

A SZENVEDŐ EMBER ISTEN SZÍNE ELŐTT

VARIA THEOLOGICA 6

A SZENVEDŐ EMBER ISTEN SZÍNE ELŐTT



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2014

A KÖTETET SZERKESZTETTÉK:

PUSKÁS ATTILA
PERENDY LÁSZLÓ

A SZÖVEGET GONDOZTA:

PERENDY LÁSZLÓ

ISSN 2061-6244

ISBN 978 963 277 522 7

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

1053 BUDAPEST, VERES PÁLNÉ UTCA 24.

WWW.SZIT.KATOLIKUS.HU

FELELŐS KIADÓ: DR. RÓZSA HUBA ALELNÖK

FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

KÉSZÜLT A SZÁZHALOMBATTAI EFO NYOMDÁBAN

FELELŐS VEZETŐ: FONYÓDI OTTÓ

Tartalom

Előszó	7
KOCSI GYÖRGY: Mitől szenved a szenvedő igaz?	13
ZAMFIR KORINNA: A kér(dez)ő szenvedő Isten színe előtt. A panasz logikája és funkciója	33
OLÁH ZOLTÁN: „Sokakat igazzá tesz igaz szolgám, és bűneiket ő hordozza” (Iz 53,11)	54
MARTOS LEVENTE BALÁZS: Narratív kritikai megfontolások a márkai szenvedéstörténettel kapcsolatban	78
KOCSIS IMRE: Apostoli szenvedés Szent Pál leveleiben	95
TAKÁCS GYULA: Az üldözött Egyház szenvedése a Jelenések könyvében	116
FODOR GYÖRGY: A szenvedés értelmezése a középkori zsidó és muszlim gondolkodásban	139
VINCZE KRISZTIÁN: A szenvedés realitása és méltósága Simone Weil filozófiájában	147

PERENDY LÁSZLÓ SCHP:

Isten szenvedésmentessége és *compassio*-ja a patrisztikus
hagyományban 163

DEÁK HEDVIG OP:

Krisztus szenvedése üdvösségünk oka.
Szent Tamás Krisztus szenvedésének szótériológiai jelentőségéről 178

KRÁNITZ MIHÁLY:

Új magvetés? A vértanúság napjainkban.
Osztozás Jézus szenvedésében az Egyház javára 209

JITIANU LIVIU:

A teodicea és antropodicea határvonalán.
A rossz kérdése a világért való felelősség tükrében 224

PAPP MIKLÓS:

Morális cselekvés a szenvedés előtt, a szenvedésben
és a szenvedés után 239

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.:

A szenvedés enyhítése Krisztus jóságos irgalmába ajánlás által
– a betegek kenetének célja és hatása 263

TÖRÖK JÓZSEF:

A betegek kenetének korai forrása 273

PATSCH FERENC SJ:

Szenvedés és misztika. Pasztorálteológiai megfontolások
Karl Rahner szenvedés-értelmezése alapján 276

KUMINETZ GÉZA:

Szenvedés és askézis a keresztény ember életében.
Pasztorálpszichológiai és lelkiiségteológiai megfontolások 304

Előszó

Karl Popper szerint nemcsak a tudomány, de maga az emberi élet sem más, mint problémák sorozata és a problémák megoldásának a határtalan sora. Alighogy megoldottunk egy problémát, rögtön újabb megoldandó problémákkal kell megküzdenünk. A szó etimológiája szerint a „probléma” szó eredetileg valami kiálló fokot, szirtet jelent. Olyan akadályt, ami gátolja tovább haladásunkat, ami akadályként elállja előlünk az utat. Ha tovább akarunk haladni, akkor le kell gyűrnünk, le kell küzdenünk, vagy ki kell kerülnünk és más utat kell találnunk.

Nos, a szenvedés kérdése aligha foglalható bele a probléma általános kategóriájába. Bármennyire is törekszünk kikerülni a szenvedést, előbb vagy utóbb szembesülnünk kell vele. Bármennyire is próbáljuk szenvedésektől mentessé tenni az életünket, a testi vagy lelki szenvedések ránk találnak. S ha mindenáron meg akarjuk tőlük kímélni magunkat, sokszor nagy árat fizetünk ezért: érzéketlenné, közönyössé és önközpontúvá válunk, mellyel másoknak okozunk szenvedést. A szenvedés kérdése elől nem lehet egy életen át elmenekülni senkinek. Senki nem veheti tudatlanra, mint egy akármilyen problémát. A szenvedés kérdése *egyetemes* hatósugarú. Éppen egyetemes természetéből fakadóan azt a lehetőséget hordozza, hogy a szenvedő emberek közelebb kerüljenek egymáshoz, nagyobb felelősséget vállaljanak egymásért. Aki már szenvedett, fokozottan testvérének érezheti a szenvedőt.

A szenvedés kérdésének másik jellemzője, hogy a legsúlyosabb kérdések egyike, amely létezésünk legmélyén, *egzisztenciális* súllyal érint bennünket. A legkevésbé sem pusztán elméleti vagy gyakorlati *probléma*, mely kellő okossággal, ügyes eszmeфuttatással vagy praktikus rátermettséggel megoldható lenne. Mielőtt elméleti problémává és annak kezelésévé tárgyasulna, már egzisztenciális erővel felmerülő kérdésként

jelentkezik, melyet nem lehet semmilyen általános teóriával egyszer s mindenkorra megválaszolni vagy receptszerű praxissal elintézni. A személyhez intézett kérdés, mely kitől-kitől személyes választ vár, melyet helyette senki nem tud megadni. A filozófiai elméletek, vallási tanítások, gyakorlati tanácsok és még az együtt érző emberi jelenlét is legfeljebb segítséget, iránymutató szempontokat, de nem kész megoldást tudnak kínálni a személyes felelethez, melyet ismét és ismét ki kell csiholnia magából annak, akire rászakad a szenvedés kérdésének súlya.

Éppen személyes jellegéből és egzisztenciális súlyából fakad harmadik jellemzője a szenvedés kérdésének: zavarba ejtően sokféle viszonyulási lehetőséget, válaszkísérletet enged meg. A szenvedés önmagában *sokértelmű* jelenség. A hozzá való szabad, értelemkereső/értelem-elfogadó viszonyulásunkon múlik, hogy milyen magatartást hív elő belőlünk. A szenvedésnek lehetnek jótéteményei is számunkra. Elősegítheti tisztulásunkat, érlelődésünket, az élet értelmére rátalálásunkat, a tevékeny szeretetben növekedésünket, lelki erőink mozgósítását. Ugyanakkor rombolhat és tönkretelhet, kétségbeesésbe taszíthat és lázadására indíthat, megbéníthat és kifoszthat, gyűlöletet szíthat és bosszúra indíthat.

Végül úgy tűnik, hogy a szenvedésnek sajátos kapcsolata van a szeretettel: szenvedés és szeretet különös kölcsönösségben egymáshoz tartozik. Évtizedekkel ezelőtt egy paptestvér szobájának a falán láttam ezt a feliratot: „szenvedés nélkül a szeretet lehetetlen, szeretet nélkül a szenvedés elviselhetetlen”. Sokak tapasztalata igazolja ennek az állításnak az igazságát. Lehetetlen úgy szeretni, hogy aki szeret, ne legyen kész a szenvedésre: szenvedésre *azért*, és alkalmasint *attól*, akit szeret; szenvedésre *amiatt*, hogy ő maga nem tud eléggé vagy jól szeretni; a szenvedésre, ami ahhoz szükséges, hogy folytonos átalakulásban jobban tudjon szeretni. A szenvedést nem vállaló szeretet nem hiteles szeretet. A kijelentés másik fele legalább ennyire igaz: szeretet híján a szenvedés hosszú távon értelmetlen és ezért elviselhetetlen. A szeretetben élve azonban az ember olyan önmeghaladásra lehet képes, mely elhordozhatóvá teszi a szenvedéseket is.

A szenvedés jelensége és kérdése egyetemes, egzisztenciális, önmagában sokértelmű és sajátos kapcsolata van a szeretettel. Már csak e né-

hány jellemzője is indokoltta teszi, hogy a teológia újból és újból reflexió tárgyává tegye.

E tanulmánykötet címe: *A szenvedő ember Isten színe előtt*. A könyv azokat az előadásokat tartalmazza, melyeket a PPKE Hittudományi Karának szervezésében 2014. január 29-e és 31-e között megrendezett teológiai tanári továbbképző konferencián tartottak a szerzők. A tanulmányok a szenvedéstől egzisztenciálisan érintett és döntés elé állított ember helyzetét és tapasztalatát vizsgálják teológiai szempontból. Annak az embernek a helyzetét és tapasztalatát, aki Isten színe előtt áll, aki azzal a hittel él, hogy egész élete „*coram Deo*” zajlik, hogy még szenvedései is Isten színe előtt átéltek szenvedések. Hogyan birkózik meg a szenvedés súlyos kérdésével a hívő ember? Milyen krízisbe juttathatja hitét a szenvedése, s hogyan állhat helyt e kiélezett szituációban? A szenvedés helyzetében milyen választ és segítséget kap Istentől? Mi Isten végső válasza a szenvedésre? Ezek az alapvető kérdések adják meg a könyv vezérfonalát.

A kötet első részében az írások a kinyilatkoztatás szentírási tanúságtételének, válaszanak egy-egy lényegi szempontját járják körbe. *Kocsi György* az ártatlanul szenvedő, igaz és Istenhez panaszkodó Jób alakját, *Zamfir Korinna* az Istenhez imában odaforduló, kérő-kérdező és szenvedő ember tapasztalatát mutatja be. *Oláh Zoltán* az izajási ebed-Jhvh engesztelő szenvedésének és a szenvedő Szolga krisztológiai értelmezésének a kérdését tárgyalja. *Martos Levente Balázs* Jézus szenvedéstörténetének narratív elemzését adja Szent Márk evangéliuma alapján. *Kocsis Imre* a Krisztus követségében járó Szent Pál apostoli szenvedéseit veszi szemügyre, melyeket az apostol Krisztusért és az Egyházért viselt el, kívülállóktól és hittestvéreiktől egyaránt. *Takács Gyula* a Jelenések könyvében ábrázolt üldözött és vértanú Egyház szenvedéseit mutatja be, melyek nemcsak az első század végi krisztuskövetők tapasztalatát tükrözik, de a későbbi Egyház életéhez is hozzátartoznak. A biblikus tanúságtételt egy rövid kitekintés zárja, melyben *Fodor György* annak jár utána, hogy a szenvedés kérdését hogyan igyekezett megválaszolni a középkori zsidó és muszlim teológia.

A szisztematikus szempontokat szem előtt tartó második részt filozófiai/teológiai reflexió nyitja meg, *Vincze Krisztián* írása Simone Weil szen-

vedésértelmezéséről. Ezt követően *Perendy László* mutatja be az isteni szenvedésmentesség és *compassio* kapcsolatának felfogását a patrisztikában. Ehhez kapcsolódik *Deák Hedvig* tanulmánya Krisztus szenvedésének üdvözítő értékéről Aquinói Szent Tamásnál. A következő két írás már jelen korunk szenvedés-tapasztalataihoz és az ezzel kapcsolatos kérdésfelvetésekhez visz el bennünket. *Kránitz Mihály* a napjainkban is sok helyütt zajló keresztényüldözéssel és a mai vértanúság jelenségével foglalkozik. *Jitianu Liviu* tanulmánya a „teodicea” és az „antropodicea” határmezsgyéjén mozog, amikor a rossz természetrajzát és provokációját elemzi Hanna Arendt nyomán, a világért felelősséget vállalás jegyében. *Papp Miklós* írása a szenvedés jelenségének életvezetési és morálteológiai vetületeit veszi számba, belehelyezve a kérdést az erkölcsan alapfogalmainak szinte teljes szövetébe. Végül a kötet záró részében *Szuromi Anzelm* és *Török József* a betegek szentségének a szenvedő ember számára enyhületet és megerősítést adó kegyelmi hatásával foglalkoznak teológiatörténeti látószögből. *Patsch Ferenc* tanulmánya szenvedés és misztika kapcsolatának rahneri megközelítését és ennek lelkipásztorkodástani vetületét tárgyalja, hangsúlyozva a szenvedés teológiai értelmezésének apofatikus jellegét. Legvégül lelkiségteológiai és antropológiai szempontokat fogalmaz meg a szenvedés kérdésének témájában *Kuminetz Géza* tanulmánya, mely a szenvedéshez viszonyuló lehetséges magatartásmódok típusait vázolja.

Az emberi szenvedés keresztény értelméről írt *Salvifici doloris* kezdetű apostoli leveléből Boldog II. János Pál pápa így fogalmaz: „A szenvedés olyan mély, mint maga az ember, éppen mert feltárja az emberi mélységeket, sőt, valamiképpen túl is mutat rajtuk. Úgy véljük, a szenvedés az ember transzcendenciájához tartozik. Az ember ‘rendeltetése’ az, hogy számos területen meghaladja önmagát. Erre szól rejtett értelmű hivatása, e területek egyike a szenvedés. (...) Mivel tehát az emberek földi életükben a szenvedés útját járják, az Egyháznak mindig (...) ezen az úton kell találkoznia velük. Az Egyház Krisztus megváltó Keresztjének misztériumából született. Az a feladata, hogy főként a szenvedés útján keresse a találkozást az emberrel.”¹

¹ II. JÁNOS PÁL PÁPA, *Salvifici doloris*, apostoli levél, SZIT, Budapest 1984, nr. 2–3.

A teológiának is mindig új feladata, hogy találkozzék a szenvedés útját járó emberrel. A szenvedés kérdésének egzisztenciális és személyes „műfaja”, valamint a teológiai válaszadás nehézségei és soha be nem fejezhetősége nem szabad, hogy az elméleti reflexióról való lemondáshoz vezessenek. Annál is inkább, mert az egzisztenciális kérdéssel történő személyes birkózás a szenvedés konkrét helyzetében sohasem nélkülözi az értelem erőfeszítését. Az elméleti-teológiai számvetés, ha tisztában van saját korlátaival, ha kellő tapintattal jár el és a kinyilatkoztatás üzenetének a saját személyes tapasztalatot is átelmélkedő meghallásában születik, akkor érdemi és hitelre méltó hozzájárulást tud nyújtani az egzisztenciális válaszadáshoz. Ez konferenciakötetünk célja is.

Puskás Attila

KOCSI GYÖRGY:

Mitől szenved a szenvedő igaz? Jób szenvedései *Jób* 29–31 alapján

Prof. Joachim Köhler, octogenario

Általános bevezetés

A szenvedés problémája ősi. Mióta ember él a Földön, e kérdés izgat minket. Miért kell egyáltalán szenvednünk? Nem csupán az *Ószövetség* kérdéséről van szó, ahogyan láthatjuk Jób² könyvének más kultúrkörökben meglevő párhuzamaiból. Maga Jób, a róla nevezett könyv főszereplője nem zsidó származású, hanem Kelet fiai közül való, amellyel jelezni kívánja a *Biblia*, hogy nemcsak a zsidó vallású emberek kérdése a szenvedés miéértje.

A kérdést fölvetik és taglalják a szellemtudományok is. A teológián belül ugyanígy foglalkoztatja a dogmatikát, gyötri a morálteológusokat, és a filozófusok sem kerülhetik meg, de a pszichológiát is komoly szellemi erőfeszítés elé állítja. Jól szemléltethetjük ezt három olyan neves gondolkodó (Voltaire, C. G. Jung, E. Bloch) példáján, akik behatóan foglalkoztak Jób alakjával, illetve könyvével.

„*Jób könyve* a Biblia legizgalmasabb és legmegragadóbb könyvei közé tartozik, ugyanakkor költői mestermű is, joggal említhetjük egy sorban

² Jób nevének jelentését fejtegeti G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, KAT 16. (Gütersloh 1986².) Berlin (DDR-Lizenzausgabe) 1988, 71–72: Egyesek Jobballyal azonosítják (*Gen* 10,29), ahogyan a LXX-ban a *Gen* 42,17 sköv. a nevet azonosítja is vele. Az *jób* igére vezetik vissza és a *gibbór*hoz hasonló párhuzamos képzéssel „támadó”-t jelent vagy *jil-lód*hoz hasonló képzéssel „megtámadott” jelentéssel bírhat. Valódi személy nevéként már a Kr. e. 20–14. században jól adatolt. Az egyiptomi rontás-szövegeken is találkozunk vele, de Máriban és Ugaritban is.

Dante „Isteni színjátéká”-val vagy Goethe „Faust”-jával.”³ Érdekes lehet a nagy regényíró, Victor Hugo véleménye is: „Ha holnap minden irodalmi művet elpusztítának, de nekem megengednék, hogy csak egy művet is megtartsak, akkor *Jób könyvét* menteném meg”.⁴ *Jób könyvét*, ha tárgyalják, újra meg újra megállapítják, hogy fő problémája a teodicea, illetve a szenvedés kérdése.

Vallástörténeti párhuzamok *Jób könyvéhez*

Általában jól ismertek az ókori keleti párhuzamok. Részletesen is foglalkozik velük G. Fohrer kommentárjában, de mára az ószövetségi bevezetőkben is felsorolják őket.⁵ Egy az ószövetségesek által kevésbé ismert párhuzamra is szeretnénk felhívni a figyelmet, bár már 50 éve írt erről M. Crook és S. Elliot.⁶ Az ugariti Dan’el történetéről van szó, mely párhuzamba állítható Jób sorsával, aki szintén fölpanaszolja fiait és lányait elvesztését, de az istenek közbelépésre új utódokat kap. Ezért léteznek olyan szerzők, akik feltételezik, hogy Jób történetét a kánaáni városállamok – például Ugarit – révén ismerték meg Izraelben.⁷ Loffreda összehasonlíja a 2*Aqht* VI, 42–45-t *Jób* 40,9–12-vel, és messzemenő egyezéseket állapít meg.⁸

³ G. FOHRER, i. m. 28.

⁴ W. BRUEGGEMANN - T. LINAFFELT, *An Introduction to the Old Testament, The Canon and Christian Imagination*, Second Edition, Westminster, John Knox Press, Louisville/Kentucky 2012, 327: „Tomorrow, if all literature was to be destroyed and it was left to me retain one work only, I should save Job.”

⁵ A párhuzamok legrészletesebb tárgyalását M. H. POPE, *Job Anchor Bible Commentary*, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 1973, LVI–LXXIII. oldalakon találjuk. Nyelvezete erősen arám színezetű. A héber és az arám kifejezések szinonimaként és parallelizmusként is egymás mellett szerepelnek; vö. POPE, i. m. XLIX.

