás szintjén Jób szenvedésútjának értelmezésében a pszichológia a saját eszköztárával segíthet ebben a folyamatban. Az sem mellékes, hogy mindezzel elkészül egyfajta pszichológiai kritika is, hiszen a pszichológia iskoláinak megállapításai mögött ott rejlenek azok az *értelmezési reflexek*, amelyeket Jób barátainak esetében is megtalálunk.

Mindezeknek tudatában kell lenni, amennyiben meggyőződésünk, hogy a pasztorálpszichológiai reflexiónak mindez szerves része. Eppen ezért leginkább az iskolák megállapításaira voltunk kíváncsiak, mintsem fejlődésük egyéb részleteire.

Ezen fejezet felépítése a pszichológia tudományának emberképével, kialakulásának forrásával indul. Vagyis attól a kartézianus ember- és világszemlélettől, amely az egyetlen autentikus megismerési módot a rációhoz köti. De mint láttuk, mindazok, akik ezt az utat követték, előbb vagy utóbb a redukcionizmus csapdájába estek. Ezzel nemcsak a célt tévesztették szem elől, hanem egyben létrehoztak egy olyan tudományos és episztemológiai konstrukciót, amelynek rabjává is váltak. Idővel legtöbb próbálkozás kimerült abban, hogy ezt a konstrukciót továbbra is életben tartsák, megerősítsék. Mindez Jób barátainak a teológiai viszonyulásában is nyomon követhető. Már nem az ember fontos, nem a segítségnyújtás, hanem a valóság letagadásával, elhallgatásával egy téves teológiai álláspont és rendszer életben tartása. Végül pedig azért találjuk fontosnak, mert manapság a pszichológia művelői azok, akik leginkább találkoznak a szenvedő emberrel, és éppen ezért ezen tudomány megállapításai a szenvedésről szóló társadalmi diskurzus szintjén talán a legfontosabbak. Ezek figyelmen kívül hagyása hibás és/vagy kevésbé teljes következtetésekhez vezetne.

A szenvedés mint a megismerés filozófiai kérdése

A filozófia és a teológia legnagyobb gondolkodói egyaránt beismerik, hogy a rossz kérdése páratlan kihívást jelent mindkét tudomány számára. Nem is ez a beismerés a lényeges, hanem az, hogy hogyan nézünk szembe a kihívással, sőt kudarccal: ürügynek fogjuk föl, hogy kevesebbet gondolkozzunk vagy sürgetésnek, hogy többet, sőt másként?

A probléma (jelen esetben a rossz és a szenvedés kérdése) azt a gondolkodásmódot teszi kérdésessé, melyet a logikai koherencia igénye határoz meg, vagyis az ellentmondásmentességre és a totális gondolatrendszerre irányuló egyidejű törekvést. Ez a gondolkodásmód uralkodik a teodiceakísérletekben, amelyek a problémát, bármennyire eltérő válaszokat adnak is rá, mind hasonló formában határozzák meg. Például a következőkképpen: *hogyan állíthatjuk egy-szerre ellentmondás nélkül ezt a három tételt: Isten mindenható – Isten tökéletesen jó – a rossz létezik?*

A teodicea tehát mint a koherencia védelmében folytatott küzdelem jelenik meg, válaszul arra az ellenvetésre, mely szerint ezek közül a kijelentések közül mindig csak kettő egyeztethető össze egymással, de mindhárom sohasem. Mindez mutatja, hogy legtöbb teodiceai kísérlet kényszerhelyzetben találja magát. És persze ellentmondásos helyzetben, hiszen semmit sem akar feladni a fentiek közül, de így meg nem tud kielégítő választ adni.

A filozófiának ugyanakkor foglalkoznia kell a rossz, közelebbről a szenvedés kérdésével, hiszen ez a jelenség a mindennapi élet szintjén jelen van, és hallatja (ja)kiáltását. Ricoeur szerint a rossz talánya teljes egészében annak köszönhető, hogy egyazon fogalom alá vonunk, már ami a zsidó-keresztény hagyományt illeti, olyan első megközelítésben teljességgel különálló jelenségeket, mint a bűn, a szenvedés és a halál. Sőt minél következetesebben a szenvedést tekintjük vonatkoztatási pontnak, a rossz kérdése annál tisztábban különül el a bűn és a vétkesség problémájától.

Látni kell azt is, hogy a gondolkodás másként válaszol a rossz és a szenvedés kérdésére, mint a cselekvés. A cselekvés számára a rossz mindenképp az, aminek nem szabadna léteznie (sic!), de amit le kell küzdeni. Ezért a cselekvés másként viszonyul a szenvedéshez, mint ahogyan azt a gondolkodás teszi. A cselekvés úgy válaszol, hogy *a jövőre néz*, és ezzel egyben keresi a lehetőséget *a kimozdulásra, elmozdulásra*. Ezzel pedig még mindig csak válaszol, de nem megold. A gondolkodás viszont kénytelen rákérdezni: honnan a szenvedés?