⁶ M. CROOK és S. ELIOT, *Tracing Job's Story*, in *The Hibbert Journal* 60 (1962) 65–76; idézve C. WESTERMANN, *Der Aufbau des Buches Hiob* (Calwer Theologische Monographien, Bd. 6), (Hrsg. P. Stuhlmacher und Cl. Westermann), Stuttgart 1977, 16. nyomán.

⁷ J. GRAY, *The Book of Job in the Context of Near Eastern Literature* (ZAW 82), Berlin–New York 1970; 251–269; idézve C. WESTERMANN, i. m. nyomán, 16–17.

⁸ S. LOFFREDA, *Raffronto fra un testo ugaritico (2 Aqhat VI 42–45) e Giobbe 40, 9–12 (BibOr 8)*, Roma 1966, 103–116; idézve C. WESTERMANN nyomán, 17. old.

Jób könyvének felfogása a szenvedésről a keretbeszéléssel és a keretbeszélés nélkül

A keretbeszélés (Jób 1; 2; 42,7–17) kérdésének megítéléshez jó eligazítást nyújt Rózsa Huba, *Az Ószövetség keletkezése II.* című könyvében a 355–358. oldalon. Szerzőnk ismerteti a különböző álláspontokat. A keretbeszélést mi magunk viszont a műhöz tartozónak tartjuk, az Elihu beszédek minden bizonnyal későbbiek.

Már J. Wellhausen helyesen látta meg, ha a keretbeszélést szemléljük, és ha az eredetileg is Jób könyvéhez tartozott, akkor a szenvedés miértjére világos választ kapunk. Isten és a sátán közötti párbeszédben ugyanis érthetővé válik, hogy Jób azért szenved, mert Isten dicsekszik vele a sátánnak, s annyira biztos benne, hogy Jób kitart hűségében, ezért meg is engedi a sátánnak Jób megrostálását. A keretbeszélés szerint a szenvedés a sátántól jön, de Isten megengedi. A szenvedés tehát az igaz ember próbája. Isten megengedi a sátánnak, hogy Jób hűségét tesztelje. Pusztán az elbeszélés szintjén a szenvedés azonban kapcsolódik Istenhez, mert Isten dicsekvése lesz Jób szenvedésének kiváltója. Isten állításának kontrollját pedig a sátán végzi el. Végül Isten maga is igazolja Jób hűségét és ártatlanságát. Azonban a szenvedés végső miértjére az oknyomozó elme így sem kap választ.

Claus Westermann Jób könyvének felépítését boncolgató monográfiájában a keretbeszélést mai formájában eredetileg is a műhöz tartozónak véli, s ugyanarra a szerzőre vezeti vissza, aki a dialógusokat is megformálta.⁹ Elsősorban műfaji okokra és keleti párhuzamokra hivatkozik, ahol szintén megtalálható egyfajta keretbeszélés. A kérdést mi is hasonlóan látjuk.¹⁰

⁹ C. WESTERMANN, i. m. 12–13. Lényegében hasonlóan gondolja G. Fohrer is.

¹⁰ C. WESTERMANN, i. m. 16: „*Noch weiter in die Vorgeschichte zurück geht Schmökel, der durch einen Vergleich des sumerischen „Hiob“-textes aus dem Anfang des 2. Jahrtausends mit dem biblischen Text zu dem wichtigen Ergebnis kommt, dass Rahmen und Dialog als Einheit verstanden müssen, da auch der sumerische Text eine dem Satan parallele Gestalt kennt. W. von Soden hat das Probleme der Gerechtigkeit Gottes als ein nur der babylonischen und israelitischen Religion eigens entfaltet und auf dem Hintergrund babylonischer Texte weitgehende Parallelen festgestellt. Lediglich der Gedanke göttlicher Erziehung durch das Leiden fehlt in Babylon.*”

Ha a keretelbeszélés eredetileg nem tartozik a műhöz – sokan ezt azért is képviselik, mert a keretelbeszélés prózában íródott, míg a mű maga versben –, akkor a szenvedés okozója egyértelműen Isten. Ő maga sújtja Jóbót azokkal a csapásokkal, amik miatt a későbbiekben panasz-kodik. E szerint tehát JHWH-nak van sötét oldala is. Hogy Isten a jó és balsors okozója, több helyütt is előfordul az *Ószövetség*ben. Egyik klasz-szikus hely Hanna éneke:

„Az Úr adja a halált és az életet, letaszít az alvilágba, és felhoz onnan. Az Úr tesz szegénnyé és gazdaggá, megaláz és fölemel.”
(1Sám 2,6–7)

De említhetjük *Deutero-Izajást* is, ahol az Úr így nyilatkozik:

„Én alkotom a világosságot és én teremtem a sötétséget, én szer-
zek jólétet, s én idézem elő a balsorsot is.” (*Iz 45,7*)¹¹

E helyek esetében nem egészen világos, bár valószínű, hogy egy ember életében is előidézhetsen Isten mindkettőt. De elképzelhető, hogy a jólét szerzése csak a jókra vonatkozik, a balsors előidézése pedig csak a gonoszokra. *Jób könyvé*ben is, ha a keretelbeszéléseket nem számítjuk Jób történetéhez, akkor úgy tűnhet, hogy egy ember életében JHWH idézi elő a jót és a rosszat, ahogyan *Deutero-Izajás*nál és *Sámuel könyve*iben is megfigyelhetjük. Viszont ahogyan már említettük, a keretelbeszélést mi a könyv szerves részének tekintjük.¹²

¹¹ W. GROSS – K.-J. KUSCHEL, „*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*”, *Ist Gott verantwortlich für das Übel?* Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1992. Lásd a következő alcímeket: *Gott verstockt Israel* (Jes 6,1–11), 15–33; *Das Negative in Schöpfung und Geschichte: YHWH hat auch Finsternis und Unheil erschaffen* (Jes 45,7) 34–45.

¹² N. C. HABEL, *The Book of Job*, Old Testament Library, SCM Press Ltd, London 1985, 29: „These factors demonstrate that the so-called prologue is not an independent story (even if some such story once circulated orally), and not a simplistic pretext for the dialogue which follows, but the first movement of a complex plot which foreshadows and requires the subsequent movements for its appropriate development and resolution.”

Jób szenvedései; Jób 29–31 fejezetek elemzése

E fejezetek képezik Jób előző beszédeinek összefoglalását. Jób beszédeknek, de barátokkal folytatott dialógusnak is a csúcspontját jelentik. Az egész szakasz folytatása a 26,1-gyel kezdődő Jób beszédeknek, melyek egészen a 31,40-ig tartanak. A korábbi beszédek záradékának is felfoghatjuk, melyek Jób és három barátja között zajlottak, de a negyedik, Elihu beszédek (32–37) kezdetének, felütésének is, melyek azután Isten beszédével végződnek. E szakasz pontosan három fejezetre tagolódik, melyek ellenpontos szerkesztésűek.¹³ A mondanivaló megfajtásához szükséges a műfaj meghatározása. E tekintetben igen beható vizsgálatoakat folytattak: A. Weiser, G. Fohrer és Cl. Westermann. Mindnyájan megegyeznek abban, hogy e fejezetek egyik meghatározó műfaja a zsoltárokból is jól ismert panasz (*Klage*). Ez elsősorban a 30. fejezetre vonatkozik, melyet keretez az ártatlanság állítása és a tisztasági, ártatlansági eskü (31. fejez.), valamint Jób visszatekintése korábbi szerencsés életére. A 31. fejezet viszonya a panaszhoz (30) minden további nélkül világos, mivel az ártatlanság állítása szilárd tartozéka a panasznak, hiszen ennek kell indítania Istent arra, hogy közbelépjen.¹⁴

Az egyén panaszénekéhez mindig kérés is társul, s ezzel itt is találkozunk: 31,35–37. A 35. vers ugyan nem kérés, hanem csak kívánság, de egészében megfelel a költészet stílusának, ahol a közvetlen kérés többnyire háttérbe lép a közvetett kívánság javára.¹⁵

A 29. fejezet esetében nehéz az egyéni panaszének motívumát fölfedezni, de az egész szakasz visszatekintés Jób korábbi szerencsés életére. Ez a visszatekintés azonban nem nosztalgikus, hiszen Jób tisztában van azzal, hogy az ember ifjúsága elmúlik, s az nem hozható vissza. Az egész 29. fejezet a kívánság kibővített formája. Westermann behatóan kimutatta az egyes versek és műfajok kapcsolatát a zsoltárokkal. E rész tehát visszatekint Jób korábbi életére, és mintegy egyéni üdvörtörténetet kínál. Ezzel közeli rokonságban van a nép panaszéneke, amely Jahve

¹³ J. EBACH, *Streiten mit Gott, Hiob Teil 2, Hiob 21-42*, in *Kleine Biblische Bibliothek*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1996, 70.

¹⁴ C. WESTERMANN, i. m. 59.

¹⁵ Uo. 60.

népével kapcsolatos tetteire tekint vissza. Ennek gyönyörű példája a *Zsolt* 80, de a *Zsolt* 44,2–9-ben is éppen ezzel a költői technikával találkozunk, mielőtt azután a 44,10-ben elkezdődne a tulajdonképpeni panasz. A 30. fejezetet csak a panasz műfajába sorolhatjuk be, mert a szenvedő Jób jelen helyzetéről szól és éles kontrasztban áll a szépen lefestett múlttal (29). A 30. fejezet az ellenfelek vádolásával kezdődik (1–15 v.), majd folytatódik az „én” személyes panaszával (16–19 és 24–31 v.), s közre fogják a Jahvét vádoló panaszt (20–23 v.). Az 1–15. versben világos bevágás figyelhető meg a 8. vers után. A 9a vers pedig megfelel az 1a versnek. Az 1–8. versben Jób a beszélő, tehát az alany, és bemutatja az őt megvetőket. A 9–15 versben viszont az állítmányok a Jóbót megvetők cselekvését mutatják be. E két kijelentés-csoport egymás mellett létezése megfelel az ellenségről beszámoló egyéni panaszénekek felépítésének. Még további példákat is hozhatnánk ennek alátámasztására.

Jób helyzete a 29. fejezetben

A régi szép napok felidézésével foglalkozik Jób. A régmúlt hónapok és napok Isten oltalma alatt álltak. Isten világossága ragyogott rá, és körülvette sөөvénnyel. Jób eljutott az érett férfikorba, amit az „őszöm napja” jelenthet.¹⁶ Isten oltalma és áldása azt jelentette, hogy gyermekei között élhetett (vö. *Zsolt* 127; 128), s a bőség napjai vették körül, amelyet a tej és az olajpatakok metaforája jelképez, és amit gyakran magára az országra is alkalmaznak (tejjel-mézzel folyó Kánaán). A keleti ember békés, gyermekekkel körülvett, Istentől megáldott képe sugárzik e versekből. Majd a 7. verstől váltás következik. Nem a családi kör a domináns, hanem a közéletben betöltött szerepe, Jób tekintélye is színre lép. Jób elismert tanácsadónak, megbízható ügyintézőnek számít, akinek szavát mindnyájan lesik és tisztelettel hallgatják, s egész személyisége üdítő, amelyet természeti képekkel rajzolnak meg (nyári zápor). Jób lényével optimizmust sugároz mindenkire, s boldog lehet a fül, mely őt hallgathatja. Majd a keleti társadalom hátrányos helyzetű társadalmi rétegei vonulnak el előttünk: a szegény, az árva, az özvegy, a vakok, a sánták és a jö-

¹⁶ J. EBACH, i. m. 71.

vevények (vö. továbbá *Zsolt* 72,12; 82,3 sköv.; *Iz* 11,4). Jób mindezekkel törődik. Beteljesedett napjai után megelégtelve büszkén fog majd meghalni, magas korban, akárcsak a pálma (vö. 42,16 sköv.). Az öregséget is erőben kívánja megérni, ezért a pálmához hasonlítja magát, akinek kezében megújul még az íj is. A szerencsés, Istentől megáldott ember *par excellence* bemutatásával találkozunk a 29. fejezetben. De a következő fejezetben minden az ellenkezőjére változik, teljes kontraszttal találkozunk. Művészi megfelelés van a két fejezet között. A 29,18 ugyan némi vitára ad okot, s a vers fordítása is eltérő lehet. Sokan a főnix madár mitológiai képével számolnak. Ezzel találkozunk már a *LXX* fordításában, de a *Talmud bSan* 108b traktátusában is. Fohrer így fordítja a héber szöveget: „Azt gondoltam: a fészkeimmel halálozom el, s mint a főnix sokáig élek [a napokat számossá teszem].” A *hol* héber szó ugyanis nemcsak homokot jelenthet, hanem fészket is.¹⁷ Mind Keleten, mind Egyiptomban, és a klasszikus görög korban (például Hérodotosznál: *Hist* II, 73) is megtaláljuk a főnix mondáját. A főnix eszerint több száz évig él, majd napjainak végén elégeti magát fészkeivel, s az elégett hamuból új főnix éled újjá. A *Talmud* meg is okolja, miért él a főnix olyan sokáig, amikor Jób könyvének e helyét magyarázza. Noé bárkájában ugyanis ő volt az a madár, amelyik lemondott a táplálékról, hogy Noénak ne okozzon anynyi gondot, s jutalomból hosszú életet kapott.¹⁸ S a következő versekben (19–20) szereplő víz és harmat szintén a vitalitás és az egészség szimbóluma. A 29. fejezet tehát az *egykori* szép időket ábrázolja, de a következő fejezet Jób mostani állapotának kiáltó ellentétét vési emlékezetünkbe, s itt már tényleg a panasz (*Klage*) az uralkodó.

A 30. fejezet rögtön szemünkbe idézi a váltást a *veattá* (de most) ellentétes kötőszóval, ami még a 16. versben is megismétlődik. Mit panaszol föl Jób a 30. fejezetben? Ezek a panaszok nagyon hasonlítanak az egyiptomi, fáraó nélküli, anarchikus idők panaszaira, ahol feje tetejére állított világgal találkozunk. Jóbot azok nevetik ki, akiknek apját még juhász-kutyának se fogadta volna meg. A tolvajokhoz hasonlítja őket. Most ők éneklik Jóbról a gúnydalokat. Jóbtól undorodnak, sőt le is köpik, kővel dobálják, és romok között hengergetik. Jób elveszíti méltóságát, meg-

¹⁷ G. FOHRER, i. m. 42–403.

¹⁸ J. EBACH, i. m. 73–74.

szűnik ember lenni a szemükben. Eddig a külső ellenségeket taglalta, akiknek mostantól a belső ellenségek felelnek meg: a lélek szétfolyik (láz), nyomor és betegség támadja. Eddig az ellenségek a teret töltötték ki. A szerző a tér fogalmait használta, de most megjelenik az idő is: betegség mardossa csontomat *éjszaka*. *Sosem* pihennek. Majd olyan szemantikai mezőben mozog, ami a káoszt és a mulandóságot jelzi: sár, por, hamu. A szenvedő léte most már halállal szemközti lét. Innét, ebből a kilátástalan helyzetből már csak Istenhez fordulhat. Hozzád kiáltok, de nem adsz feleletet, ügyet sem vetsz rám. Kegyetlen zsarnok lettél velem szemben, harcba szállsz ellenem. Isten is harcos ellensége Jóbnak. Jóbot Isten ide-oda dobálja. Eddig képszerűen játszódtak előttünk az események, most megjelenik a hang is: „mennydörgés hangjával rettenesz. Nagyon jól tudom, hogy halálba viszel”. Teljesen szimmetrikus a sár, por, hamu metaforákkal. A teljes izoláltságot mutatja be. A betegség és a szociális elszigeteltség kéz a kézben jár, egyik a másikból következik. Sok kommentátor megjegyzi, hogy a betegségnél talán még súlyosabb a környezet megvetése és gúnyolódása. Jób esetét tehát eme összefüggésében kell néznünk, s nem szabad csupán a személyes szenvedés szemüvegén szemlélnünk.¹⁹ De a halál torkából újra kiállt. Sorolja jótetteit: „ráemltem-e a szegényre kezem...”, inkább sirattam. Újabb ellentét párt vonultat fel: sötétséget és a világosságot, párhuzamba állítva jót és rosszat. Ismét jön a sötétség, amiben jár. Logikusan következnek az éjszaka állatai, a sakálok, mely kontrasztban áll azzal, hogy Jób siratta a szegényt, most sakálok a társai. Arabul a sakál *benát el awi*, azaz a sírás lányai.²⁰ Ha az ember távolból hallgatja őket, akkor olyannak tűnik a hangjuk, mintha gyerekek sírását hallanánk. A struccok is éjjel tevékenykednek, s olyan hangokat adnak, mint amikor valaki panaszos nyögő kiáltásokat tesz. E sivataglakó állatok mutatják Jób elszigetelődését, és Jób kilátástalan hangulatát is jól megfestik. Megint elindul befelé, először a feketedő, leszakadó bőrét említi. A halál színe is a fekete, a bőre már szinte hirdeti a halálát. Beszél a forró lázról, ami égeti csontjait. Szép elégikus hangvétellel zárul e tömény panasszal teli költemény: „Gyászdallá változott citerám zengése, furulyámnak hangja siratóénekek-

¹⁹ Hasonlóan vélekedik J. EBACH is: i. m. 70.

²⁰ G. FOHRER, i. m. 422, 17. megj.

ké”. Míg a 29. *fejezet* a magas korral, vitalitással, vízzel és harmattal fejeződik be, addig itt a totális kontrasztjával találkozunk: gyász, sirató-ének, melyek a halál szinonimái.