E kettő sajátos feszültséget szül, de talán ez az, ami az elmozdulást elősegíti. A tekintet ezáltal a jövő felé fordul, és ezzel vitába szál a fölfedezésre váró eredet problematikájával. A filozófia ezzel, Ricoeur hangján keresztül kimondja, hogy a szenvedés *bénító* hatásától másként kell megszabadulni. Másként, mint ahogyan esetleg bizonyos pszichológiai álláspontok gondolják. Vagyis nem a szenvedés bénító hatásától kell megszabadulni, megteremtve ezzel egy elviselhető(bb) szenvedés paradigmáját. Hanem a szenvedés bénítása akkor szün-

tethető meg, és ezzel együtt a szenvedés is, ha a jövő lehetőségei és cselekvései felé nézünk. Egy más perspektíva ez, és egy másfajta hangsúlyozás.

Ricoeur Freud *Gyász és melankólia* című tanulmányára utal, amikor azt mondja, hogy a gyakorlati választ az érzelmi válasszal kell kiegyensúlyozni. Ez összefüggésben van a panaszt és a jajkiáltást tápláló érzelem átalakulásával, amit a filozófiai és teológiai vizsgálódások által gazdagodott bölcsesség vált ki. Értelmezése szerint a gyász az a folyamat, melynek során egymás után lazulnak meg mindazok a kötődések, melyek hatására szeretetünk tárgyának az elvesztését önmagunk elvesztéseként fogjuk fel. Ez az elszakadás, amit Freud gyászmunkának nevez, szabaddá tesz bennünket *újabb érzelmi befektetések* számára.

Jób könyve a *megtapasztalt* kérdés merészségével lép színre, helyet adva azoknak az autentikus valóságoknak és az ezekből származó kérdéseknek, amelyeket a szenvedő ember fogalmaz(hat) meg. Mindezt úgy, hogy még nem tudja és nem is sejti a választ. Mert csak az tud ezzel a *hevességgel* kérdezni, akinek a kérdezése létrehív, mintegy kikényszerít egy választ.

Martin Buber Jób könyvével kapcsolatban valószínűnek tartja, hogy egy reflexív teológiát bemutató alkotásról van szó. Habár a kiáltás a személyhez köthető, pontosabban Jób személyéhez, valahogy szétfeszíti ezt a személyes keretet, és a fogságban lévő nép hangjává válik. A Jób által feltett kérdésekben ugyanakkor nyilvánvalóvá válik, hogy a *miért* másként artikulálódik. Nem a *miért engedi Isten, hogy szenvedjek* formájában hangzik el, hanem a *miért okoz nekem Isten szenvedést* formájában. Mint sajátos teodicea jelenik meg, vagy egyáltalán nem is az. Ami viszont ebben a könyvben kirajzolódik, az nem más, mint egy olyan számlának az elismerése, amely ellentmond Jób a valóságról való ismereteinek. Ez az alapfelülvizsgálata annak a vitának, amely Jób és barátai között zajlik.

Azért, hogy ne csúszunk semmiféle teodiceai kérdés akaratlan tisztázásába, maga a szöveg, mint ami a valóság hordozója, és ez által megismerésünket is köti, mintegy a ráutaltságban, érdemes megmaradnunk az eseménynél mint nyelvben történő eseménynél, és ami számunkra mindenképp nyelvhez köthető esemény. Az esemény pedig mindenekelőtt történés. Nem valami olyasmi, ami megesett valakivel, vagyis mint aminek passzív elszenvetője vagyok, hanem az, ami belép a valóságba, és ezáltal megváltoztatja annak addigi kényszeres menetét.

Ha pedig történés, és ezáltal közlés, mint Isten (ön)közlése, akkor ez azt is jelenti, hogy Jób ebbe bevonódik, részt vesz. A találkozás által pedig Isten narratívája nem önmagáról szóló narratíva, hanem egy kapcsolatnak a narratívája. Az, hogy Jób maga ennyire bevonódik ebbe a történetbe, ez teszi lehetővé számára a váltás lehetőségét, de persze nem tud nem bevonódni, hiszen ő maga *kényszerítette* ki mindezt. Mindezt azért, mert más bizonyossága nem is maradt, mint annak bizonyossága, hogy Istennek elő kell jönnie. Ez a próféták hite. Ebben az esetben a szenvedés, mint ami azt jelenti, hogy válasz és megoldás nélkül maradtam, az, amely előhívja a lehetőséget mint a továbblépés lehetőségét. Vagyis a megelégedést és megbékélést, ami annyi, mint a *folytatás* lehetősége.

De a lehetőség még nem bizonyosság és nem valóság a lét igazi értelmében, hanem csak *rejtett lét*. Jóbnak valamilyen felismerésre kell jutnia ahhoz, hogy egyáltalán továbbléphessen. A továbblépés pedig itt nem a szenvedés megszűnését jelenti, hanem a szenvedés totalitásának a megszűnését mint az egzisztencia egyetlen autentikus megjelenése. A mindeneget megelőző hiány az, ami akkor is van, ha nem tapasztaljuk a betegséget, a veszteséget. Ugyanakkor ma már tudjuk, hogy ez a hiány ott van minden *egészségesnek* tűnő élet mögött, vagy egyenesen benne van, és csak idő kérdése, hogy mikor válik nyilvánvalóvá, *mikor lesz az elrejtettből látható*.

Jób attitűdje talán jobban érthető a camus-i metafizikai lázadás felől. Jób (utolsó) reménye Isten, akinek meg kell szólalnia ügyében, vagy egyszerűen csak nem tud beletörődni, és ebben mutatkozik meg lázadása, ami továbbra is nyitott kérdés a filozófia és a teológia számára. Viszont az egyértelmű, hogy lázadás. Méghozzá *metafizikai*.