A szenvedő Jób a hegyi beszéd etikájának horizontján

Most rátérünk a 31. *fejezetre*, mely sokak szerint az ószövetségi etika csúcspontját jelenti. G. Fohrer nagyon szépen összegyűjtötte a strófák tartalmát 12 témába sorolva,²¹ persze ez 12 pontos beosztás nem egészen problémamentes, hiszen Ebach²² 14 pontot vél fölfedezni. A következőkben Fohrert fogjuk követni, aki mindezeket korábban észrevette, mint Ebach. Fohrer beosztása a következőképpen néz ki:

- | | |
|--------------|--|
| 1. strófa: | 1. kéjsóvárság (1–4. v.) |
| 2. strófa: | 2. hamisság (5–6) |
| | 3. megkívánás (7–8) |
| 3. strófa: | 4. házasságtörés (9–12) |
| 4. strófa: | 5. a rabszolgák jogának semmibe vétele (13–15) |
| 5-6. strófa: | 6. keményszívűség a szegényekkel szemben (16–23) |
| 7. strófa: | 7. bizakodás a vagyonban (24–25) |
| | 8. babonaság (26–28) |
| 8. strófa: | 9. az ellenség gyűlölete (29–30) |
| | 10. vendégszeretetlenség (31–32) |
| 9. strófa: | 11. képmutatás (33–34) |
| | 12. a föld kizsákmányolása (38–40). |

E felsorolást el is fogadhatjuk, mivel jól megragadja a 31. *fejezet* témáit. Fohrer eme etikai katalógust a *Hegyi Beszéd*hez hasonlítja. A. Weiser is úgy nyilatkozik, hogy már „majdnem” eléri az *Újszövetség* erkölcsi magaslátát.²³ Már maga e hasonlítás is felvetheti a kérdést, vajon tényleg

²¹ Uo. 427–428

²² Uo. 81–82.

²³ A. WEISER, *Das Buch Hiob* (ATD 13), Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 1956², 212.

így van-e? A különböző kommentárokból sok érdekes anyagot összegyűjtöttek e témával kapcsolatban.²⁴ A következőkben röviden az ellenségszeretetre koncentrálunk, s igyekszünk megmutatni, hogy e kérdés foglalkoztatta a régieket, s nemcsak a zsidó, hanem a pogány bölcseket is. Idevágó gondolataikat írásba is foglalták – jóval Jézus tanítása előtt, hiszen ezt olvashatjuk már a *Bölcsesség tanácsaiban*, mely biztosan Kr. e. 700 előtt keletkezett:

„Ellenfelednek ne tégy rosszat;
a neked rosszat tevőt jóval kárpótold.
Ellenségeddel szemben is igazul viselkedj.
Elnyomódnak ...
Hagyd, hadd örvendezzék miattad...
Ne engedd, hogy szíved rosszra vigyen...
Adj ételt enni, s datolyabort inni;
annak, aki alamizsnáért koldul,
tiszteletet és ruhát.
Istene örvend ennek.
Kedves ez Samasnak, az istennek, s jóval viszonozza.”²⁵

Hasonló szellemben nyilatkozik Jézus *Sirák fiának könyve*:

„Gondolj a végső dolgokra,
hagyd a gyűlölködést,
gondolj halálodra,
s tartsd meg a parancsokat.
Gondolj a törvényre,
ne gyűlöld embertársad,
az Istennel kötött szövetségre,
s nézd el a sértést.” (*Sir* 28,6–7)

²⁴ Vö. főként H. STRAUSS, *Hiob, Kapitel 19,1-42,17* (Biblischer Kommentar XVI/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000, 229.

²⁵ *Counsels of Wisdom*, in J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Third Edition with Supplement*, Princeton/New Jersey 1969. R. H. Pfeiffer angol nyelvű fordítása nyomán.

Helyesen jegyzi meg Ebach, hogy az olyan értékelésekben, miszerint „majdnem” eléri az *Újszövetség* etikájának színvonalát, azért vaskos félreértések is meghúzódnak. A *Hegyi Beszéd*ben ugyanis, ahol Máté többször is szembeállítja az *Ószövetséget* az *Újszövetséggel*, s Jézus ajkára adva mondja: „mondatott a régieknek, én pedig mondom nektek”. Viszont az *Ószövetségből* hiányzik ez a mondat „szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet!” (*Mt* 5,43). Ugyanis nemcsak olyan szövegek mondanak ennek ellent, mint *Jób* 31,29 és *Kiv* 23,5, hanem a Máté által idézett mondatot nehezen lehetne megtalálni az *Ószövetségben*. Megvan viszont Kumránban, ahol a világosság valamennyi fiát szeretni kell, a sötétség fiait viszont gyűlölni (*1QS* I,9).²⁶ Nem felel meg az *Ószövetségnek* az a keresztény leegyszerűsítés sem, hogy a felebaráti- és ellenszereket tipikusan újszövetségi, míg az ellenség gyűlölete pedig ószövetségi és zsidó magatartásforma. Majd Ebach idéz egy akkád bölcsességi szöveget W. von Soden fordításában: „Azzal, aki veled perlekedik, ne viselkedj ellenségesen, (sőt inkább) azzal, aki veled rosszat tesz, tegyél jó! Annak, aki neked rosszat akar, az igazságosságot helyezd szembe. Ellenségeddel szemben légy ragyogóan barátságos, és ha irigyled, akkor adj neki mértéken felül!”²⁷ Az tehát, hogy *Jób* lemond a gyűlölet érzéséről, az magában az ószövetségi, de a régi közel-keleti etikában is gyökerezik. Azt gondoljuk tehát, hogy helyénvaló A. Weiser megállapítása, de csak azzal a kiegészítéssel, hogy *Jób könyve* el is éri az *Újszövetség* erkölcsi magaslatát. A 31. fejezet végül is azért szép, mert a neves amerikai ószövetségessel, Pope-pal kifejezve: „*Jób teljesen sohasem adja föl azt a meggyőződését, hogy az igazságnak valamikor győznie kell.*”²⁸

²⁶ Idézve E. LOHSE, *Die Umwelt des Neuen Testaments* (NTD Ergänzungsreihe 1), Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 1989⁸, 80. nyomán.

²⁷ *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, III/1, *Weisheitstexte* I. Gütersloher Verlag, Gütersloh 1990, 165.

²⁸ POPE, I. m. LXXVII: „In spite of all his protests and railing against God, Job never completely gives up his conviction that justice must somehow triumph.”

A szenvedés problémájának megközelítése a mai ember gondolkodási horizontján

Voltaire és Jób

Voltaire, a felvilágosodás egyik legmeghatározóbb gondolkodója a *Filozófiai ÁBÉCÉ* (*Dictionnaire philosophique*) című könyvében behatóan foglalkozik bibliai témákkal. Sajnos a magyar kiadás a Jóbról szóló részeket kihagyta, s a francia is csak a bővebb enciklopédikus filozófiai szótárban hozza. Így a francia szöveg fontosabb gondolatait saját magyar fordításomban idézem.²⁹ Voltaire gondolatai eredetiek és érdekesek, főleg, ha korának gondolkodásmódjával vetjük össze. Voltaire – az akkori közfelfogással szemben – Jóbot (egyébként helyesen) nem tartja valós személynek,³⁰ s az egész történetet kitalált mesének véli. Szemére is veti Calmet bencés szerzetesnek, akit lekicsinylően együgyűnek és szegény kompilátornak nevez, hogy Jóbot valóságos személynek tekinti, sőt még a betegségét is megpróbálja kideríteni. Voltaire maga rossz néven veszi Jób panaszkodását is, hiszen ő maga legalább annyi vagyont veszített el, sőt a betegségek sem kímélték meg, s ő mégsem panaszodik. Van-e joga az agnosztikusnak panaszkodni – kérdezhetjük, ha Voltaire álláspontját végiggondoljuk. A sátánnak is fölhánytorgatja, hogy rossz stratégiát választott, amikor Jóbot el akarta szakítani Istentől. A szenvedések helyett inkább jóléttel és boldogsággal kellett volna megvernie, mert akkor inkább el tudta volna téríteni Istentől. Magát *Jób könyvét* zsidó

²⁹ Lásd lejjebb a függelékét. *Œuvres complètes de Voltaire avec des Notes, Tomes septième, Dictionnaire Philosophique I.*, à Paris, Chez Furne, Libraire-Éditeur, MDCCCXXXV, 751–752; <https://archive.org/stream/oeuvrescompltes14condgog/page/n6/mode/2up>.

³⁰ G. FOHRER, i. m. 28: „A könyv anonim mű, melyet nem a szerzőjéről, hanem – miént az *Ószövetség* többi könyvei esetében is – arról a személyről neveztek el, aki a cselekmények központi alakja. Jób ugyan a régi keretelbeszélés és Ez 14,14.20 szerint nem történeti személy, hanem a régi idők legendáktól körülfont alakja. *Jób könyvének* szerzője a rabbik szerint Mózes. Szerintük ugyanis a tóra minden ismeret forrása, ezért egyetlen könyv sem lehet régebbi a *Pentateuchus*nál. Minden Mózes előtti szerzőre visszavezetett írást kizártak az *Ószövetség* kánonjából. Kivételt csak *Jób könyve* képezett, mert a legenda szerint Jóbot a pátriárkák kortársának és a fáraó tanácsadójának tekintették. A könyvet úgy mentették meg a kánon számára, hogy Mózeset nevezték meg szerzőjének.” Jóbot mi is fiktív személynek tartjuk.

plágiumnak tartja, szerinte a zsidók amúgy is csak plagizátorok voltak, sőt még az egyistenhitet is úgy lopták az araboktól. Végül egy modern fizika könyvben több bölcsességre lel Voltaire, mint a régi, letűnt korok könyveiben. A mai exegézis részben elfogadja Voltaire meglátásait, részben pedig cáfolja. A felvilágosodás emberének magabiztossága és fölényessége tetten érhető Voltaire szavaiban.

C. G. Jung és Jób

C. G. Jung külön könyvet írt Jóbról, melyet magyarul is olvashatunk.³¹ Jung Istent despotának tartja, akivel szemben Jób sokkal emelkedettebb lény, messze felülmúlja őt. Jung nem érti Isten stratégiáját. Mert ha mindentudó, akkor úgyis tudja, hogy Jób ki fogja állni a próbát, miért kell ezt az egész vizsgálatot lefolytatni? Isten anélkül is tudhatná, hogy Jób igaz és hű marad hozzá, hogy tesztelné. A *Jelenések könyvében* is – a neves pszichológus szerint – ugyanaz az Isten jelenik meg, mint *Jób könyvében*, csak ott még vérszomjasabb. Jóbnak – Jung szerint – nem annyira válaszra, hanem inkább terápiára lenne szüksége, amit végül Isten elfelejt nyújtani. A *Jelenések könyvének* viszont pozitív motívuma a Napba öltözött asszony, aki révén az ember eljut az Istennel való egyesülésre. Jung ezért könyve végén a reformáció óta a legjelentősebb eseménynek XII. Pius pápa *Munificentissimus Deus* című enciklikáját tartja, mert az ember most „feljutott az isteni nászszobába”, s megszűnt szenvedése. A protestánsokat kárpálja vallásuk túlzottan racionális jellege miatt. A szenvedés kezelésének lehetőségét a női és a férfi princípium egyesülésében látja. Majd ezt írja Mária mennybeviteléről: „Az új dogma megújult reményt jelent: beteljesülhet a lelket legmélyebben mozgató békevágy, a fenyegetően egymásnak feszülő ellentétek kiegyenlítődése”.³² Jung kifejezi a vallás lényeges tapasztalatából a *tremendumot*, s csak a *fascinumot* akarja elfogadni. Másrészt figyelmen kívül hagyja, hogy a

³¹ C. G. JUNG, *Válasz Jób könyvére* (Hermész Könyvek), Akadémiai Kiadó, Budapest 1992; *Antwort auf Hiob, Gesammelte Werke von C.G. Jung*, Bd. 11. Walter Verlag, Olten und Freiburg im Br. 1988, 5. vollständig revidierte Auflage, 363–471; Tandori Dezső fordítása.

³² C. G. JUNG, i. m. 123.

személy szabadságát az Istennel való partnerség nem korlátozza, hanem lehetővé teszi.

E. Bloch és Jób

E. Bloch *Jób könyvét* politikai módon értelmezte.³³ Szerinte Jób a rebellis, aki a fennálló rend ellen lázad, s ebbe a fennálló rendbe Isten is beletartozik. „Tudom, hogy bosszulóm él...” így fordítja Bloch *Jób* 19,25-t,³⁴ ami héberül így hangzik: *Veani jadati goali hi, veaharón al afar jakum*. A goélt tehát nem megváltóval, kiváltóval vagy az ügy szószólójával fordítja, hanem bosszulóval. Jób reményét tehát a bosszuló eljövendő országába veti, ahol a bosszuló vezetésével megszüntetik majd a fennálló rendet. A türelmet pedig e könyvben a rendszer őrei, fenntartói prédikálják. Azonban a hit eltűnésével is – jegyzi meg a filozófus – érvényben marad mégis Jób szorongató kérdése. E. Bloch adós marad azzal, hogy Jóbot egyáltalán el lehet-e képzelni Isten nélkül.

E három prominens gondolkodó esete mutatja, hogy a szekularizált társadalom is küzd Jóbbal és a szenvedés problémájával, így aláhúzza témánk örök aktualitását.

Mitől is szenved a szenvedő igaz?

Térjünk vissza tanulmányunk címéhez. Véleményünk szerint Jób nem attól szenved, hogy szenvednie kell, hiszen ezt láthatta mások esetében is. A szenvedést az ember el is viseli, ahogyan Jób is elviselte. A keretelbeszélés elmondja, hogy miért. Isten dicsekszik Jóbbal. Burkoltan tehát Isten is oka a szenvedésnek, mert ha nem dicsekszik, akkor nincs Jób próbája. Másutt is találkozunk azzal, hogy Isten szenvedést okoz. Gondoljunk Ezeiel prófétára, akinek Isten hirtelen elveszi a feleségét: „Emberfia, nézd, elveszem tőled hirtelen szemed gyönyörűségét. De ne keseredj el és ne sírj, könnyeid ne folyjanak! Sóhajts halkán, ne tarts halotti gyászt... Reggel szóltam a néphez, s este meghalt a feleségem.” El lehet

³³ E. BLOCH, *Atheismus in Christentum* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009 (1973).

³⁴ E. BLOCH, i. m. 125.

képzelni Ezekiel fájdalmát (Ez 24,15–17.18) – a beavatás ellenére. Talán Isten humora, hogy akit barátjának fogad, azt megpróbálja, kipróbálja szeretetét, hűségét. Eszünkbe juthatnak a *Példabeszédek könyvének* szavai, melyet a *Zsidókhöz írt levél* is idéz: „Mert megfenyíti az Úr, akit szeret, akinek jót akar, mint apa a fiát. S megostoroz mindenkit, akit fiává fogad”. (Péld 3,12; Zsid 12,6) A sátán szerint Jób érdekből istenfélő, hiszen Isten körülbástyázta minden földi jóval. Javasolja Istennek, hogy tegye próbára. Isten a sátán kezébe adja Jóbot, de életét a maga kezében tartja. (Voltaire ugyan más útját ajánlotta volna a próbának.) Jób viszont kiállja a próbát. Véleményünk szerint talán még inkább kiállná a próbát, ha be lenne avatva Isten titkába, tervébe. De Jób nincs beavatva, valószínűleg csak az epilógusban, az olvasó viszont a prolóógus révén igen, így többletudással rendelkezik. A keretelbeszélés finoman jelzi, hogy Isten nem tervez rosszat Jób ellen. Ellenséges erő műve ez (vö. Mt 13,28), de hagyja, hogy ez az erő, az Istennek ellentmondó (=sátán) kipróbálja, súlyos csapásokkal sújtsa. Jób Istentől vár választ, s elemzett szakaszunknak éppen ez a célja, s e választ talán meg is kapja, amikor Istent látja, amikor találkozik vele a viharfelhőben, és ekkor elnémul. Valószínűleg azért, mert Isten beavatja a titkába, a tervébe. A terv (*éca*) egyébként Jób végső válaszában is előfordul. Jób gyötrő kérdései a „színelátásban”³⁵ tűnnek el, az „Én és Te” legközvetlenebb perszonális kapcsolatában. Jób nem mondja azt, hogy most már megértette az Úr tervét. Az egész történet viszont erre a mondatra hegyeződik ki: „Most azonban a saját szememmel láttalak.” (*w^eattá éni raat^eká*).³⁶ Istent nem láthatja senki az Ószövetségben, bár a zsoltáros is Istenhez emeli szemét (Zsolt 123,1; 63,2–3). Jahve tekintetét látni nem más, mint a templomba fölmenni, és ott Vele találkozni (Jób 33,26; Iz 1,12). De ami az imádkozó és az áldozatot bemutató között zajlik, az már a hallgatás és a titok területére tartozik.³⁷

³⁵ B. LANG, *Der Kranke sieht seinen Gott, in Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze zum Alten Testament*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1980, 143–148.

³⁶ Uo. 144.

³⁷ Vö. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testament I*, München 1966⁵, 273: „Während das Alte Testament voll ist von Hinweis auf göttliches Geschehen, wo immer es unter Menschen wirksam wird, voll ist von intensiver Anrede, von ‘Offenbarung’, ist hinsichtlich dessen, was Gott beim Opfer geschehen läßt, eine Zone des Schweigens und des Geheimnisses.”

„Jób válaszolt az Úrnak, s így szólt:
 Most már tudom, hogy akármit megtehetsz,
 nincs gondolat, amely neked lehetetlen.
 Én borítottam tervedet homályba olyan szavakkal,
 amelyekből hiányzik a tudás.
 Hallgass meg hát, kérlek!
 Beszélni szeretnék!
 Kérdezni akarlak, világosíts fel!
 Azelőtt csak hírből hallottam felőled,
 most azonban saját szememmel láttalak.
 Ezért visszavonok mindent és megbánok, porban és hamuban.”
 (Jób 42,1–6).

Mondhatjuk-e azt, hogy a *visio beatifica*-ban oldódik meg a szenvedés problémája? S hogy Jób valamiképpen e megoldás előfutára lenne? Eme fentebb idézett szövegben a 6. versben Jób elismeri teremtményi mivoltát („porban és hamuban”). *Jób könyve* óhatatlanul eszünkbe juttatja a *Teremtés könyvét*, ahol az szerepel, hogy „por vagy és visszatérsz a porba” (*Ter* 3,19). Előzőleg Isten Jóbnak úgy mutatkozik be, mint a hatalmas Teremtő. Jób talán belátja azt a szakadékot, ami Isten és teremtmény között fennáll?³⁸ Sokan Jób végső válaszában ironiát vélnek felfedezni, ami nem valószínű. Isten azonban tudára adja Jób barátainak, amikor megfeddi őket, hogy Jób panasza igazságos és jogos, s a panasza révén sem hullott ki Isten szeretetéből, mert a panasz hozzátartozik, és nem idegen Isten igazságától: „Fölgerjedt haragom ellened és két barátod ellen (mondja Temánnak az Úr), mert nem az igazságot mondtátok rólam, mint Jób, az én szolgám.” (42,7).

Jóbot az epilógusban Isten igazolja barátai előtt, bár kérdéses, hogy egykori gyermekeit és feleségét lehet-e pótolni újakkal. Egyáltalán lehetséges-e a visszafizetés, a kárpótlás?³⁹ Ez a súlyos kérdés is választ kí-

³⁸ „In the end Job and YHWH, creature and Creator, are „permanently linked” in an unequal relationship. YHWH is preoccupied with Job’s own grandeur, Job with his own troubles. And there they are ... endlessly.” in W. BRUEGGEMANN – T. LINAFELT, i. m. 334.

³⁹ A kérdést G. Gutiérrez így fogalmazza meg: „The world outside the fence is the world of gratuitousness; it is there that God dwells and there that God’s friends find a joyous welcome. The world of retribution – and not of temporal retribution only – is not where God dwells; at most God visits it. The Lord is not prisoner of the „give me and I will give you”

ván a magyarázóktól. Felteszik a kérdést, kik ezek az elveszett fiak. Fackenheim azt javasolja, hogy Jób elveszett fiai hat millióan vannak, s elvesztek Auschwitzban és Ravensbrückben. Ráchel fiai (*Jer* 31,15; *Mt* 2,18) is elvesztek, s nem ugyanazok, mint akik a babiloni fogságból visszatértek – írja szerzőnk A. S. Peake-t követve.⁴⁰ Érdekes, hogy a problémát a zsidó exegézis is reálisan és allegorikusan is magyarázza. Az értelmezés nyitott a mindenkori aktualizálásra, mert „örökös emberi valóságot” („*a perennial human reality*”) fogalmaz meg,⁴¹ „*Jób könyvének* a vége megnyugtató, de mégsem az egész történet. Jób bevilágít ugyan az emberi egzisztencia éjszakájába, de annak sötét voltát mégsem veszi el,”⁴² még úgysem, hogy Jób talán a végén be lesz avatva Isten tervébe. Jób szenvedését látva a barátok elnémulnak a prólógus végén (2,13), az epilógus végén pedig Jób némul el Isten nagysága előtt (42,6).

Függelék

Voltaire Jóbról

Jób

Jó napot, kedves barátom, Jób! Te sokkal régebben születél, mint ahogy a könyvek említik. Te nem is éppen zsidó voltál. Azt mondják, hogy a könyv, amely a te nevedet viseli sokkal régebbi, mint a pentateuchus. A zsidók az arabból vették át a Jahve szót, és arra szolgált, hogy Istenüket

mentality. Nothing, no human work however valuable, merits grace, for if it did, grace would cease to be grace. This is the heart of message of the book of Job; idézve W. BRUEGGEMANN - T. LINAFFELT, i. m. 337.

⁴⁰ E. FACKENHEIM, *New Hearts and the Old Covenant: On Some Possibilities of a Fraternal Jewish-Christian Reading of the Jewish Bible Today*, in *The Divine Helmsman: Studies on God's Control of Human Events*, edited by L. H. Silbermann, J. L. Crenshaw, and S. Sandmel, KTAV Publishing House Inc., New York 1980, 191–205; idézve W. BRUEGGEMANN - T. LINAFFELT, i. m. 335.

⁴¹ W. BRUEGGEMANN, - T. LINAFFELT, i. m. 337.

⁴² B. LANG, i. m. 148.

jelöljék vele. A föníciaiaktól és az egyiptomiaktól kölcsönözték, amint az igazi tudósok nem is kétlik ezt.

Káldea határán laktál. A kommentátorok előszeretettel emlegetik veled kapcsolatban, hogy hittél a feltámadásban, hogy amikor a szemétdombon feküdtél, azt mondtad volna 19. fejezetben, hogy *te fel fogsz támadni valamelyik napon*. Tudod, egy beteg, aki gyógyulásában remél, nem a feltámadásban szokott hinni; de most más dolgokról szeretnék veled beszélni.

Tegyük fel, hogy nagy hantás (fecsegő) voltál, a barátaid meg még inkább. Azt mondd, hogy hétezer juhod, háromezer tevéd, ezer ökröd és ötszáz szamarad volt. No, akkor számoljunk.

Hétezer juh, ha három frank és 10 fillér, akkor:	22.500 frank
--	--------------

Most becsüljük meg a háromezer tevét három talléronként, ami 150 frank:	450.000 frank
--	---------------

Ezer igavonó marha 80 frankkal számolva	80.000 frank
---	--------------

Ötszáz szamar 20 frankkal számolva	10.000 frank
------------------------------------	--------------

Ez összesen	562.500 frank
-------------	---------------

Bútoraidat, kisebb birtokaidat és egyéb ingóságaidat és ékszereidet most nem is számoljuk.

Én sokkal gazdagabb voltam, mint Te. S én is elvesztettem vagyonom nagy részét. S olyan beteg voltam, mint te, de én nem háborogtam az Isten ellen, amint ezt barátaid is hozzám hasonlóan néhányszor már a szemedre vetették.

A sátánnal sem vagyok egészen megelégedve, aki azért, hogy téged bűnre csábítson, és elfelejtse veled Istent, azt kéri, hogy elvehesse tőled a javaidat, és rühvel verjen, mert ilyenkor az emberek inkább visszatérnek az istenséghez: hiszen a vidám emberek azok, akik elfelejtik az Istent. A Sátán nem ismeri elég jól a világot, hiszen csak később lett tevertve (mint a világ – fordító megjegyzése). És amikor valamiről meg

akar győződni, akkor csak olyan, mint egy közönséges földbérló, bár lehet, hogy valamivel jobb. Olyan ő (sátán), mint ahogyan a mi barátunk Pope (Alexander Pope) világosan kimutatta Bálám lovag történetében.

A feleséged is arcátlan, s a te rátarti barátaid, az arábiai Temánból való Elifáz, a szuezi Baldad és a námáti Sofár, még inkább elviselhetetleneek, mint ő. A türelmet ők a legtürelmetlenebb módon magasztalják...

Végül, *Jób könyve* az ókor legbecsesebb könyve. Világos, hogy arab könyv, már Mózes előtt is létezett. Mondja, hogy Elifáz az egyik beszélgetőtárs, Temánból való, amelyik Arábia egyik régi városa, Baldad szuezi, ami egy másik Arab város. Sophar námáti, Arábia vidékéről, ismét csak keleti.

De van még egy sokkal jelentősebb érv is, ami mutatja, hogy ez a mese (*Jób könyve* – fordító megjegyzése) nem származhat a zsidóktól, mert beszél három csillagképről, amelyeket ma Göncöl-szekérnek, Kaszásnak (Orionnak) és Méhkasnak (= nyílthalmaznak, Hüadészoknak a Taurus, Bika csillagképben) nevezünk. A zsidóknak legkevesebb tudásuk sem volt az asztronómiáról, egyetlen szavuk sem volt erre a tudományra, mindenki beláthatja, hogy a szellemtudományok ismeretlenek voltak számukra, nem is beszélve a geometriáról.

Ellenben az arabok, akik sátrakban laktak, és állandóan kémlelték a csillagokat, voltak azok, akik először szabályozták éveiket az ég megfigyelése segítségével.

És egy fontos megállapítás, nem egyedül ebben a könyvben beszélnek az egyetlen Istenről. Abszurd tévedés azt gondolni, hogy zsidók voltak egyedül azok, akik ismerték az egyetlen Istent: ez a tan ismert volt majdnem az egész Keleten. És a zsidók valójában nem mások, mint plagizátorok, ahogy mindenben is azok voltak.

Isten a 38. fejezetben ugyancsak beszél Jóbhoz a felhőből, s ez az, amit újra meg újra utánoznak a Genézis könyve óta. Nem lehet eléggé ismételni, hogy a zsidók könyvei nagyon is késeiek. Tudatlanság és fanatizmus azt kiáltani, hogy a pentateuchus a világ legrégibb könyve. ... Kétségtelenül bizonyított, hogy a föníciaiak az abc-t már jóval előttük ismerték. Az ő foglalkozásuk csak a rablás és az alkudozás, nem írók voltak ők, hanem hazárdörök.

...Az együgyű Calmet avagy Calmet páter (mert a bencések szeretik, ha páternek szólítják őket) megannyi naiv álom és gyengeelméjűség kompilátora... hűségesen összegyűjtötte azokat a véleményeket, melyek meg akarták tudni, milyen betegségek is támadták Jóbot, mintha Jób létező személy lett volna. Azt ugyan nem mérlegeli, hogy Jób vérbajos volt-e, de oldalakon keresztül összehordja saját rendszere szerint, hogy megvizsgálja azt, aki nem is létezett. Nem olvasta Astruc-nek a vérbajról szóló könyvét, Astruc ugyan sohasem volt egyházatya, és Salamanca doktora sem, de egy igazán tudós orvos, egyedül csak ez az együgyű Calmet nem tudja, hogy ő létezik. A szerzetes kompilátorok, de szegény emberek!

A kér(dez)ő szenvedő Isten színe előtt. A panasz logikája és funkciója

Közkeletű vélemény szerint a keresztény vallásosság nem fér össze a panasszal, még kevésbé azzal, hogy az imádkozó Istent vádolja a szenvedésért.⁴³ A panasz rendszerint a bizalomhiány, a hitetlenség jelének minősül. Első látásra az *Újszövetség* a szenvedés türelmes, csendes elviselésére tanít. Ezt sugallhatja Jézus példája a Getszemáni-kerti imától a keresztségig, illetve több olyan szöveg, amely a keresztényeket a fájdalom, vagy akár az igazságtalanság türelmes elviselésére biztatja. Az *1Péter-levél* szerint a krisztuskövetőknek, különösképpen a rabszolgáknak örülniük kell, ha jótettek, keresztény hivatásukhoz méltó életük miatt szenvednek (2,19–20; 3,14–17; 4,12–16). Ezzel Krisztus példáját követik (4,1), és osztoznak az ő sorsában (2,21; 4,13). A *Jakab-levél* arra biztatja a keresztényeket, hogy a szenvedés türelmes elviselésében vegyenek példát a prófétákról és Jóbról (5,10–11).

A helyzet azonban jóval összetettebb. A *Biblia* olvasója ismeri Jób (7; 10; 14) és Jeremiás (11,19–20; 15,16–18; 20,7–18) szenvedélyes számonké-

⁴³ A panasz háttérbe szorítása már a korai judaizmusban elkezdődik, de a kereszténységre lesz jellemző. WALTER GROSS, *Gott als Feind des Einzelnen? Psalm 88*, in WALTER GROSS - KARL-JOSEF KUSCHEL, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Matthias Grünewald, Mainz 1992, 46–59 (58–59); ULRICH BERGES, *Schweigen ist Silber - Klagen ist Gold: das Drama der Gottesbeziehung aus alttestamentlicher Sicht mit einer Auslegung zu Ps 88*, Münster 2003, 24. Groß a jelenséget a feltámadásba vetett hit megjelenésével hozza összefüggésbe, a keresztények esetében pedig a római társadalom ellenséges viszonyulásával, amely arra készítette a krisztuskövetőket, hogy a kereszthordozás eszményében keressenek vigaszt. Berges szerint a változást a bűn(ös)ség)tudat előtérbe kerülése mozdítja elő a hellenisztikus korban (*Dán* 3,26–29; *Sir* 36,1–22).

rését,⁴⁴ vagy Habakuk panaszát (*Hab* 1). A panasz az *Újszövetségtől* sem idegen. A szinoptikus szenvedéstörténet több panaszszoltár részletet épít be.⁴⁵ A Getszemáni-kertben Jézus a panaszszoltárok szavaival mondja el mély szomorúságát.⁴⁶ A szenvedéstörténet legkisebb mozzanatai is ezeket a szoltárokat idézik (a szemlélők fejüket csóválva gúnyolják a szenvedőt Istenbe vetett bizalma miatt, *Mk* 15,29 párh., vö. *Zsolt* 22,7; a szenvedőt ecettel itatják, *Mk* 15,36 párh.; vö. *Zsolt* 69,22). Márk és Máté szerint a kereszten, közvetlenül halála előtt Jézus egy panaszszoltár szavaival kiált fel: „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?” (*Zsolt* 22,2). De az emelkedettebb Jézus-képet mutató Lukács szerint is Jézus utolsó szavai egy panaszszoltárból származnak („kezedbe ajánlom lelkemet”, *Zsolt* 31,6). A részleteken túl a szenvedéstörténet egésze Márk és Máté olvasatában a panaszszoltárok, főként a 22. szoltár fényében értelmezi Jézus szenvedését,⁴⁷ és ezzel úgy mutatja be Jézust, mint a szenvedő igazat, aki a legmélyebb gyötrelemben Istenhez kiált.

Már e néhány megfontolás is jelzi a panasz mint beszéd- és imaforma jelentőségét. Érdemes ezért megvizsgálni a panasz érvelését és funkcióját az (ószövetségi) imában. E tanulmány tárgya a szenvedő ember panaszja a panaszszoltárok tükrében, érintőlegesen néhány bölcsességi és prófétai szövegben. Ezekben a szenvedő ártatlansága tudatában mondja el Istennek fájdalmát és értetlenségét, azt a meggyőződését, hogy a szenvedés ellentmond Isten jóságának és hatalmának, a hívő ember és a

⁴⁴ BERGES, *Schweigen*, 5.

⁴⁵ BERND JANOWSKI, *Arguing with God. A Theological Anthropology of the Psalms* (Konfliktsgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn, 2009, ford. A. Siedlecki), Westminster John Knox, Louisville/KY 2013, 330–339.

⁴⁶ *Mk* 14,34; *Mt* 26,38: περιλυτός ἐστιν ἢ ψυχὴ μου ἕως θανάτου; *LXX Zsolt* 41,6.12; 42,5: ἵνα τί περιλυτός εἰ ψυχῇ.

⁴⁷ A *Zsolt* 22 alkalmazásáról Márk keresztre feszítés leírásában: JANOWSKI, *Arguing*, 334–339. Nem tudhatjuk, hogy Jézus elimádkozta-e az egész szoltárt, vagy csupán a panaszt, és azt sem, hogy mit érzett Jézus halála előtt. Azt tudhatjuk biztosan, hogy az evangélium csak a panasz motívumait építi be a szenvedéstörténetbe, és ennek fényében értelmezi Jézus szenvedését. A *Zsolt* 22,2–20 sorrendjét megfordítva az ellenség-panaszból kiindulva halad az én-panaszon keresztül az Isten-panaszig, és a panasz logikáját alkalmazza Jézusra: úgy mutatja be őt, mint aki a legmélyebb válságban is bizalommal fordul Istenhez.

nép korábbi tapasztalatának. Két szereplőre összpontosítok: a kérdező emberre és az elforduló vagy szenvedést okozó Istenre.

A szenvedés értelmezésének modelljei és a panasz

Az *Ószövetség* könyvei különböző modelleket dolgoztak ki a szenvedés értelmezésére. A hagyományos bölcsességi szemlélet szerint a világban Isten által meghatározott, igazságos rend érvényesül, amelyben egyenes összefüggés van az ember tettei és sorsa között (*Tun-Ergehen Zusammenhang*).⁴⁸ E felfogásban a szenvedés, a kudarc, a megszágyenülés az oktan, Isten törvényeit, a világ törvényszerűségeit semmibe vevő, ezért bűnös ember büntetése (*Péld* 5,22; 8,34–36; 9,12–18; 10–12; 13,6.15; vö. *Jób* 4,7–9). Lehet továbbá az Isten atyai fegyelmező kezének érintése (*Péld* 3,11; vö. 13,24; *Jób* 5,17) vagy próbatétel, amely során Isten megbizonyosodik az ember hitéről. Az utóbbit látjuk például *Jób könyve* keretelbeszélésében. E szövegek racionalizálják a szenvedést, és közvetve Isten védelmére kelnek. A szenvedésért az ember a felelős, vagy – ha az Isten akarata folytán következett be – az ő bölcsességével és jóságával összeegyeztethető. Ezt állítják *Jób* barátai vagy Elihu. Más állásponton van a *Prédikátor*. Noha tapasztalja a világban érvényesülő igazságtalanságot, és tud az ártatlanok szenvedéséről (3,16–17; 4,1; 5,7; 8,10–14; 9,1–3), mulandósága és jelentéktelensége tudatában rezignáltan meghódol a felfoghatatlan és szuverén Isten előtt (3,10–11.14; 6,12; 8,15–17). Egyetlen vigasza, hogy hálával fogadja, amikor Istennek úgy tetszik, hogy örömmel ajándékozza meg (2,24–26; 3,12–13; 5,18–19; 9,7–9).

Annál megdöbbenőbbek azonban azok a szövegek, amelyekben a szenvedő ártatlansága tudatában mondja el Istennek fájdalmát és értetlenségét, azt a meggyőződését, hogy a szenvedés ellentmond Isten jóságának és hatalmának, a hívő ember és a nép korábbi tapasztalatának. Ez a kérdező *Jób*, a vallomások Jeremiása, de főképpen a panaszszoltárok

⁴⁸ HORST DIETRICH PREUSS, *Theologie des Alten Testaments I. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1991, 209–220; JUTTA HAUSMANN, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff.)* (FAT 7), Mohr Siebeck, Tübingen 1995, 231–247.

szenvédőjének a hangja. Az ember Isten előtt áll és kérdez. Nem érti, miért éri őt a szenvedés, miért töri őt össze az az Isten, akinek életét köszönheti. Nem törődik bele a szenvedésbe, és számon kéri Istenen döntését. Nem tartja megmagyarázhatónak a szenvedést, és nem is próbálja felmenteni Istent, mivel tudja, hogy a világban minden, így a szenvedés is, Istenen múlik. Ugyanakkor azt is tudja, hogy nincs más isten, akihez menekülhetne, és akitől segítséget kérhetne, csak egyedül az Úr.