A metafizikai lázadás hasonlít a kierkegaard-i *tudatlanság mozdulatához*. Mindkettőben felelhető a szenvedélyesség, amely végül elvezet a kimozduláshoz. Jób kérdéseinek kiáltásszerű természetét (vagy akár lázadásra utaló természetét) abban találjuk meg, hogy „Mi a transzcendencia?”, „Mi vagyok én?”, „Mi a tulajdonképpeni lét?”, „Honnan a szenvedés?”, stb., a tulajdonképpeni kérdőjeles forma ellenére nem kérdések. Témák csupán, amelyeket a sajátos *jelenlét*, vagyis a szenvedés kelt életre, a rájuk adandó válasz pedig nem egy ismeret, hanem egy meggyőződés. Nem is akárhogyan meggyőződés, hanem úgy, hogy csak ez marad utána. Pontosán meggyőződés volta miatt egészen személyes, mintegy *hozzám tapadó* akárcsak a szenvedés maga.

Ebben a reflexivitásban mint viszonyban levésben, mint találkozásban, mint eseményben érdekes módon nem a *megvilágosodás* születik, hanem találkozás, mint autentikus viszony. Mint ilyen a szenvedésben sem megvilágosodás történik, habár többen is így gondolják, hanem a találkozás lehetősége születik meg. Csak ebben a találkozásban jöhet létre az a tapasztalat, majd meggyőződés, ami kibillent az addigi helyzetből, a semmiből (ami végül is nem más, mint a szenvedés, ami úgy semmi, mint ahogyan Heidegger gondolja), és csak ez által érthető valamiféleképpen a *rejtjel*.

A szenvedés egy folyamat. Időben és térben is érzékelhető, egy szubjektív történés, amelynek objektív vizsgálata csak részeredményeket szül, nem elégséges. Jób könyvében 41 részen keresztül a szenvedésről és a megszólaló Isten többé-kevésbé érthető beszédéről olvasunk. Ennek mennyiségileg is jelentése van, és véleményünk szerint a türelemre vonatkozik, ezzel pedig az időiséget hangsúlyozza. A szenvedés egy időben hosszan tartó folyamat, amely minden emberi energiát lefoglal, ezzel pedig egzisztenciális jellege hangsúlyozódik.

Minden emberi szenvedés személyes, az adott ember számára a legnagyobb. Ezért is nehéz általános érvényű, minden egyes esetben használható megoldási mechanizmusokat alkalmazni. Ugyanakkor ezekről sem szabad lemondani, csupán rugalmasan kell kezelni.

További következtetésünk az, hogy a szenvedésben szükséges egy külső segítség. Ez a teológia és a filozófia számára a *másikat* jelenti, a pszichológia számára pedig a szakember lép ennek szerepébe. Ezzel is kihangsúlyozódik a szenvedésnek mint nyelvi eseménynek a volta, amely megélése, megértése és valamilyenféle megoldása egy nyelvi aktus (is). Ezzel máris többet tudtunk meg magáról a szenvedésről, ami nem mellékes, hiszen a további szenvedésről szóló párbeszédben erre a megállapításra tekintettel kell lenni. A pasztorálpszichológia sajátos tudományos identitása, önmeghatározása az, ami leginkább érti mindezen hatásokat, ugyanakkor nem zárkózik el ezek elől.

Másrészt következtetéseink közé tartozik az is, hogy a nyelv előbb vagy utóbb a *hatalom* nyelvéné válik. Az a technicizált nyelv, amely csak ezen a nyelven akar megszólalni és a valóságot megragadnia egy olyan valóságértelmezési paradigmát hoz létre, amely keretein belül a valóságról szóló diskurzus háttérbe szorul, és csupán a hatalom gyakorlásának eszközévé válik. Hogy mindez a tudomány természetéből adódik, vagy a tudományt művelő ember sajátja, még válaszra vár. Talán e kettő oly szorosan összetartozik, hogy mindkettőnek része.

Mindezen jelenség a szókratészi *tudatlanság* alázatára int mindenkit, hiszen maga Jób is ilyen szókratészi helyzetbe jut (vagy Szókratész Jób helyzetébe) a barátokkal folytatott vitában, de ugyanilyen helyzetet él meg ma is sok szenvedő ember akkor, amikor nem megértésre talál, hanem egy olyan paradigmában, ahol a segítségére siető valójában hatalmat gyakorol vele szemben.

Jób könyve jóval túlmutat a szenvedésről szóló egyszerű(bb) diskurzuson, és mintegy belekiabálja a mában élők világába mindazt, ami rámutat az igazságtalanságra. Kérdés, hogy erre a hangra ki receptív, melyik tudomány hajlandó komolyabban állást foglalni a mellett az interdiszciplináris vagy holisztikus szemlélet mellett, amely a szenvedésben lévő ember számára átfogóbb segítséget nyújthat.