A panasz metaforikus nyelvezete

A panasz nyelvezete és érvelése metaforikus, istenképe pedig antropomorf-antropopatikus. Az ember széteséséről, Isten eltávolodásáról vagy sietős közeledésről, arca, tekintete, füle elfordításáról vagy odafordításáról, haragjáról és könnyörületéről, feledéséről és megemlékezéséről olvasunk. Az alapvető metafora a panaszban Isten távolléte.⁴⁹

A metafora olyan fogalmakkal él, amelyek a szókép, illetve a leírt valóság rokonságára építenek, mégis eltérő szemantikai mezőhöz tartoznak.⁵⁰ Azért van szükségünk metaforákra, azért használunk más szemantikai mezőkhöz, más valóság-kategóriákhoz tartozó fogalmakat, mert bizonyos esetekben a fogalmaink elégtelenek a valóság leírására. Az Istenről szóló beszéd szükségszerűen metaforikus, mert az Istennel kapcsolatos szókinszünk elégtelen.⁵¹ Ez a szenvedésről szóló beszéd összefüggésében hatványozottan igaz. A távollét vagy terhes jelenlét me-

⁴⁹ BRIAN DOYLE, *Where is God When You Need Him Most? The Divine Metaphor of Absence and Presence as a Binding Element in the Composition of the Book of Psalms*, in ERICH ZENGER, *The Composition of the Book of Psalms* (BETL 238), Peeters, Leuven 2010, 377–390 (383).

⁵⁰ DOYLE, *Where is God*, 379 (Daniel Bourguet nyomán): a metafora egy metaforizált valóság leírása olyan metaforizáló valóság segítségével, amely az előzővel rokon, mégis más izotóphoz (más szemantikai mezőhöz) tartozik.

⁵¹ Az Istenről szóló beszédünk *patchwork*, „fércmű”, amelyben különböző szemantikai mezőkből és valóság-leírásokból származó fogalmakat illesztünk össze, azoknak más jelentést tulajdonítunk, és így töltjük ki az eredetileg üres Isten-izotópot vagy szemantikai mezőt. DOYLE, *Where is God*, 382 (noha Bourguet szerint ez esetben inkább *katakhrézis*ről, szavak nem megfelelő használatáról kellene beszélnünk).

taforái, az antropomorf képek olyan Istenről szólnak, aki nem egy elvont, transzcendens eszme, hanem aki személyes kapcsolatban áll az emberrel, akinek – az imádkozó meggyőződése szerint – természetszerűleg a hívó ember és az ő népe mellett kell állnia.

A metafora ezen túlmenően a panasz keretében beszédaktus: nem egyszerűen leírja az ember helyzetét vagy Isten magatartását, hanem Istent meg akarja indítani, és cselekvésre akarja bírni.⁵²

Mivel a szenvedés meghatározza az emberi tapasztalat mindhárom síkját – az egyén életét, Istennel és a világgal való kapcsolatát,⁵³ – a panasz átfogja a szenvedés teológiai, szociológiai és pszichológiai dimenzióját.⁵⁴ A szenvedő szóvá teszi saját állapotát, Isten magatartását és az ellenség támadását.⁵⁵ A következőkben az első két vonatkozást, az ember helyzete, illetve az Isten magatartása miatti panaszt tekintem át.

A szenvedő ember

Az ember elviselhetetlen szenvedését megrázó metaforák írják le.

Tér-, helyzet- és természeti metaforák

A szenvedő kibírhatatlan állapotát részben tér-, helyzet- vagy természeti metaforák írják le. Az imádkozó a verem mélyén van, az alvilágban, sötétségben és a halál árnyékában (Zsolt 88,7,19; Jób 22,11). A mélységből kiált (Zsolt 130,1; vö. Zsolt 28,1; 143,7; Siral 3,55). A mélységbe zuha-

⁵² A metaforáról, mint beszédaktusról: DOYLE, *Where is God*, 378–379. A panasz hasonló funkciójáról: THOMAS HIEKE, *Schweigen wäre gotteslästerlich. Klagegebete – Auswege aus dem verzweifelden Verstummen*, in GEORG STEINS (Hg.), *Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage*, Würzburg 2000, 45–68 (52, 56).

⁵³ JANOWSKI, Assmann nyomán, konstellációs lénnyről beszél (*Arguing*, 42–43, 49, 52–54).

⁵⁴ BERGES, *Schweigen*, 26.

⁵⁵ *Ich-klage, Gottesklage, Feindklage*; JANOWSKI, *Arguing*, 37–38, 41–43, 46, 49, 52–54, 62–64 (a Zsolt 13 és más zsoltárok példáján); BERGES, *Schweigen*, 26, 37–40; G. EIDEVALL, *Images of God, Self and the Enemy in the Psalms. On the Role of Metaphor in Identity Construction*, in PIERRE VAN HECKE (szerk.), *Metaphor in the Hebrew Bible* (BETL 187), Peeters, Leuven 2005, 55–66 (56).

nással Isten távol került, ezért az ember kiált, hogy Isten meghallhassa (130,1–2; *Siral* 3,53.55). A mélység helyzet, az elveszettség állapota, Janowski szavaival a tér és helyzet metszőpontja.⁵⁶

A szenvedőt elborítja a víz, a feje fölött átcsapnak a hullámok, elsüllyed az iszapban, más szóval kicsúszik lába alól a talaj. Elmerül a tengerben, a mélység, az örvény elnyeli (*Zsolt* 69,2–3.15–16).

Az embert elborító víz, a hullámok, a tenger a kibírhatatlan, kilátástalan szenvedés metaforái, olyan állapotot írnak le, amely az ember egzisztenciáját fenyegeti, a teljes bizonytalanság és reménytelenség helyzetét. Az ember feje fölött átcsapó ár Isten haragját is jelölheti (*Zsolt* 88,8).

Fizikai / testi metaforák és a halál tapasztalata

Az imádkozó sebei nem gyógyulnak, halálos beteg, fájdalma nem szűnik (*Zsolt* 88,16; *Jer* 15,18). Miközben éjjel-nappal hiába szólítja Istent, kifárad, torka bereked a kiáltozástól, szeme elhomályosul, amíg Istenére várakozik (*Zsolt* 69,4). Könny lett a kenyere éjjel-nappal (42,4), ágyát eláztatta könnyeivel (6,7).

Csontjai reszketnek, kifícamodtak, összetörték, szétesnek, elégnek (*Zsolt* 6,3; 22,15; 31,11; 42,10; 102,4; *Siral* 3,4) vagy félelemtől remegnek (*Jób* 4,14). Ezzel teste tartószerkezete szétesik. Isten elsorvasztotta húsát és bőrét (*Siral* 3,4). Az ember szíve, személyisége, alapvető egységének foglalatja megolvad, mint a viasz, szétfolyik, és az ember kiöntetik (Isten kiönti őt, mint a vizet; *Zsolt* 22,15). A szenvedés hatására szétesik az ember testi-lelki egysége, és ő elindul a halálba (vö. *2Sám* 14,14). Már-már a sírba száll, az alvilágot, a holtak országát érinti (88,4–6; *Siral* 3,6). E gyakori motívum sajátos tapasztalatot ír le, a halál megtapasztalását az élet kellős közepén, a halál hatalmának valóságos, korlátozott megismerését.⁵⁷ A betegség, az ellenség támadása vagy az életet súlyosan veszé-

⁵⁶ JANOWSKI, *Arguing*, 30–31, 33.

⁵⁷ KATHRIN LIESS, *Von der Gottesferne zur Gottesnähe. Zur Todes- und Lebensmetaphorik in den Psalmen*, in PIERRE VAN HECKE – ANTJE LABAHN, *Metaphors in the Psalms* (BETL 231), Peeters, Leuven 2010, 167–195 (172–174, „Todeserfahrungen mitten im Leben”); JOHANNES SCHNOCKS, *Metaphern für Leben und Tod in den Psalmen 23 und 88*, ugyanabban a kötetben, 235–249 (244). Itt nem a mai értelemben vett halálközeli élményről van szó a klinikai halál során.

lyezettő egyéb tényező miatt az ember a halál közelébe kerül, valóságosan megtapasztal valamit a halálból. Ez olyan átmeneti helyzet, amelyben az ember Isten beavatkozása nélkül véglegesen a halál hatalmába kerülhet, de amelyből Isten még kimentheti.⁵⁸ Még van lehetősége cselekedni, amíg nem késő.⁵⁹ A halál evilági megtapasztalása körébe tartozik az Isten távollétének tapasztalata is.

A szenvedés szociális és lelki vonatkozásai

A panasz a szenvedés lelki és társadalmi vonatkozásait is szóvá teszi. Az ember Isten távolságától szenved.⁶⁰ Magányos, elhagyatott, családja és barátai is elhagyták vagy ellene fordultak (*Jer* 12,6; 20,10; 38,12; 41,10; 69,8; 88,19). Ismerőse csak a sötétség (*Zsolt* 88,19).

Ellenségei félelmetes állatként támadnak rá: ordító, száját kitató oroszlán ront rá, bikák, kutyák, sakálok, méhek veszik körül (*Zsolt* 7,3; 10,9; 22,13–14.17.21; 118,2).

Nagyon gyakori motívum a megszégyenülés vagy az attól való félelem (*Zsolt* 22,7, az atyákkal ellentétben, akik nem szégyenültek meg, 6. v.; 25,2.20; 31,2.18, 44,14–16; 69,6-7.20; 71,1; 119,6.31 *passim*; *Siral* 3,14.45). A motívum gyakorisága abból érthető, hogy a mediterrán térség társadalmi becsület-szégyen kultúrák, amelyekben a viselkedést sajátos értékrend, a becsület megszerzése és megőrzése, illetve a megszégyenülés elkerülése határozza meg. A releváns másik, illetve a közösség véleménye iránti érzékenység, a becsület megőrzése az egyik legjelentősebb motivációs tényező e kultúrákban.⁶¹ A megszégyenülés az ember társadalmi halála.

⁵⁸ BROYLES, *Conflict*, 85.

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ JANOWSKI, *Arguing*, 57–58 (a mezopotámiai panaszszövegekből vett párhuzamokkal); DOYLE, *Where is God*, 383.

⁶¹ DOUGLAS L. CAIRNS, *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993, 2; vö. BRUCE J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Louisville 1993, 48; JOHANNA STIEBERT, *The Construction of Shame in the Hebrew Bible. The Prophetic Contribution* (JSOT SUP 346), London - New York 2002, 25–44.

A metaforák értelmezése

E képekből megpróbálták kideríteni egy-egy panaszszoltár *Sitz im Leben*-jét. A 88. zsoltár imádkozójában beteget, esetleg leprást láttak, az iszapba süllyedt szenvedőben pedig (Zsolt 69) Jeremiást vélték felismer-ni, vagy valakit, akit ártatlanul vádoltak meg lopással. Azonban ezek a kísérletek figyelmen kívül hagyják azt, hogy a panasz nem egy bizonyos egyén konkrét helyzetéről szól, hanem metaforákat használ, amelyek drámai módon érzékeltetik az ember veszélyeztetettségét, a szenvedés iszonyú mélységét. A víz, a tenger, a mélység, a sötétség, a káosz, a félelmetes erők, a halálveszély szimbólumai. A sötétség a halál metaforája, a világossággal, a látással, Isten világosságával ellentétben, amely az életet jelképezi.⁶² A panaszénekek szóképei, drámaiságukon túl, elég nyitottak ahhoz, hogy minden imádkozó felismerje bennük saját szenvedését, saját életérzését.⁶³ A panasz olyan nyitott, tipikus ima, amellyel bármely imádkozó azonosulhat, amelyet saját helyzetére alkalmazhat.⁶⁴ Ezért nagy a belemagyarázás kockázata, és félreértjük a zsol-tárok szándékát, ha egy nagyon konkrét helyzetet akarunk egy-egy panaszszoltár mögött látni, és szem elől tévesztjük a panasz képeinek metaforikus jellegét.⁶⁵

Isten magatartása és a szenvedés

A legmeglepőbb az Isten magatartását szóvá tevő panasz (*Gottesklage, God-lament*).⁶⁶ A panasz kétféleképpen közelíti meg Isten szerepét a szenvedésben. Nagyon gyakran Isten távolsága vagy passzivitása teszi lehetővé a gyötrelmek bekövetkeztét. Máskor Isten jelen van, és aktívan

⁶² JANOWSKI, *Arguing*, 68–72.

⁶³ HIEKE (2000), 46.

⁶⁴ ERICH ZENGER, *Psalmen. Auslegungen I. Mit meinem Gott überspringe ich Mauern*, Freiburg 2006, 70 (*Gebetsformulare*); Christoph Marksches, „Ich aber vertraue auf dich, Herr!” – Vertrauensäußerungen als Grundmotiv in den Klageliedern des Einzelnen, ZAW 103 (1991) 386–398 (391–392): „ein typisches Formular zur Identifikation”.

⁶⁵ A metaforikus jelleg tudatosításáról: DOYLE, *Where is God*, 378–379.

⁶⁶ EIDEVALL, *Images*, 56.

okozza a szenvedést.⁶⁷ Szembetűnő, hogy az imádkozó nem érzi szükségét annak, hogy kimentse vagy megvédje Istent. A deuteronomisztikus történetírás vagy a hagyományos bölcsességi irodalom az embert teszi felelőssé a szenvedésért, vagy a szenvedés botrányát azzal enyhíti, hogy az próbatétel, amely nem kérdőjelezi meg Isten jóságát vagy mindenhatóságát. Ezzel ellentétben a panasz Isten felelősségét állítja.⁶⁸

Isten passzív

A panasz frappáns, antropomorf képekkel írja le Isten passzivitását.⁶⁹ Isten megfélemedezett az emberről, nem emlékezik rá többé (*Zsolt* 10,11; 13,2; 88,6) vagy elfelejtette a nép ínségét és szorongatását (*Zsolt* 49,25; *Iz* 49,14–15).⁷⁰ Elfordult tőle (*Zsolt* 6,5); elfordította vagy elrejtette arcát előle (*Zsolt* 10,11; 13,2; 44,25; 69,17; 88,15), úgyhogy nem is láthatja nyomorúságát.⁷¹ Ha Isten elrejtí arcát, ha megfélemedezik róla, az ember elpusztul.⁷² Máskor Isten jelen van ugyan, de tétlen marad, ezért a zsoldárosnak fel kell szólítania őt, hogy keljen fel, és emelje fel kezét, cselekedjen a javára (*Zsolt* 10,12). Sőt Isten elalhat, ezért fel kell őt ébresztetni (*Zsolt* 44,24; *vö.* 7,7; 35,23; 59,5).

Isten akár eltávozhat, elhagyja a szenvedőt (*Zsolt* 22,2; 71,11–12; *Iz* 49,14; 54,7). Olyan messzire került tőle, hogy már nem is hallja az ember kiáltását, ordítását, és nem válaszol könyörgésére (*Zsolt* 22,2–3; 69,4; 88,2–3). Késlekedik az ember segítségére jönni (*Zsolt* 6,4). Nemcsak véletlenül hagyta magára, hanem egyenesen elrejtőzött (*Zsolt* 10,1). Sehol nem található már (*Jób* 23,89). Megbízhatatlan, olyan, mint a csalóka patok, amelynek vízére nem lehet számítani (*Jer* 15,8), így az ember hiába keresi őt a szükség idején.

⁶⁷ CRAIG C. BROYLES, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms. A Form-Critical and Theological Study*, JSOTSup 52), Sheffield University Press, Sheffield 1989, 60–61, 76–78, 78–80.

⁶⁸ HIEKE (2000) 59–62.

⁶⁹ BROYLES, *Conflict*, 78–80

⁷⁰ Uo. 70–73.

⁷¹ Uo. 73–76.

⁷² JANOWSKI, *Arguing*, 64–66.

Mikor van értelme ezeknek a metaforáknak a panasz keretében? Ha az imádkozó meg van győződve arról, hogy Istennek folyamatosan ott kell lennie mellette, feléje fordulva, tekintetét rajta tartva, látó- és hallótávolságban. Ha tudja, hogy Isten jelenléte védelmező, gondoskodó, megóvja őt a szenvedéstől – az ellenség támadásától éppúgy, mint a betegségtől és a haláltól. Ha tudja, hogy „rendes” körülmények között Isten emlékezik teremtményére, alkotása mulandóságára, illetve saját könnyörtetére és ígéretére.⁷³ Isten elfordulása, távollága, hallgatása, felejtése, passzivitása e „normális” állapot felborulását jelenti. A panasz nem Isten nemlétéről, hanem Isten távollétéről szól.⁷⁴ A zsoltáros arra emlékezteti Istent, hogy magatartása ellentmond az ő lényegének.

Isten okozza a szenvedést

Még meglepőbbek azok a szövegek, amelyek szerint Isten nagyon is jelen van, és aktívan okozza a szenvedést.⁷⁵ Antropopatikus megközelítésben Isten haragszik, és haragjában hoz szenvedést az emberre.⁷⁶ Haragja felindulásában okozza a fájdalmat (*Zsolt* 6,2); haragja tüzes és perzsel, vagy elborítja az embert, mint a tenger hullámai (88,8.17).⁷⁷ Beburkolja, akár a felhő, és hozzáférhetetlenné teszi, úgy hogy a szenvedők imádsága nem is hatol át rajta (*Siral* 3,43–44).

Isten elveti az embert vagy népét (*Zsolt* 44,10).⁷⁸ Bebörtönzi, befalazza, ostrom alá veszi, eltorlaszolja szabadulása útját (*Siral* 3,5.7.9). Ő a szenvedő magányának, elszigetelődésének az oka – eltávolítja barátait és a közelállókat, úgy, hogy egyedüli társa a sötétség (*Zsolt* 88,19).

⁷³ Az emlékezés tárgyáról: ADORJÁNI ZOLTÁN, *Isten emlékezése és felejtése a zsoltárok alapján*, in *Pannonhalmi szemle* 2 (2005) 22–33.

⁷⁴ DOYLE, *Where is God*, 383.

⁷⁵ GROSS, *Gott als Feind*, 55–58; BROYLES, *Conflict*, 76–78, 119–120.

⁷⁶ BROYLES, *Conflict*, 61–67. Ez a motívum még hangsúlyosabb a prófétai irodalomban, ahol Isten úgy jelenik meg, mint féltékeny, bosszút tervező férj (*Oz* 2,4–15, *Ez* 16,38.42, *Dt-Iz*); mint aki könyörtelenül romlást, pusztulást, halált hoz népére (*Jer* 15,1–4.7–9.13–15).

⁷⁷ Uo. 66 (a harag tüzes vagy folyékony állaga).

⁷⁸ Uo. 67–70.

Isten rászedi az embert, és erőszakot tesz rajta (*Jer* 20,7). Összetöri és elveti keze alkotását (*Jób* 10,3). Elsorvasztja húsát és bőrét, összetöri csontjait, keserűséggel itatja, fogai összetörnek a kavicstól, hamuval tölti el (*Siral* 3,4.15–17). Az embert, akárcsak a népet gyalázat és nevetség tárgyává teszi (*Siral* 3,14.45).