A filozófia nyelvén megszólaló megállapításaink rámutatnak arra a sokréttű problematikára, amely a szenvedés esetében fennáll, és amely Jób könyvének olvasata kapcsán válik egyértelművé. A metafizikai lázadás metaforája, ennek ismerete máris szélesebb olvasatot nyújt Jób könyve, de a szenvedés *olvasatának* kapcsán is. Ugyanakkor mindaz, amit a megelégedés-beteljesedés fogalmak mentén próbálunk értelmezni, azt a továbbiakban tárgyaljuk. Tudatában vagyunk viszont annak, hogy egy folyamatot nem lehet teljes egészében leképezni néhány fogalom mentén úgy, hogy ezzel a folyamatot magát ragadjuk meg annak történéseiben, mintegy egzisztenciájában. Csupán néhány *állomására* tudunk rámutatni ott, ahol a szöveg is megpihen, vagy éppenséggel erőteljesen tör elő.

Isten beszédeinek álarc jellege, ennek a beszédnek a természete megragadható annak a filozófiai próbálkozásnak mentén, amely a titokkal és ennek kérdésével foglalkozik. Ezzel nemcsak az válik nyilvánvalóvá, hogy maga a szenvedés filozófiai kérdés is egyben, hanem az, hogy támaszkodhatunk a filozófiai megközelítésre, operálhatunk azzal anélkül, hogy feladjuk saját teológiai, pasztorálpszichológiai álláspontunkat.

Másrészt a filozófia felé is jelezzük, hogy adott esetben érdemes az együttgondolkodás akkor, amikor maga a lét az, amely ezt megkívánja. Ezek az együttgondolkodások egyben a reflexió pillanatai is, nemcsak másokra történő reflexióé, hanem az önreflexió ideje is egyben. Meggyőződésünk, hogy egyre inkább el kellene mozdulni e felé a *közösen* szemlélődő magatartás felé, amely az emberi egzisztencia adott helyzeteiben igencsak erőteljesen jelentkezik, mintegy lehetővé teszi és megkívánja. Persze ez nem egy új paradigma a tudományos szemléletet illetően, hiszen mindez többször is jelentkezett a történelem során. Viszont ennek széleskörű felvállalása, valamint alkalmazása még mindig várat magára.

Következtetések(?)

A teremtés talán a legideálisabb metanarratíva, amellyel az újrakezdés lehetőségét érzékeltetni lehet. A keresztyén hagyomány előszeretettel használja is ezt, hiszen az egész szentírásai hagyományban találkozunk vele (például *Új ég és új föld*). Jób könyvének szintjén még azt is hozzátehetjük, hogy itt egy új teológia kezdete is megfogalmazódik. Már nem a barátok teológiája a *teológia*, hanem az, ami ebből az eseményből merít, sőt megpróbál továbbra is eseménynek megmaradni, mintegy folyamatos cselekvésként, *követésként*, *imitációként*. Jób megbékélés, megelégedés momentuma folyamatként van jelen a szöveg szintjén. Ami miatt mégiscsak kimondhatjuk ennek valóságát, az nem más, mint a továbblépés lehetőségének a konkrét megnyilvánulása abban, ahogyan folytatódik Jób élete. Ugyanakkor a megbékélés nem azt jelenti, hogy szenvedése teljesen megszűnt, hanem azt, hogy a jövőre nézve Isten mellett, aki pedig mellette kiállt, van továbblépés, feloldás. Ez a változás/váltás/megváltás egyértelműen egzisztenciális szinten következik be, ezért nem egyszerű megragadni. Talán csak nyomait láthatjuk ennek, mint ahogyan Isten jelenlétét Mózes, aki az Urat mint az aki előtte *elment* látja (mintegy hátulról).

A megelégedés és megbékélés fogalmakat nem szinonimaként, de mintegy ugyanannak a folyamatnak a megragadását szolgálva, kiegészítő, komplementer fogalmakként használjuk. A megelégedés jelzi, hogy valaminek/valakinek a hiánya megszűnt. Jób esetében pedig egyértelműen erről van szó, hiszen Istent maga mellett tudhatja. Ugyanakkor a megbékélés a továbblépés lehetőségét mutatja fel. Ezért nem beletörődés, nem lemondás, hanem pontosan ennek elmentét hivatott kifejezni. Hogy ez a továbblépés, a remélt jövő mennyire valóságos az a szövegben válik nyilvánvalóvá. *Öregen halt meg Jób, az étellel betelve.* (Jób 42,17) Ezzel a megelégedést eszünkbe juttató sorral végződik Jób könyve. A bibliai irodalom nemcsak Jóbról beszél úgy, mint aki betelt az étellel, hanem Ábrahámról is ugyanezt olvassuk: *Akkor elhunyt Ábrahám, meghalt késő vénységében, öregen, betelve az étellel, és elődei mellé került.* (1Móz 25,8)

Ábrahám példája mellett Jób esete mindenképp segít a jobb megértésben, vagyis abban, hogy világképünk, istenképünk nagyon is összefügg azzal, hogy miként viszonyulunk szenvedéseinkhez, az élethez, *betelt* vagy *eltelt* életünkhöz. Jób beteljesedett életét nemcsak a szöveg intuitív megközelítése teszi lehetővé,

hanem az is, amit maga az *epilógus* szerzője mondani, mintegy bizonyítani kíván. A *prológus* és az *epilógus* mint azok a prózai részek, amelyek a lírai narratívát fogják közre, egymással szembe, mintegy tükörként léteznek a szövegben, de úgy, hogy nem egymás hasonmásai, tükörképei, hanem, mint amelyek egy folyamatot fognak közre. Ugyanakkor ebben a folyamatban ott van az a minőségi váltás, amely Jób egzisztenciáját illetően végbemegy.

Ha a kerettörténetet vesszük alapul, és azt vizsgáljuk, akkor azt látjuk, hogy Jóbnak szenvedése előtt hétezer juha, háromezer tevéje, ötszáz ökre és ötszáz szamara volt. A történet végén viszont ezek dupláját kapja (vissza). Ezzel nemcsak minőségi változás következik be, hanem mennyiségi is. Jób könyve kifejezésre juttatja azt a tényt, hogy az Istennel való autentikus találkozás minőségi és ez által mennyiségi, változást is hoz az emberi életbe.

Legtöbb kommentár így fordítja Jób lányainak neveit: Galamb, Fahéjvirág és Szelence (vagy valamilyen fekete por, amit szépítkezési szerként használtak, leginkább a szem körvonalainak szépítésére). Különböző spekulatív magyarázatok léteznek, de a legvalószínűbb, és ami a szöveg tartalmához legközelebb áll, itt is a kultusszal mint Istennek bemutatott áldozattal áll kapcsolatban. Mindezek mint a kultusz gyakorlásához szükséges *kellékek* jelennek meg Izráel történetének során, ugyanakkor a rehabilitáció aktusát jelzik abban az értelemben, hogy az eddig kirekedt Jób újra a társadalom és azon belül minden kapcsolati aspektusnak a része, mint ilyen az istentisztelet gyakorlására is újbóli lehetősége van.

Mi több, ha eddigi vagyona nem (feltétlenül) annak köszönhető, hogy Jób *feddhetetlen és becsületes*, vagyis a régi teológia szerint mintegy kijár neki, akkor most azzal, hogy lányainak is örökséget oszt, sajátos jelzés. Jób Istennel együtt, a vele való legautentikusabb kapcsolatban és annak következményeként mint isteni áldás kapta újbóli vagyonát, ezért számára természetes, hogy ezt ő vele megosztja.

Ezen szövegrésznek létezik olyan értelmezése is, amely Jóbot az első feministának nevezi. Véleményünk szerint, a szöveg teljes egészét és annak üzenetét tekintve Rohr értelmezése elméletileg lehetséges, de kevésbé valószínű, és kissé erőltetett kategóriába tartozik.

Jób étellel betelve, öregén hal meg. A könyv utolsó mondata nemcsak megnyugvást sugall, hanem azt a fajta reményt is, amely az embernek alapvető szüksége. Véleményünk szerint Jób könyve az ószövetségi irodalom (egyik) legkiválóbb könyve.

Következtetések a pasztorálpszichológia önmeghatározását illetően

A szenvedő ember története egyidős az emberiség történelmével, és értelemszerűen a szenvedéssel való megküzdés is. Minden történelmi kor gondolkodásában a szenvedés leküzdése mint gyógyítási és gyógyulási folyamat, de mint felismert személyiségformáló erő, központi helyett foglalt el. A vallástörténeti őskor embere a testi és lelki szenvedésének okait emberfeletti hatalmakban és azok haragjában kereste. A segítségnyújtás évezredek át az úgyneve-

zett szent személyeknek, a vallások hivatalos képviselőinek feladatkörébe tartozott (talán ezért is tartják fontosnak Jób barátai, hogy ők segítsenek neki).

Ezeknek a szent személyeknek az is a feladatához tartozott, hogy azonosítsa azt a transzcendentális hatalmat, amelynek haragja következtében bekövetkezett a szenvedés, és megfelelő engesztelő eljárással, rituális cselekedettel megbékítse. Hogy mindez a legjobban megvalósuljon, egyértelmű, hogy a transzcendens (Isten, istenek) és az immanens (emberek) világot a lehető legjobban kellett ismerni. Így személyükben a divinum és a humanum találkozási pontjává váltak. Ez a szemléletmód tovább folytatódott a középkorban is, és koronként, valamint betegségfajtánként egyes betegségeket „szent”, másokat pedig „boszorkányi” eredetűnek vélték. Példa erre az epilepszia, melyet „morbus sacer”-nek, szent betegségnek hívtak.

A történelem folyamán a papság formai és gyakorlati egysége a tudományok szétválása idején megbomlott. A teológus lett felelős a lélek dolgaiért, a test dolgaiért pedig az orvos. Az oszthatatlan egységben teremtett embert a tudományok „szétszakították”, hiszen mindegyik tudomány vizsgálatának tárgyává tette meg az embert. Viszont idővel a tudósoknak fel kellett ismerniük, hogy e módszer alkalmazása egyáltalán nem teszi lehetővé az ember teljes valóságának megismerését. Ennek következtében a pszichoszomatikus szemlélet az orvostudományon belül egyre nagyobb teret kezdett hódítani. Rádöbrentek, hogy a beteget és a betegséget az ember elválaszthatatlan testi-lelki-szellemi és szociális valóság összefüggésében kell megérteni.

Ugyanakkor a pasztorálszichológia egyik alapvető feladata, mintegy magatartás és beállítódás az, hogy a valóságot, benne az embert és a benne és vele történő eseményeket a lehető legkomolyabban vegye, mintegy előítéletmentesen közelítsen hozzá. Az *egybenlátás* nemcsak az emberi egzisztencia és a vele járó létezők vizsgálatakor fontos, mint értelmezési elv, hanem véleményünk szerint egy tudományos *habitus*, ami így viszont túlmutat egy szintetizálni akaró tudományos jellegű törekvésen. Azt is mondhatnánk, hogy az ember mindig több, mint *részeinek az egésze*. De ennek kimondásával csak utalunk arra, hogy az ember a transzcendens határára élő, a transzcendenciába folyamatosan belépni akaró lény, vagyis határlény, és pontosan ezért szükség van egy adekvát megközelítésre, ha ezt az embert akarjuk vizsgálni.