Támadást indít az ember ellen (*Jób* 7,20; 10,2.7; *Siral* 3,1.3). Harcosként vagy vadászként lenyilazza (nyilai belefúródnak, *Zsolt* 38,3; *Jób* 6,4: mérgesek; *Siral* 3,12–13: kifeszíti íját, és célba veszi az embert, nyilai veséibe fúródnak).⁷⁹

Megdöböntő, amikor a panasz az ellenségre használt vad-, veszélyes állat metaforát Istenre alkalmazza: „Mint a lesben álló medve, olyan lett hozzám, vagy mint a rejtéken megbúvó oroszlán. Ösvényemet eltérítetted és összetépett” (*Siral* 3,10–11; vö. *Zsolt* 22,15; *Jób* 10,16; *Oz* 5,14).

Isten veti a mélységbe az embert (*Zsolt* 88,7). Ő okozza alkotása halálát; lesújtja a halál porába (*Zsolt* 22,16c). A sötétségbe, az alvilágba vezeti a szenvedőt (*Siral* 3,2.6). Jób emlékezteti Istent: „A te kezed formált és teremtetted, most meg más gondoltál, s elpusztítasz? – Agyagból formáltál – csak emlékezzél! – s most újra porrá változtatnál vissza?” (*Jób* 10,8–9; vö. 30,23). Ráadásul e döntés miatt Isten állhatatlannak, szeszélyesnek látszik (*Jób* 10,9).

A közösségi panasz felrója Istennek, hogy elárulta népét (*Zsolt* 44,12: „kiszolgáltattál, mint áldozatra szánt juhokat, szétszórtál bennünket a pogányok közé”), sőt igazságtalanul tette, mert a nép nem szegte meg hűségét (44,18–23). Istent ezért még az sem igazolja, hogy bűneikkel kiérdemelték sorsukat (22–23. vv.).⁸⁰ Ráadásul rossz kereskedőnek bizonyul, rossz vásárt köt, amikor ár/nyereség nélkül eladja népét, és még csak meg sem gazdagszik abból, hogy népét elárulja (44,13).

Isten szenvedést okozó jelenléte, állandó figyelése annyira terhes, nyomasztó, sőt agresszív, hogy az ember már azt kéri, hogy hagyja ma-

⁷⁹ Istenről mint harcosról: LEO G. PERDUE, *Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job* (JSOTSup 112), Almond, Sheffield 1991, 122–125.

⁸⁰ THOMAS HIEKE, *Schweigen wäre gotteslästerlich. Zur Phänomenologie und Theologie der Klage im Alten Testament*, in *Bibel und Liturgie* 71 (1998) 287–304; magyarul: Hallgatni istenkáromlás volna. A panasz fenomenológiája és teológiája az Ószövetségben, in *Mérleg* 4 (1999) 373–391 (379).

gára egy pillanatra (amíg a nyálát lenyeli), és vegye le róla a szemét, mielőtt végképp a halálba indulna (Jób 7,16–19; 10,20–21; 14,6.20).

Eltűnök én immár, nem élek örökké, hagyj hát magamra, éltem egy lehetet. Vajon mi az ember, hogy oly nagyra tartod, arra méltatod, hogy törődj vele. Hisz meglátogatod minden áldott reggel, és próbára teszed minden pillanatban. Mily rég nem veszed le tekinteted rólam! Arra sem hagysz időt, hogy nyálam lenyeljem. (Jób 7,16–19)

Vedd le rólam szemed, hadd örüljek egy kicsit, ²¹mielőtt elmegyek, s vissza nem térek a sötétség és az árnyék országából. (Jób 10,20–21)

A szenvedő már azt szeretné, ha valaki kiszabadíthatná Isten kezéből (Jób 10,7), de ez is reménytelennek tűnik. Azt szeretné, ha Isten elrejtethetné őt önmaga elől, az alvilágba (mivel ő ott nincs jelen!), amíg haragja csillapodna, és csak akkor emlékezne meg róla (Jób 14,13).

Milyennek látjuk Istent? A legenyhébb ítélet szerint is közömbösnek, feledékenynek, vagy szeszélyesnek. Máskor erőszakosnak, kegyetlennek, vagy egyenesen igazságtalannak. Mit tehet az ember egy ilyen Isten előtt? A legkézenfekvőbb az lenne, hogy hátat fordítson neki, otthagyja, meneküljön előle – persze ha van hova –, és elfelejtse. És a szenvedő, meglepő módon, nem ezt teszi! Miként reagál e lehetetlen körülmények között? Hozzá kiált, panaszt emel ellene, kér(dez), számon kér, vádol.⁸¹ Isten lelkére beszél, hogy jobb belátásra bírja, könyörög neki.

A kér(dez)ő ember

A szenvedő azt éli meg, hogy a világ megváltozott, kiszámíthatatlanná vált, és élete szétesik. Ki van zárva a közösségből (a családból és a barátok köréből), a fizikai és lelki halál küszöbén áll, megérintette őt a halál.⁸² Ebben a reménytelen helyzetben Istenhez kiált. Panaszt emel Isten ellen, protestál, de mindezt Isten előtt teszi.

⁸¹ BROYLES, *Conflict*, 55–59.

⁸² JANOWSKI, *Arguing*, 46–47, 50.

A szenvedő számon kér és panaszt emel

A zsoldáros kérdez. Miért teszi ezt vele Isten, miért nem törődik vele? Miért hagyta el és távolodott el annyira, hogy már nem is hallja, bármilyen hangosan kiált (Zsolt 22,2)? Miért rejtőzködik a szükség és szorongatás idején (Zsolt 10,1)? Miért rejt el arcát (44,24; 88,15)? Miért lett fájdalma örökké tartó (Jer 15,18)? Miért feledkezik el népe nyomoráról és kínjairól (44,24–25)? Miért feledkezett meg róla, és miért kell szomorúan járnia, elenségtől szorongatva; miért taszítja el Isten (Zsolt 42,10; 43,2; 77,1; 88,15)? Miért alszik? Meddig tart a tűrhetetlen állapot (Zsolt 13,2–3)? Miért támadt izzó haragra népe ellen (77,1)? Meddig haragszik és rejt el arcát (79,5; 80,5; 89,47)? Örökre elvetette és soha többé nem lesz irgalmas (77,8–9)?

Jób számon kérő kérdése megdöbbenő: „Hadd tudjam meg, miért támadtál meg! Hasznod van tán abból, ha erőszakhoz nyúlsz, kezéd remekművét hogyha meggyalázod, a bűnösök terveit meg jóváhagyod?” (10,2–3). Isten erőszakos tette teremtménye ellen oktan, nem hoz neki hasznót, sőt ellentmond teremtő voltának, és bennfoglaltan a bűnösök támogatása, ez viszont igazságosságával összeférhetetlen.

A kérdések nem információ-orientáltak, nem is ésszerű magyarázatot keresnek. A „miért” vagy a „meddig” csak a mondszerkezet szempontjából kérdés, a jelentés és a funkció tekintetében azonban nem az.⁸³ A „miért” azt a meggyőződést fejezi ki, hogy Isten érthetetlenül, sőt helytelenül cselekszik.⁸⁴ A „meddig” nem racionális tudakozódás a szenvedés várható tartamáról, hanem azt jelzi, hogy a fájdalom már tűrhetetlen, és meg kell szűnnie.⁸⁵

Az Istennel szembeni panasz másik formája a vád. Már az én-panasz is vádemelés, de Isten felelősségének a hangsúlyozása még inkább az. Isten megalkotta az embert, gondosan megformálta az anyaméhben, most pedig a halálát okozza (Jób 10,8–11). Népével szemben megszegte szövetségét, elvetette fölkenjét, lerombolta országát és városát, ellenségei örömeire népe ellen harcolt (Zsolt 89,39–46; vö. Zsolt 44).⁸⁶

⁸³ HIEKE, *Schweigen* (2000), 53

⁸⁴ BROYLES, *Conflict*, 80–81.

⁸⁵ Uo. 81.

⁸⁶ MATTHEW W. MITCHELL, *Genre Disputes and Communal Accusatory Laments: Reflections on the Genre of Psalm Lxxxix*, VT 55 (2005) 511–527 (525–526).

A szenvedő Isten lelkére beszél

A szenvedő nemcsak vádat emel Isten ellen, hanem „a lelkére beszél”, jobb belátásra akarja bírni, megindokolja, miért mulasztthatatlanul sürgős az ő közbelépése. Isten érzelmeire, igazságérzetére, könyörületére, becsületére, saját érdekére hivatkozik. „Argumentum ad deum”-hoz folyamodik.⁸⁷

Az imádkozó elsősorban Isten könyörületére, szánalmára apellál. Az énpanasz nagy része ezt célozza (pl. Zsolt 6,3.7–8; 69,27). Másodszor, emlékezteti Istent saját identitására – jóságára, ígéreteire, hűségére, elköteleződésére (Zsolt 89), vagy akár elfeledett irgalmára („Életet, kegyelmet te adtál nekem, örködj hát éberen a lelkem fölött! Bár elrejtetted mélyen a szívedben, tudom jól: ezt forgattad elméd rejtekében”; Jób 10,12–13). A legérdekesebb érve, hogy Isten saját érdekei is megkívánják közbelépését.

a) Az ember arra emlékezteti Istent, hogy amennyiben szenvedésével szemben tétlen marad, vagy azt előidézi, az imádkozó is, Isten is megszégyenül. A szenvedőt éppen az Istenbe vetett bizalma miatt gúnyolják ellenségei (Zsolt 22,8; vö. Jób 16,10–11; Zsolt 44,14–15.17.23; 64,9; 109,25; Bölcs 2,12–13.16–18). Ha Isten nem lép közbe és nem menti meg a benne bízót, a zsoltáros bizalma meghiúsul, és megszégyenülnek azok, akik benne bíznak (Zsolt 69,7–8.10–13). A szemlélők hiábavalónak fogják tekinteni az Istenbe vetett bizalmat, és a szenvedő gúny tárgyává válik. Ha a benne bízó ember megszégyenül, Isten hitele, becsülete és dicsősége forog kockán.⁸⁸ Isten igazságossága, jósága és méltósága megköveteli, hogy közbelépjen és segítsen, változtassa meg ezt az elviselhetetlen helyzetet.

b) A szenvedő a halálhoz közeledik. A holtak azonban az alvilágban, a feledés földjén nem emlékeznek Istenre, és nem dicsőítik (Zsolt 6,6; 88,11; vö. 115,17a; Iz 38,18–19; Sir 17,27–28).⁸⁹ Ezért, ha Isten szeretné, hogy emlékezzenek rá, és dicsérjék őt, meg kell mentenie az embert. Az Ószövetség hihetetlen erőt és jelentőséget tulajdonít az emlékezésnek. Isten emlékezete életben tartja az embert. Ha Isten megfedkezik róla (88,6), meg-

⁸⁷ GROSS, *Gott als Feind*, in GROSS - KUSCHEL, 52; ERICH ZENGER, *Psalmen 51–100* (HT-KAT), Freiburg ³2000, 568.

⁸⁸ Vö. Ter 18,23–27; Kiv 32,11–14.

⁸⁹ CLAUS WESTERMANN, *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen ⁵2011, 120–121.

semmisül. A feledés maga a totális pusztulás. Már az emberek emlékezetében való továbbélés is egy fajta halhatatlanságot ad, a halál ellenére (*Sir* 39,3; 44,8–10.14–15), ezért akiről megfeledkeztek, akinek az emléke nem marad fenn, az teljesen megszűnik létezni. A zsoltáros ezért kéri Istentől, hogy ellenségei merüljenek feledésbe. De érdekes módon, nemcsak Isten (vagy az ember) feledkezhet meg az emberről, hanem a halálban az ember is véglegesen elfelejti Istent, az ő csodáit (*Zsolt* 6,6; 88,5–6; 11–13). És ezzel Isten is megszűnik létezni számára.⁹⁰

Hisz a halottak között nincs, aki megemlékezik rólad, az alvilágban nincs, aki dicsérjen téged. (*Zsolt* 6,6)

A sírba szállók közé soroltak engem, olyanná lettem, mint akinek nincsen segítsége. A holtak között van fekhelyem, mint a halálra sebzetek, akik a sírban alszanak, akikről nem emlékezel meg többé, és akiket kitéptek kezedből.

Vajon a holtakkal művelsz-e csodákat, és fölkelnek-e az árnyak, hogy dicsérjenek téged? Vajon hirdeti-e valaki a sírban irgalmasságot és hűségedet az enyészet helyén? Vajon a sötétség helyén ismerik-e csodáidat és igazságodat a feledés földjén)? (*Zsolt* 88,5–6.11–13)

Istennek tehát nem származhat haszna az ember halálából, hiszen a halálban nem hirdetik Isten csodáit, jóságát, hűségét (vö. *Zsolt* 30,10: „Mi haszon származna véremből, hogyha sírba szállnék? Dicsőíthet téged a por, hirdetheti hűségedet?”). Ezzel az üdvtörténetben véghezvitt nagy tettei feledésbe merülnek, és, – Zenger szavaival – pusztá ideológiává válnak, ha Isten nem képes szabadító tetteit az egyén konkrét szükségében valóra váltani.⁹¹

A halálban Isten elveszíti az embert. „Hogyha egyszer lefekszem a porba, hiába keresel, többé nem leszek”, mondja Jób keserűen (7,22). Érvelése azt feltételezi, hogy Istennek is szüksége van az emberre, ezért nem játszhatja el a kapcsolat esélyét.

⁹⁰ ZENGER, *Psalmen* 51–100, 573.

⁹¹ Uo.

Az ember könyörög

A szenvedésben az érvelés szorosan összefonódik a könyörgéssel. A panasz és a meggyőzés a kérést készíti elő. Ha Isten okozza a szenvedést, az ember azért könyörög, hogy szűnjön meg haragja, vagy legalább hagyja őt magára. Ha Isten passzív, az imádkozó kiált, kéri Istent, hogy hallgassa meg imáját, fordítsa felé fülét,⁹² tekintsen rá, és ne fordítsa el arcát, hogy siessen segítségére (*Zsolt* 69,14.17–18; 102,1–2).⁹³ Istennek sietnie kell – vissza az emberhez, akitől eltávolodott (*Zsolt* 22,12.20). A szenvedő felszólítja, hogy ébredjen fel és emlékezzen (*Zsolt* 44,24–25). Könyörög, hogy Isten nyújtsa ki kezét a mennyből, ragadja ki, mentse ki a mélységből (*Zsolt* 69,14–15; 144,7; vö. 18,16–17).⁹⁴ Az arc, a fül, a szem odafordításának metaforája a kapcsolatban levést fejezi ki, a kéz, illetve kar kinyújtása a cselekvést. Az emlékezés átfogó kategória, mert benne kifejezést nyer Isten jelenléte, a gondoskodása, könyörülete és cselekvése.

A panasz logikája

A panasz közvetlenül a válság kifejezője.⁹⁵ Az imádkozó, a szenvedés mélységét megtapasztalva Istent szembesíti azzal, amit vele tett. A panasz azonban nem öncélú. Nem egyszerűen az önsajnálát jele, nem is az a szerepe, hogy az ember kibeszélje magát. A panasz a kérés végett és a változás reményében hangzik el, abban a meggyőződésben, hogy Isten véget tud vetni a szenvedésnek.⁹⁶

A panasz arra emlékezteti Istent, hogy a szenvedés nem fér össze az ő mivoltával, illetve korábban megtapasztalt jószágával, ezért természeté-

⁹² JANOWSKI, *Arguing*, 71–72.

⁹³ Uo. 33.

⁹⁴ Uo. 47.

⁹⁵ HIEKE, *Schweigen* (2000) 57, 59.

⁹⁶ JANOWSKI, *Arguing*, 45 (Westermann nyomán); HIEKE, *Schweigen* (2000) 58.

nek és ígéreteinek megfelelően kell cselekednie.⁹⁷ A panasz az ima szer-
ves része; nélküle nincs sem kérés, sem dicséret.⁹⁸

Az *Ószövetség* hite szerint mindannak, ami történik, Isten az oka, minden tőle van, ő a felelős az egész valóságért, hiszen rajta kívül nincs más isten. A szenvedésért nem egy gonosz isten vagy démoni erő a felelős, hanem ugyanaz az Isten, aki az életet, a jót, az örömet is adja.⁹⁹ Ebből következik, hogy a szenvedés mögött is Isten áll, akár úgy, hogy elfordul az embertől, elhagyja őt, megfélemedezik róla, és ezzel engedi, hogy rátörjön a baj, akár azzal, hogy közvetlenül okozza a szenvedést.

A panasz alapvető érve a feszültség a hit és a szenvedés tapasztalata között, az ellentét Isten múltbeli magatartása és a jelen szenvedés között. A szenvedés (a betegség, elhagyatottság, üldözés, halálnak való kiszolgáltatottság) megkérdőjelezi az egyén és a közösség hitét. Ellentétben áll azzal, amit az egyén vagy a közösség, élete, korábbi története során megtapasztalt.¹⁰⁰ Nem felel meg annak a meggyőződésnek és tapasztalatnak, hogy Isten jó és hatalmas, igaz és hűséges, megmenti a benne bízót, kitart népe mellett, és nem támogatja a gonoszt.

A szenvedést előidéző haragjával, távolságával vagy passzivitásával Isten a közösségi és egyéni dicséret hagyományában megfogalmazódott hitet teszi kérdésessé. A közösségi panasz azt idézi fel, hogy JHWH megmentő, népéért harcoló Isten, az ő ígéreteit, szövetségét eleveníti fel.¹⁰¹ Az egyéni panasz arra a személyes kapcsolatra hivatkozik, amely Istent az imádkozóhoz köti. Ezt tükrözi már a megszólítás is, illetve a birtokos rag használata Istennel kapcsolatban („Istenem”), az isteni attribútumok („szabadításom Istene”, „sziklám”), valamint a gyakori hivatkozás a bizalomra.¹⁰² Isten ezt a bizalmas kapcsolatot szegi meg. A 22. *zsolttár* szembeállítja Isten múltbeli nagy tetteit az ember jelenlegi nyo-

⁹⁷ BROYLES, 220–221 (a panasz érv).

⁹⁸ BERGES, *Schweigen* 23; JANOWSKI, *Arguing*, 40 (csak a panasz adja meg a dicséret erejét, drámaiságát).