A teológia számára mindez *egyértelmű* (?), hiszen amennyiben teremtménynek nevezi az embert, ezzel azt is kimondja, hogy létezik egy Teremtő elv is, hiszen ezek a fogalmak viszonyt jelző fogalmak, mintegy egymást feltételezik. Ugyanakkor a teológia mint az emberrel (is) foglalkozó tudomány lehetőségei bizonyos értelemben korlátozottak, hiszen *Szöveghez* kötött.

Kérdés, hogy akkor fel kell-e adni annak *akaratát*, hogy egy teljesebb megérteni horizonttal operáló tudomány (ha egyáltalán tudománynak kell lennie) közelídjék mindahhoz a misztériumhoz, amit az ember és annak létezése magában foglal? Vagy erről a(z) (örök) próbálkozásról nem szabad lemondani úgy,

ahogyan a teológia sem mondhat le (minden látszólagos kudarc ellenére) teodiceai kísérleteiről?

Véleményünk szerint pontosan a pasztorálpszichológia az, amelyik, szem előtt tartva az ember folyamatos fejlődését, mintegy *másságát*, tudatában léve annak, hogy *neki* is, mint tudománynak folyamatosan változnia és fejlődnie kell, egy értelmes próbálkozás lehet. Mindezt úgy mondjuk ki, hogy egyértelmű, az *egészség* mint látás és akár láttatás, annak teljességében, illúzió.

Teljes mértékben tévedés lenne ennek elérését mint kitűzött célt, magunk előtt mintegy szellemként vagy utópiaként űzni, követni. De nem ez a cél. Nem egy tökéletes, bizonyos értelemben steril és önmagába forduló (önmagát akaró), minden redukcionista szemléletet elvető, magát ennél sokkal többnek deklaráló tudomány létrehozása az, ami hajtóerőként, tudományos credóként előtűnik lebeg. Hanem sokadjára, de mégis autentikusa(bba)n az embert megérteni akaró, mindenekelőtt tudományos szemléletről, majd módszerről, végül pedig tudományossági létjogosultságot kereső próbálkozásról kell és lehet beszélni. Mert van olyan, hogy mindenki hallgat (Auschwitz), és van olyan, hogy még Isten sem szólal meg (Jób). De ki az, aki úgy tud rámutatni a hallgatás(ok) értelmére (?), hogy közben végig látja, tudja és érzi a szenvedő ember létbizonytalanságát, önbizonytalanságát, istenbizonytalanságát? Ki az, aki az *istenfogyatkozás* jelenlétével és nem feltétlenül szavaival úgy *beszél, kommunikál, jelez*, hogy egyben reményt is kelt? Hogy értesse, a *fogyatkozás* időleges?

A teológia mindenképp magának tudhatja ezt a szerepet. De a valóság nem hazudtolható le. Esetleg figyelmen kívül hagyható, de előbb vagy utóbb a forogszél hangja megszólal.

Mindez viszont egyáltalán nem a teológia félreállítását célozza meg, habár az elmúlt századokban több próbálkozás is létezett. Hanem *magunk revíziója* értelmében azt a fajta elengedhetetlen kritikai munkát, aminek folyamatosan alá kell vetnie magát nemcsak a teológiának, hanem minden más tudománynak is. Tény, az *Örökről, a Nem változóról, arról aki maga az Igazság* beszélni *lehetetlen* vállalkozás. És *mégis*, hangzik egybe Pál *bolondsága* és Galilei *Eppur si muove*-ja. De elég Jób kitartására gondolni. Mint ilyen a pasztorálpszichológiai törekvés nem akar sem teológiát, sem pszichológiát, sem semmi mást helyettesíteni, annak helyét átvenni. De mindazt, ami a *határról* belátható, azt be kell látnia, át kell látnia. A pasztorálpszichológia helyzete továbbra kényelmesnek nevezhető. Mindez azért lehetséges, mert nem köti feltétlenül sem tudományos kánon, sem dogmatizmus. De ez a sajátos helyzet kötelességgel is jár, hiszen a tudományos kánont és a dogmatikai rendszert komolyan kell vennie. Ebben a felelősségben pedig létezik egyfajta ráutaltság is. Hiszen nem akarja sem a teológia, sem a pszichológia kritikáját elvégezni, ugyanakkor ez nem jelenti, hogy nem lehet kritikus.

A pasztorálpszichológia helyzete tisztázódik (részben), ha figyelembe veszi a hagyományt, leginkább a szentírási hagyományt mint kánonba zárt szöveget, és a szöveg értelmezésével foglalkozó hagyományra gondolunk. Sőt ő ezt a hagyom-

mányt, habár a *batárról*, mégis belülről látja. A hagyományt belülről kell megismerni, de ugyanakkor önmagukban kell megismerni, mondja Hamvas Béla.

Ricoeur pedig arról beszél, hogy a hagyományhoz kétféleképpen lehet közeledni. Egyrészt engedve a hagyomány kényszerítő erejének, de ez nem más, mint az örökös múlt jelenben való megélése annak veszélyével együtt, hogy minden jelenből származó artikulálódást, változást a hagyomány számára külső veszélyként értékelünk. Ez pedig egy merev tradicionalizmusban végződhet, ami részben a tradíció (el)árulását is jelenti.

Másrészt a hagyomány nem más, mint forrás, amelyből újból és újból lehet meríteni, mintegy vissza lehet térni (lásd reformáció) azért, hogy a jelent jobban lehessen értelmezni, hiszen a múltat és a jelent az időiség összeköti. Ez az összekötöttség, egybefüggőség pedig nem más, mint az időben történő események láncolata, egymásba kapcsolódása, egy szóval *történelem*.

A határ az a *hely*, ahol kellő távolságból megadatik a kellő reflexió lehetősége is. Innen pedig az *egybenlátás* lehetősége. A mezsgyén lenni nem csak az én-te találkozás szemlélődése adatik meg, hanem annak lehetősége is, hogy figyelmes harmadikként jelen lenni, de akár benne is lenni. Így a pasztorálpszichológia Freud számára nem pusztán a pszichoanalízis módszere, hanem e módszer mellett számára egyértelmű a mutatkozó hasonlóság is. Hasonlóság módszerek között, meglátások között. Mert valakinek a múltjában keresni a jelen helyzet megértésének kulcsát, mintegy a múltat rendbe tenni, nem sokkal másabb tevékenység, mint a *szöveg* „sitz im leben”-jét kutatva feltárni annak a mára vonatkozó relevanciáját.

Erikson személyiségfejlődésről szóló tanait, az azokban feltárt feszültséget mint dinamikát látni (ha az egyik *oldalt* nézzük), valamint Izrael történelmében fellelhető kettőségeknek, paradoxonoknak tudatában lenni (ha a másik *oldalt* nézzük), nem egy tudathasadásos állapot, hanem az emberi egzisztencia értelmezésének kulcsa. Továbbá Camus metafizikai lázadásának indíttatását megérteni, ugyanakkor Jób önmaga melletti, de egyben Isten melletti kitarásáról tudomást venni, és a kettőt egymás mellett látni az egyik legizgalmasabb megértési folyamatok egyike. Még egyszer hangsúlyozzuk, ez nem egy mindenre és mindenkire érvényes módszer, sőt mindenekelőtt habitus, látás.

Mindezekről nem kell hogy tudomást vegyen sem a teológia, sem a filozófia, sem a pszichológia, mindegyik járhatja a maga útját. De pontosan ez az *egymásról nem tudomásvétel* teremtette meg, és egyben továbbra is nyitva tartja a lehetőséget, a rést a pasztorálpszichológia számára. Így válik ez hármas, pszichológia–filozófia–teológia, a pasztorálpszichológia számára egy olyan hermeneutikai körre, amellyel Jób könyvéhez (de más szentírási szöveghez is) közelíthet.

További kihívást jelent ugyanakkor a pasztorálpszichológia számára, hogy ne felejtkezzen meg még egy pillanat erejéig sem arról, hogy határtudomány. Nem akar sem sajátos pszichológia lenni, sem sajátos teológia. Ugyanakkor, mivel a gyakorlatra néz, most már a saját habitusához ragaszkodva, az embernek igazi *kísérője* lehet. Mert tud *erről* is, meg *arról* is. *Erről* mint a pszichológia

eszköztáráról, de annak korlátairól is, *arról* mint a szövegben *megnyilatkozóról*, mint viszonyról és kapcsolatról, az egzisztenciális hiányról.

Végül pedig, ha egyáltalán ezt el lehet mondani, a pasztorálpszichológia feladata nem a különböző tudományok fogalmainak valamilyen egymásnak való megfeleltetése. De a nyilvánvaló korrespondenciákat sem akarja letagadni. Az egybenlátás mellé így kerül az *együttlátás* is, mint aki tud az érmének mindkét oldaláról. Látja az egybeeséseket, de tud a saját *mezőről* is.

Éppen ezért nem akarja kényszeresen egybemosni a *hiány* és a *veszteség* fogalmakat, sem a Jób helytállását a megküzdési stratégiával, sem a gyógyulást a továbblépés lehetőségével, valamint a megelégedéssel. Ugyanakkor a nyilvánvaló egzisztenciális helyzetben megmutatkozó egymásra utalásról vagy akár ugyanarra való utalásról nem tud nem tudomást venni. Emellett pedig kirajzolódik (és itt újból Jób könyvére utalunk) azoknak az összefüggéseknek a hálója, amely ugyanarról beszél, de más perspektívából. Ez már eleve magában hordozza annak a valóságnak a megértési lehetőségét, amelyet ama *szélesebbik* horizont nyújt, nevezetesen a mezsgyéről belátható (közös) horizont. Hogy Jób metafizikai lázadása vagy prófétai hite, valamint a megküzdési mechanizmus között mi is a hasonlóság, nagyon távolinak, de akár érthetetlennek is tűnhet az előbb említett tudományok számára. A pasztorálpszichológiát művelő számára viszont mindez a lehető legtermészetesebb.