⁹⁹ JANOWSKI, *Arguing*, 45 (1Sám 2,6–7); BERGES, *Schweigen*, 5, 19 (Iz 45,6–7); HIEKE, *Schweigen* (2000), 50; lásd még *Siral* 3,37; *MTörv* 32,39.

¹⁰⁰ BROYLES, *Conflict*, 39, 42–46 (az ellentét Isten múltbeli és jelen tettei között meg-
alapozza a panaszt), 111–122 (hagyományok, amelyeket Isten megszegett); HIEKE, *Schweigen* (2000), 58–59; ZENGER, *Psalmen. Auslegungen* I, 76.

¹⁰¹ BROYLES, *Conflict*, 111–112 (közösségi panasz példái), 142; uo. 169 (*Zsolt* 89); 221.

morúságos helyzetével. A nép (4–6. vv.) és az egyén (10–11. vv.) Istent saját Isteneként, szabadítóként, illetve életadóként tapasztalta meg. Ő adta az imádkozónak az életet, aki ezért élete legelső pillanatától Istenhez tartozik (10–11. vv.; vö. *Jer* 1,5). Kezdetől bensőséges kapcsolat fűzte Istenhez, olyan volt számára, mint anya, apa és bába, ő volt oltalmazója és reménye. Az az Isten, aki az életét ajándékozta („te húztál ki anyám méhéből”), most az ellenségei mellé áll, és halálát akarja okozni (16. v.).

Az emlékezés Isten korábbi nagy tetteire nem öncélú, még csak nem is az istendicséret része, hanem az érvelés, a meggyőzés eszköze.¹⁰³ Éppen ez a feszültség a hit tárgya és a korábbi tapasztalat, illetve a jelen kétségbeejtő valóság között készíti arra az embert, hogy Istenhez forduljon, panaszt tegyen, és az ő közbelépését kérje.

Noha a panasz Istent teszi felelőssé a szenvedésért, mivel nincs más Isten, az ember csak tőle kérhet segítséget.¹⁰⁴ Az imádkozó tehát éppen nyomorúsága mélypontján Istenhez fordul. Isten megszegte ígéreteit, illetve saját lényege ellen cselekedett, és ezzel csalódást okozott. De egyedül ő képes megoldani a válsághelyzetet, sőt köteles is erre, mivel a feszültség, illetve magatartásának rendellenes volta Isten lényegi tulajdonságait is megkérdőjelezi.¹⁰⁵ A szenvedő imádkozó tehát Isten színe előtt protestál Isten ellen,¹⁰⁶ Istenhez fordul Isten ellenében.¹⁰⁷

A panasz nemcsak az Istennel és önmagunkkal szembeni őszinteség kifejezője, hanem *a hit és a bizalom jele*. Már a közvetlen megszólításban is a megmentő Istenbe vetett bizalom fogalmazódik meg. A bizalom (בטח) kulcsfogalom a panaszszoltárookban (22,5–6; vö. 13,6; 31,7.15; 44,7–8; 56,5.12 stb.). A szoltáros bízott Istenben, akárcsak az atyák. Isten múltbeli nagy tetteinek emlékezete a szoltáros reményé-

¹⁰² Uo. 121–122, 222; MARKSCHIES, „*Ich aber vertraue auf dich, Herr!*”, 391–395; HIEKE, *Schweigen* (2000), 50; BERGES, *Schweigen*, 25

¹⁰³ BROYLES, *Conflict*, 42–43, 220–221.

¹⁰⁴ Uo. 225 („*attributing the cause of the distress to God, it is also a confession that he is the one who can reverse that distress*”); HIEKE, *Schweigen* (2000), 55, 59.

¹⁰⁵ BROYLES, *Conflict*, 224.

¹⁰⁶ HIEKE, *Schweigen* (2000), 63.

¹⁰⁷ BROYLES, *Conflict*, 224.

nek alapja, ezek miatt bízhat abban, hogy az ő életében is megismétlődhetnek ezek a csodák. A bizalom aktusával az imádkozó Isten kezébe teszi az életét, kiszolgáltatja magát neki.¹⁰⁸ A panaszszoltárokból gyakran tapasztalt hangvétel-változás, az átmenet a panaszból a hálába nem hangulatváltozásnak tulajdonítható, nem is egy hipotetikus üdvösségprófécia, hanem kulcsa a bizalom.¹¹⁰

Christoph Marksches szerint a bizalom olyan alapmotívum, amely a panaszt megelőzően aktualizálja az ősbizalmat, majd átvezet a panaszból a kérésbe, végül kifejezi a meghallgatás bizonyosságát, a reményt, hogy Isten kisegíti a szenvedésből. Ezért a panaszszoltárok a bizalom „célirányos paradigmái”.¹¹¹

Ezen túlmenően maga a panasz a bizalom és a remény megnyilvánulása.¹¹² Ez a legreménytelenebbnek látszó panaszra, a Zsolt 88-ra is érvényes:¹¹³ „Jahve, szabadításom Istene, éjjel-nappal hozzád kiáltok” Az imádkozót összetörő fájdalom részletes ecsetelése, az ismételt kiáltás Istenhez (2–3; 10; 14 vv.) csak akkor érthető, ha a zsolttáros meg van győződve Isten együttérzéséről, könyörületéről és hatalmáról. Éppen ezért a panasz nem eltávolodás Istentől, hanem közeledés hozzá.¹¹⁴ A panaszének, tipikus felépítésével irányítja az imádkozót, aki úgy fejezi ki fájdalmát, hogy közben megőrzi Istenbe vetett bizalmát, konokul kitart mellette, akkor is, amikor úgy érzi, hogy Isten hűtlen lett hozzá.¹¹⁵

A szenvedés tapasztalatában Isten egyszerre megszólítható és számon kérhető, illetve szuverén és szabad, fájdalmat okozó és megmentő. Az ember nem érzi szükségét annak, hogy megvédje Istent és igazolja magatartását, és nem törődik bele a szenvedésbe. De soha nem is mond le róla, soha nem vonja vissza bizalmát.

¹⁰⁸ MARKSCHIES, „*Ich aber vertraue auf dich, Herr!*”, 389–390.

¹⁰⁹ JOACHIM BEGRICH, *Das priesterliche Heilsorakel*, in ZAW 52.1 (1934) 81–92.

¹¹⁰ JANOWSKI, *Arguing*, 78–85.

¹¹¹ MARKSCHIES „*Ich aber vertraue auf dich*”, 386–398 (397–398).

¹¹² JANOWSKI, *Arguing*, 75–76 (Zsolt 13,5–6a); BROYLES, *Conflict*, 41–42; HIEKE, *Schweigen* (2000), 50, 62; vö. 58 (a panasz kimaradása a bizalom hiánya, a szenvedés racionalizálása akadályozza az Istennel való kapcsolatot).

¹¹³ ZENGER, *Psalmen* 51–100, 576.

¹¹⁴ BERGES, *Schweigen* 25.

¹¹⁵ MARKSCHIES, „*Ich aber vertraue auf dich*”, 391–392; ZENGER, *Psalmen. Auslegungen* I, 77.

A panasz és a teodicea kérdése

Az újkori teodicea azzal védelmezte Isten igazságosságát és jóságát, hogy a szenvedést racionalizálta, szükségességét és pozitív funkcióját állította, vagy beépítette a megváltásba, és ezzel sajátos értéket tulajdonított neki.¹¹⁶ Egyes lelkeségi irányzatok a szenvedés türelmes vagy egyenesen örvendező elviselését szorgalmazzák. E törekvésekkel szemben azonban Karl-Josef Kuschellel megállapítható, hogy „a teodicea-kérdés nem oldható meg sem a szenvedés funkcionalizálása által egy rend-teológia keretében, – sem egy szeretet-szenvedés-teológia által, sem a tűrés, elviselés, passzív elfogadás spiritualitása révén [...]. [A] vi-szontkérdések a teodicea-kérdés elvi megválaszolhatatlanságát mutat-ják, a szenvedés radikális összeegyeztethetlenségét a teremő Isten és a teremtés jóságával. [...] Az ártatlan szenvedést nem lehet elméletileg megérteni (*verstehen*), hanem csak a gyakorlatban kiállni (*praktisch zu bestehen*). E gyakorlati kiállás egyik módja a panasz.”¹¹⁷

A bibliai panasz nem ad racionális magyarázatot a szenvedés okára, értelmére vagy céljára, és így nyitva hagyja a teodicea kérdését.¹¹⁸ Az imádkozó szerint Istennek nincs szüksége védelemre vagy felmentésre. Sőt, ha szenvedést okoz, nem is lehet őt megvédeni. A panaszban azonban az ember megőrzi Istennel való eleven kapcsolatát, oly módon, hogy közben nem törődik bele a szenvedésbe. Nem igazolja a szenvedést, nem kovácsol belőle ideológiát, nem hárítja az emberre a felelősséget; ezzel szemben azt a meggyőződést fejezi ki, hogy Istennek köteles-

¹¹⁶ HIEKE, *Schweigen* (2000), 53, 59–60, 61 (a szenvedés miértjére adott válasz romantikus vagy cinikus). A teodiceai kérdésre adott klasszikus, illetve kortárs válaszokról: KARL-JOSEF KUSCHEL, in GROSS - KUSCHEL, „*Ich schaffe Finsternis und Unheil?*”, 60–209.

¹¹⁷ KARL-JOSEF KUSCHEL, *Ist Gott verantwortlich für das Übel: Überlegungen zu einer Theologie der Anklagen*, in GOTTHARD FUCHS (szerk.), *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*, Frankfurt a.M. 1996, 227–261 (246); idézi BERGES, *Schweigen*, 8 (ford. Z.K.); Uő in GROSS - KUSCHEL, „*Ich schaffe Finsternis und Unheil?*”, 207–208; vő. HIEKE, *Schweigen* (2000), 60 (a teodicea felmenti Istent a felelősség alól, de ezzel az embert terheli).

¹¹⁸ HIEKE, *Schweigen* (2000), 60–62; GEORG STEINS, *Klagen ist Gold!*, in Uő, *Schweigen wäre gotteslästerlich*, 9–15 (11); KUSCHEL, in GROSS - KUSCHEL, „*Ich schaffe Finsternis und Unheil?*”, 209–210.

sége a fennálló viszonyokat megváltoztatni, és képes ezt megtenni.¹¹⁹ A panasz felszabadítóan hat, mert az ember őszinte lehet Isten és önmaga előtt, kimondhatja fájdalmát, kérdéseit, és remény ébredhet benne.

Záró gondolatok

A panaszimák, liturgikus használatuk ellenére nem teljesen sztereotip szövegek, hanem egyszersmind a mindenkori ember valódi tapasztalatát fejezik ki. A panasz imádkozója egy paradigmatisz imádkozó,¹²⁰ – bármelyikünk fájdalma és reménye, bizalma és félelme kifejezést nyer szavaiban. Minden ember élete valamely pillanatában, hosszabb vagy rövidebb ideig szembesül az őt összetörő fájdalommal, léte fenyegetett voltával, és ez maradandó nyomot hagy benne, megváltoztatja, akkor is, ha a veszélyhelyzet elmúlt.¹²¹ A panaszok e kettős vonásuk, a liturgikus-közösségi és személyes jellegük biztosítja maradandó aktualitásukat. Ezért e szövegek átlépi az időbeli, térbeli, kulturális korlátokat, és minden ember, vagy bármely közösség kifejezőmódjává válhatnak.

Liturgikus-spirituális jelentőségén túl a panasz kihívást jelent a teológia számára. Felveti a kérdést, hogy a gondosan felépített teodiceai illetve megváltástani rendszerek, amelyek Istent felmentik minden felelősség alól és/vagy a szenvedés értékét és szükségszerűségét hangoztatják, nem gyártanak közben ideológiát a szenvedés türelmes elviseléséből? Isten felmentése okán nem helyeznek-e elviselhetetlen terhet a szenvedő emberre, akitől azt a jogot is elvitatják, hogy Isten előtt kimondja fájdalmát? Nem feledtetik-e el a keresztyénnel, hogy kötelességük a szenvedéssel és az igazságtalansággal szembeszállni?

¹¹⁹ HIEKE, *Schweigen* (2000), 62–63; ZENGER, *Psalmen. Auslegungen I*, 78; GEORG BEIRER, *Die heilende Kraft der Klage*, in STEINS, *Schweigen wäre gotteslästerlich*, 16–41 (20).

¹²⁰ MARKSCHIES, „*Ich aber vertraue auf dich*”, 387 („*exemplarisierter Beter*”).

¹²¹ P. BEAUCHAMP, *A zsoltárok és mi*, in *Pannonhalmi szemle* 3 (1996) 6–19 (11: „Ami történt, és ami beszélni késztet egy embert, sok esetben az, hogy utolérte, megrázta vagy porba sújtotta egy nálánál erősebb, az életet és az élet értelmét fenyegető veszély. [...] Rejtélyes módon, aki ezen keresztyülmegy, eljut arra a pontra, ahonnan mindenkihez lehet szólni.”).

OLÁH ZOLTÁN:

**„Sokakat igazzá tesz igaz szolgám, és bűneiket
ő hordozza” (Iz 53,11)**

Isten Szolgája az Ó- és Újszövetségben

„Ám csak mély áhítattal, halkán lehet beszélni ezekről a dolgokról; a vallásnak legvégső titkairól.” (Gunkel)

„Isten igaz Szolgájának szenvedéseibe mind a tudomány, mind a vallás csak mély áhítattal és tisztelettel tud és köteles belemerülni.” (Mowinckel)¹²²

Kévszám ókori vallásos szöveg rendelkezik olyan gazdag utóélettel és háttértörténettel, mint az Isten szenvedő szolgájáról szóló énekek. Ennek ellenére mégis titokzatosak maradnak ezek a szövegek.¹²³ Másodizajásban négy olyan egymással összefüggő éneket találunk, amelyeknek közös tudományos megnevezése: *Ebed JHWH énekek*,¹²⁴ amelyek egy köze-

¹²² H. HAAG, *Der Gottesknecht bei Deuteronesaja*, Darmstadt 1985, 0.

¹²³ B. JANOWSKI, *Er trug unsere Sünden. Jes 53 und die Dramatik der Stellvertretung*, in IDEM - PETER STUHMACHER (ed.), *Der leidende Gottesknecht Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, Tübingen 1996, 27–48, 27.

¹²⁴ Ezt a megnevezést B. Duhm biblikus adta, aki felismerte és elhatárolta az *Ebed JHWH* szakaszokat. IDEM, *Jesaja*, 1892; vö. HERBERT HAAG, *Der Gottesknecht bei Deuteronesaja*, Darmstadt 1985, 4. A német nyelvű szakirodalom a *Gottes Knecht Lieder* illetve az *Ebed JHWH Lieder* fogalmakat használja. Rózsa Huba, *Üdvösségkövetítők az Ószövetségben*, Budapest 2001 c. tartalmas kommentárjában ezeket a szakaszokat magyarul nem énekeknek, hanem daloknak nevezi. Tanulmányomban két szempont miatt az ének fogalmat használok. Az első szempont filológiai. Szerencsésebb, ha énekek fordítjuk, mivel a dal lehet szöveg nélküli dallam is, de az énekhez elválaszthatatlanul hozzátartozik a szöveg. A dal közelebb áll a sláger meg a nótá fogalmához. Az ének ezzel szemben fennköltebb. Az ének fogalmát továbbá használjuk a lírai szövegekben is: például Arany János *Toldija* vagy Dante *Isteni színjátékának* „fejezeteit” énekeknek és nem daloknak ne-

lebből meg nem nevezett Istenszolgának küldetéséről és haláláról, valamint szenvedésének üdvösségszerző hatásáról szólnak.¹²⁵ A négy ének a következő izajási helyeken olvasható: 42,1–9; 49,1–9; 50,4–11 és 52,13–53,12. Természetesen az énekek pontos elhatárolása és száma vitatható, és bőven akadnak kutatók, akik több vagy kevesebb szöveget sorolnak az Isten szolgájának énekei közé. Ám a kutatók többsége követi Duhm munkáját, ami négy ilyen éneket határolt el.

Tanulmányom célja, hogy röviden bemutassam a névtelen szenvedő szolga kiengesztelő szerepét a negyedik ének alapján. Próbálok a szinte átláthatatlanra duzzadt irodalomból néhány eredményt kiragadni a szolga kiléte, és küldetésének értelmezése céljából. A második részben pedig röviden kitérek a negyedik ének újszövetségi felhasználására, az izajási prófécia újszövetségi alkalmazásának sajátosságára. Nem csupán a jövődőlés és beteljesedés gondolata vezeti ezt az eszmeifuttatást. A kapcsolat Isten szolgája és Jézus között mélyebb szinten nyugszik.

1. A negyedik *Ebed JHWH ének*

Izajás 52,13–53,12

13. Íme, győzedelmeskedik (boldogul)¹²⁶ az én szolgálóm,
felemelkedik, igen fenségessé és nagygyá lesz.

14. Amiképpen sokan miatta visszariadtak,
annyira eltorzult az arca az emberiestől
és az emberiestől az alakja.

vezzük. A latin *canticum* és a német *Lied* fordítása szerencsésebb az ének terminussal. A másik szempont a magyar nyelvű szakirodalom szóhasználata. Mind a katolikus, mind a protestáns biblikus szakirodalom az ének fogalmat használja ezen jól elhatárolható izajási szövegrészek jelölésére. Az amerikai katolikus bibliakutatók egykötetes bibliakommentárnak magyar fordítása (R. E. BROWN - J. A. FITZMYER - R. E. MURPHY, *Jeromos Bibliakommentár I.*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2002, 511), valamint az olasz valdens felekezetű J. ALBERTO SOGGIN (*Bevezetés az Ószövetségbe*, Kálvin kiadó, Budapest 1999, 331) című munkájának magyar református fordítása.

¹²⁵ RÓZSA H., *Üdvösségközvetítők az Ószövetségben*, Budapest 2001, 196.

¹²⁶ *Héber – Magyar Biblia*, Makkabi kiadó, Budapest é.n.

15. úgy sok nemzet megrendül rajta
befogják szájukat a királyok,
mert amit soha nem mondtak nekik, azt látják
és amit nem hallottak, azt szemlélik figyelmesen.

53, 1 Ki hitt annak, amit hallottunk (hírnek)?
és az Úr karja kinek fedte fel magát?