A pasztorálpszichológia ezt a hármas hermeneutikai kört nem önkényesen használja, hanem tud arról, amit Gadamer mond, nevezetesen azt, hogy ez az álláspont az értelmező magatartást állítja a létezés és a megismerés központjába, mert számunkra, emberek számára, nem létezik semmi, ami kívül van a hermeneutikai szituáción: minden, ami egyáltalán van, csak értelmezve létezik, és értelmezve lesz azzá, ami. Vagyis nem mindenáron és nem erőszakosan használja. Így számára a határon, a mezsgyén kirajzolódik Jób szenvedéstörténetén keresztül

a megelégedésnek és megbékélésnek valósága.

Ezen következtetés összefügg azon ténnyel, hogy a keresztyén hit központjában egy szenvedéstörténet áll. Annak a *Valakinek* a szenvedéstörténete, akinek cselekedete ember által fel nem fogható, esetleg így fogalmazható: *Úgy szerette Isten a világot...* (Jn 3,16) Mégsem mondhatunk le annak feladatáról, ami nem biztos, hogy valaha is elvezet a teljes megértéshez, hogy kutassuk az ő szenvedésének értelmét, hiszen ezzel talán a saját szenvedéseink megértéshez is közelebb kerülhetünk.

Ez az állítás vagy munkahipotézis, tételesen vagy sem, megtalálható azon teológusok, szerzők írásaiban akár úgy is, mint egy episztemológiai módszer, akik a szenvedés kérdését ezen a teológiai mezőn belül próbálták értelmezni, megérteni, megfejteni, mindezt valamiféle kényszerszertől hajtva. Ugyanakkor a szenvedés megértése, amit akár egy egészséges, építő párbeszéd elkezdéseként és folytatásaként is el lehet képzelni, a mai jóléti társadalomban nemcsak szükséges, hanem egyenesen sürgős. Habár úgy tűnne, hogy az egyháznak, mint akinek kikerülhetetlenül

foglalkoznia kell mindenekelőtt a Krisztus szenvedéstörténetével, és aki már rég elkezdte, és azóta is szakadatlanul folytatja a párbeszédet vagy csak a beszédet, már ami a szenvedésről szóló diskurzust illeti, mégsem sikerült ezt olyan áttörő módon tennie, hogy ennek a szemléletnek széles körű elfogadása legyen, „megnyerni őket” az ügynek.

Kérdés, hogy vajon az egyháznak a szenvedéssel kapcsolatos diskurzusa azért nem volt áttörő erejű, mert ebben a diskurzusban komoly helyet kell adni az eszkatológiának, ami egy „valamikori” beteljesedésről beszél? Vagy egy rosszul elmondott és rosszul értett eszkatológia eredményezte mindezt? Vagy a történet adta lehetőségekkel az egyház rosszul sáfárkodott? Talán mindegyik, és talán több minden is.

Bármilyen legyen az, amire okként rá tudnánk mutatni, az eredmény mégis csak az, amivel szembe kell nézni. A 21. század emberének a szenvedésértésért egyértelműen sajátos világlátása is befolyásolja. Minden jóléti társadalomról szóló retorikán túl azt is meg kell látnunk, hogy ennek a világlátásnak komoly bioetikai, jogi, alkotmányos jellegű következményei vannak. Sőt bizonyos egzisztenciális helyzetek sajátos kezelését, azok megértését általános érvényű szintre emeli. Miért lehet mindenféle teológiai, antropológiai megalapozás nélkül az életminőség javításáról beszélni, sőt akár (pszeudo)tudományos szintre emelni ezt a fajta megközelítési módot? Persze ezzel nem teljes a kör, hiszen beszélhetnénk a gyászgondozásról is, az új keletű temetési szertartások mögötti koncepcióról stb. Talán ma már nem elég csupán egyetérteni Johann Baptist Metz állításával, miszerint „[...] a teológia kialakulását tekintve egyfajta korrekívum, mégpedig a mindenkori konkrét szituációtól eltekintő teológia, illetve minden idealista módon önmagába záruló, vagy újra és újra bezáruló teológiai rendszer korrekívuma”. Hanem ennek a fajta „korrekívumnak” újabb és újabb teret kell engedni, amennyiben igaz, hogy az élet színpadán újra és újra fellépő ember és emberiség beleütközik abba az egzisztenciát megrázó valóságba, amit szenvedésnek nevezünk.

De hogyan kellene ennek a „korrekívumnak” megtörténnie? És van-e egyáltalán értelme, amennyiben kiderül, hogy ez is csak önmagába záruló kísérlet volt? Igen, ennek lehetőségével folyamatosan számolni kell, de ennek ellenére folytatni kell ezt a próbálkozást. Ha nem így lenne, akkor valószínű, hogy Jób könyve sem született volna meg, vagy ha igen, akkor esetleg kánonon kívül maradt volna.

Ennek a próbálkozásnak egyik kivitelezője a pasztorálpszichológia is. És amivel próbálkozhat, többek között, az nem más, mint az újból felfedezett, a nagy narratívákat központba állító szemlélet. A keresztyénség történetében folyamatosan találunk példát erre a narratív gondolkodási struktúrára, sőt keresztyén vallásunk nyelve eredendően narratív szerkezetű. Az értékrendszereket, világszemléletet, illetve a hitrendszereket is narratív struktúra szerint hagyományozzuk, hiszen az újbóli elmondás mint a remélt cselekvés kezdete az egyetlen lehetőség.