2. Felnövekedett, mint egy gyerek színe előtt,
és mint gyökér a száraz földből.
Nincs neki ábrázata, sem kinézésének dicsősége,
és nem volt látványában tetszésünk.

3. A férfiak megvetettje és elhagyatottja,
a fájdalmaik férfija, a betegség ismerője,
mint akitől az ember elfordítja arcát, elhagyatott,
és nem értékeltük őt.

**4. Bizony betegségeinket ő viselte, és szenvedéseinket
hordozta.**

és mi megvertnek tartottuk, Isten vertének és megalázottnak.

**5. És ő engedetlenségünkől sújtatott, és bűneinktől
töretett össze, a kiengeszteléshez vezető feddésünk rajta,
és az ő sebével szerzett gyógyulást.**

**6. Mindnyájan, mint a nyáj tévelyegtünk,
minden ember az ő útján magunk előtt.**

Az Úr megtámadta benne a mi bűnünket.

7. Megragadtatott és megaláztatott, ám nem nyitotta ki száját,
mint leölésre (szánt) bárány elővezettetett,
mint bárány hallgat nyírói előtt, nem nyitotta ki száját.

8. Elnyomással és ítélettel elvétel, és ki törődik nemzedékével?

Mert kivágatott az élők földjéről
népem engedetlenségétől sújtatott halálra.

9. Sír a gonoszok között adatott neki,
és a rosszak között halálában.

Ám nem tett semmi erőszakot, és szájában nem volt csalás.

10. És az Úrnak tetszett az ő lesújtása és megbetegítése,
hogya lelkét jóvátételként (bűnök eltörléseként) adja,
meglátja utódait és meghosszabbítja napjait,
és az Úr kezében hasznos lesz / sikeres lesz.

11. Lelkének szolgálatától látni fogja
betelik tudásával

és sokakat igazzá tesz igaz szolgám,
és bűneiket ő hordozza.

12. Ezért nagyok között adok neki osztályrészt,
és hatalmasok között részesül zsákmányban.
aki lemeztelenítette a halál számára a lelkét,
és az engedetlennel számíttatik,
Mert sokak bűnét hordozta és az engedetlenségért megverettetik.

1.1. A negyedik ének felépítése

Az ének szerkezetének ismerete elengedhetetlen az értelmezésben, ezért röviden vázolom. Művészi felépítést mutatnak mind a nagy részek, mind a középső rész öt alrészének felépítése. A kutatók többsége meg egyezik abban, hogy az ének kezdete és a vége jól elhatárolható. Mindkét rész Isten direkt beszédét tartalmazza, ami keretet képez a közbeeső versek körül.

I. Kezdeti keret (Iz 52,13–15)

Isten ígéje a népekről és a királyokról, akiket a Szolga sikere csodálatba ejt, a Szolga felmagasztalása.

II. Középső rész (Iz 53,1–11aa)

Egy „mi” csoport panaszos beszéde, egy közülük való, először félreismert, ám JHWH részéről rehabilitált szolga üldöztetéséről és kinszenvedéséről.

a.	A hihetetlen hír Isten erőteljes cselekedetéről, amit a szolgán végbevitt. (1. v.)
b.	A kellemetlen külsejű szenvedő szolga, akit a Mi csoport megvet és kerül (2–3. v.)
c.	A Szolga szenvedése – nem saját, hanem mások bűne, a Mi csoport bűne miatt (4–6 v.)
b’.	A Szolga ellenállás nélkül elszenvedi a halált (7–9. v.)
a’.	Isten tervének sikere a szolga megaláztatásában és felmagasztalásában (10–11ab v.)

III. Befejező keret (53,11ab–12. v.) Isten beszéde a Szolga behelyettesítő, és bűnt eltörlő haláláért adott jutalmáról.

Hogy a két keret megfelel egymásnak, nyilvánvaló. A két rész, amelyek az Isten beszédeként tárnak az olvasó elé, a Szolga felmagasztalásáról beszélnek.

A középső rész is tervszerű kiasztikus szerkezettel rendelkezik, amelyben a c. rész alkotja a MI csoport beszédjének a középpontját, tehát egyben a legfontosabb kijelentések ebben a szakaszban találhatóak. A MI csoportnak tudomására hozott dolgok, a hallottak elővételezik azt (1. v.), amiről ez a középső rész beszél. A hallott és el nem hitt dolog az, hogy Isten terve sikeres lesz a szolga megaláztatása, konkrétan behelyettesítő büntetése által megvalósuló felmagasztalásában. Ennek a felismerésnek következtében a MI csoport (b. rész) és a szenvedéssel sújtott szempontjából (b’ rész) kiderül, hogy a Szolga ártatlanul, mások bűne miatt szenvedett és halt meg. A középső rész, a költemény magja fogalmazza meg a MI csoport perspektívájából ezt a felismerést. A MI csoport is addig a tett-következmény elve alapján gondolta, hogy a szenvedés és a halál saját bűnei megtorlásaként érik a Szolgát. Kiderül, hogy egy ártatlant sújt a bűnösök büntetése. Hogyan lehetséges ez? Erre válaszol az utolsó rész (a’). A Szolga életét ásám-ként (𐤀𐤏𐤍𐤏), engesztelő áldozatként, illetve bűnök eltörléseként.

1.2. A negyedik ének egysége

Az ének tehát két, Isten beszédeként stilizált keretorákulumból és egy koncentrikusan megszerkesztett középső részből áll. Ám ez a gondosan megszerkesztett ének keretszövegeiben találunk néhány furcsaságot:

1. A Szolgát bemutató beszéd az első énekben a mennyei udvartartás előtt történik, a negyedeik éneknek azonban nincs kifejezett címzettje, sem a királyok, sem a népek, és még csak nem is a MI csoport. A prófétai ének jelen formájában nyilván maguk az olvasók a címzettjei ennek a bemutatónak.
2. Általában úgy tartják a kutatók, hogy a MI csoport választ ad a keretorákulumban megfogalmazott hírre. Az is elképzelhető, hogy a keretorákulumok a MI csoport beszédével kapcsolatosan került megfogalmazásra azzal a céllal, hogy konkretizálja az 53,1 versben felbukkanó hírt.
3. A MI résznek lényeges kijelentései megismétlődnek Isten keretbeszédeiben. Utalás a megvetettségre és a kínhalálra (Iz 53,2b–9 // 52,14 és 53,12b), a szolga viseli mások büntetését és bűnét (53,4–6.8.9b. 10ab // 53,11b. 12b.) és végül a Szolga jutalma (53,10ag. 11aa. // 52,13; 53,12b).
4. Az isteni orákulum már a kezdeteknél elveszi a MI rész feszültségét. A hihetetlen hír nem abban áll, hogy a Szolgát megjutalmazza, hanem abban, hogy Isten a MI csoport bűneit ráarkta Szolgájára. Az a hallatlan, hogy egy büntelen ember életét adja a bűnösökért. A negyedik ének végső szövege azt a benyomást kelti, hogy a Szolga felmagasztalásának isteni kinyilatkoztatása révén jutott el a Szolga behelyettesítő szenvedésének felismeréséhez. Valószínűbb, hogy eredetileg csupán a szolga behelyettesítő szenvedéséről, és küldetésének sikeréről, egyben JHWH tervének megvalósulásáról beszél a MI rész. Egyben a szolga elismerése és jutalma csupán abban nyilvánul meg, hogy látni fogja utódait, megsokasodnak napjai. A keretet alkotó isteni orákulumban „sokakat megigazulttá tesz igaz szolgám” kifejezés a 10. verssel szemben a Szolga jutalma sokkal túlvilágiabb,

mint a MI beszédben ábrázolt jutalma. A MI rész a Szolga helyettesítő szenvedéséről és a MI csoport előtti rehabilitációjáról tudósít, de nem felmagasztalásáról, hanem JHWH sikeréről szolgálja által.

5. A szolga jutalma az 53,1ab–12 szerint közel áll azokhoz a szövegekhez a Bibliában, amelyek egy halálosan beteg ember gyógyulásáról, társadalmi rehabilitációjáról számolnak be, mint *Jób* 42,16 vagy a *Zsolt* 30,4. Ezzel szemben 53,12a a Szolga jutalmát a következőképpen körvonalazza: „Ezért nagyok között adok neki osztályrészt, és hatalmasok között részesül zsákmányban.”

Az *ásám*, jóvátétel, ill. kiengesztelődés (אָשָׁם) szó megértése lényeges az ének magyarázata szempontjából. Jóllehet a kultusz fogalomvilágában ismert, eredete mégsem a kultuszban keresendő, hanem olyan beszámolókból, ahol bűnös cselekedetet kell jóvátenni, mint *Ter* 26,10; *1Sám* 6,3k. 8.17. A jóvátételt a HB¹²⁷ az *ásám* szóval fejezi ki.

Az értelmezések általában két csoportra oszlanak. Az első csoport kultikus szóhasználatot részesíti előnyben, amit először Fohrer dolgozott ki.¹²⁸ Az *ásám* azt a jóvátételi áldozatot jelöli, amit egy csalás, elvesztett vagy letétbe helyezett tárgyak vissza nem adás, vagy az ember tudtán kívüli vétkek esetében kell bemutatni, és bocsánatot nyernek a következő vétkek elkövetői: a csalók, az Úr valamely törvénye ellen vétők, az embertárs letétbe helyezett dolgainak, az elvesztett tárgy megtalálásának letagadói és hamis esküt tevők (*Lev* 5,14–26). Ezekben az esetekben az *ásám* egy egyéves hibátlan kos. Az engesztelés napja szertartásának elvégzéséhez használt bűnbakot is szokták emlegetni. Ezzel az a probléma, hogy a bűnbakról szóló bibliai szakasz nem használja az *ásám* szót (*Lev* 16,10.20–22). Janowski továbbá kifogásolja, hogy a negyedik *Ebed JHWH* énekben nem esik szó vérontásról, és általában ez az ének nem rendelkezik rituális szókincssel.¹²⁹

¹²⁷ *Héber Biblia / Biblia Hebraica Stuttgartiensis*, ed. K. ELLIGER et RUDOLPH, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 41990.

¹²⁸ B. JANOWSKI, 1996, 41.

¹²⁹ B. JANOWSKI, 1996, 42.

A második csoport kiindulópontja a *Ter* 26,10 (Izsák – Ábimelek Gerárban); *1Sám* 6,3k. 8.17, az *ásám* szó olyan helyzetet jelöl, amikor egy személyre adósság, tartozás, a jóvátétel kötelezettség nehezedik, illetve azt a cselekedetet is, amellyel az adóssági vagy jóvátételi kötelezettségnek eleget tesz.¹³⁰ Joggal jegyzi meg Janowski, hogy az *ásám* fogalom valószínűleg a bűnös túlkapások és ennek jóvátételét bemutató szövegekből vándorolt át a *Levita törvénygyűjteménybe*. Ha ezt a jelentést alkalmazzuk a Szolga életáldozatára, akkor a következőket állíthatjuk: Ez az életáldozat egész pontosan annyit jelent, mint bűnök eltörlése: Izrael népét, amely már nem képes magára venni bűne által eredményezett jóvátételi kötelezettséget, más kell, hogy kiszabadítsa, hogy még egyáltalán jövője legyen. Ez a szabadulás egy ártatlantól jön, aki életét odaadja Isten tervének megfelelően (10a.b.)¹³¹

Janowski tanulmánya alapján a következőképpen ábrázoljuk ezt a helyzetet:

1. A MI csoport nem viseli cselekedetének következményeit, amelyek rá kellene, hogy nehezedjenek, helyette egy másvalakire kerülnek. A tett-cselekedet összefüggés törvénye nem az elkövetőket, hanem Isten szolgáját sújtja, úgy hogy Izrael a megszabadított helyébe kerül – míg a bűntelen összetörik alatta.
2. A MI csoport felismeri és elismeri sajátjának a szolga által viselt bűnadósságot. A 4–6. versek MI csoportjának bűnvallomása feltevéle Izrael jövőjének, mert nemcsak a bűntől szabadul meg, hanem ez a felismerés és bűnbeismerés megváltoztatja Izraelt. A JHWH-val való közösségbe visszatérők csoportjává változik a MI csoport, és ők alkotják a szolga utódjait (10. v.)
3. A negyedik Ebed JHWH ének kezdetén Isten orákuluma áll. Nem a MI csoport beszél. Ez az isteni beszéd kettős belátást

¹³⁰ RÓZSA H., 2001, 227. Fordítja R. Knierim meghatározását: „...die aus einem Schuldiggewordensein resultierende Verpflichtung, die Schuldpflicht, Schuldverpflichtung, das Schuldverpflichtungsein oder die Haftpflicht. Dabei zielt Verpflichtung immer auf die Ableistung”. *’asam als Mittel der Schuldableistung zu nennen.’*; art. אָסָם *’asam*, kol. 254–255).

¹³¹ B. JANOWSKI, 1996, 43.

eredményez a MI csoportban az ének végső szövegformájában: Egyrészt felismerik a Szolga bűntelenségét, és másrészt hogy a szolgát saját bűnük sújtotta halállal. A Szolga sikere, amit a kezet alkotó isteni beszédek hirdetnek meg, összefügg ezzel a kettős belátással: Izrael visszatér Istenéhez, mert ennek a halálnak a jelentőségét és vele együtt saját helyzetét is megértette.¹³²

1.3. Kiről beszél a próféta; magáról, vagy valaki másról?

Hagyománytörténeti vizsgálat segítségével röviden így körvonalazza L. Ruppert a szolga lehetséges kilétét és történelmi horizontját.

Feltehetőleg Másodizajás tanítványai alkotják meg a negyedik *Ebed JHWH éneket*, azzal a céllal, hogy mesterük erőszakos halálát értelmezzék, hiszen a harmadik énekből úgy tűnik, hogy küldetése kudarcra van ítélve. Isten terve paradox módon szolgája erőszakos halála által jut sikerre, mert életét engesztelésül adta másokért. A próféta ígéhirdetésével szemben értetlenül állt Izrael, sőt talán aktív ellenállást tanúsítottak vele szemben, talán a babiloni hatóságoknál tett feljelentésükkel maga Izrael is bűnrészesé lett a szolga erőszakos halálának. A bűntelen szolga behelyettesítő szenvedése által nyert bűnbocsánatot a száműzetésben élő Izrael, miután megtapasztalta JHWH prófétája által meghirdetett új üdvözítő cselekedetét, az új Kivonulást, vagyis a fogságból való hazatérést. Mindez még Kr. e. 539 előtt lett megfogalmazva, amikor a perzsa nagykirály, Kүrosz elfoglalta Babilont, és rendeletével lehetővé tette a száműzetésben élő Izraelnek visszatérését saját földjére.

Ekkor a negyedik ének MI részének első feldolgozása (53,10ag; 11,aa) számol a már eltemetett szolga emlékének újraéledésével a fogságban lévő Izrael körében. Másodizajás gyakran beszél a száműzetésben élő Izraelről, mint JHWH szolgájáról (41,8k; 44,1k.21; 45,4). Isten népe újjáélesztésének gondolata inspirálódhatott Ezekiel csontmezőről szóló látomásából (Ez 37,1–14). A negyedik ének nyitott maradt további aktualizálásokra, mégpedig a száműzetésben élő Izrael azáltal vált erre

¹³² Uo. 44.

alkalmassá, hogy hű maradt a *Golá*¹³³-ban Istenéhez, bűnhődött az atyák és saját generációjuk hitehagyottjaiért. Izajás szerint kétszeresen megbűnhődött Izrael (40,2).¹³⁴ Elképzelhető, hogy a szolga szenvedésében és halálában valamiképpen a száműzetésben élő Izrael szenvedése és halála lett láthatóvá. Mivel Kürosz dekretuma rehabilitálta Isten szolgáját, Izraelt, ezért fontosnak látták a szenvedő szolga alakját is rehabilitálni.

Az utolsó továbbírás eredménye a keretet adó két orákulum. Ekkor kerülhetett be a négy *Ebed JHWH ének* Deuteroizajás könyvébe. A szolga alakja már kollektív értelmet kap, és a száműzetés nehézségeit végigszenvedő és halálra kínzott nép lesz Isten szolgája. Kürosz rendeletének köszönhetően Sion ismét lakottá lett, és neki szól az 52,15b-ben megfogalmazott üzenet: „mert amit soha nem mondtak nekik, azt látják, és amit nem hallottak, azt szemlélik figyelmesen.” Most Izrael megkaphatja a nagyokkal és a hatalmasokkal az osztályrészét, hatalmasokkal osztozik a zsákmányon. Az elnyomó Babilont legyőzte a Perzsa birodalom, és ez Izraelnek javára szolgált, saját területét, mintegy hadizsákmányt visszaszerezheti.¹³⁵ Ezzel a történelmi háttérrel érthetőbbé válik az a bizonytalanság és átjárhatóság, ami a kutatástörténetben a szolga kiléte körül rajzolódott ki. Ezek szerint a szolga individuum, akinek a nyomába lép a szolga, mint kollektívum. Rózsa Huba így összegzi ezt a problémát: „A kollektív irányú továbbértelmezés semmi esetre sem jelent törést a dalok prófétai Szolgájával, aki ugyan individuum, de mint Izrael képviselője és prófétai hivatalában, mint az őt megelőző próféták reprezentánsa, kollektív vonásokat hordoz. A továbbértelmezés is ezekre az elemekre támaszkodik.”¹³⁶

¹³³ A babiloni száműzetés héber megnevezése. A szótó lemeztelenítést jelent, így a szó emlékeztet a száműzetésbe hurcolt emberek külső alakjára, akiket lemeztelenítve, vagy legalább is hiányos öltözkében hurcoltak magukkal a győztesek; L. KOEHLER - W. BAUMGARTEN, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* I., Brill, Leiden - Boston 2004, 183–184.

¹³⁴ L. RUPPERT, *Mein Knecht, der Gerechte, macht die Vielen gerecht, und ihre Verschuldungen – er trägt sie* (53,11), in BZ NF 40 (1996) 1–17.

¹³⁵ Uo. 12.

¹³⁶ RÓZSA H., 2001, 220.

1.4. Sokakat igazzá tesz igaz szolgám

Miután némileg sikerült körvonalazni az Ebed JHWH kilétét, most figyelmünk a sokakat kifejezés tartalmának felvázolására irányul. Kiket fed ez a fogalom? 53,11b versből indulunk ki. „sokakat igazzá tesz a szolgám, és bűneiket ő hordozta.” A MI részben a szolga Izrael bűneit hordozza, és sebeit viseli. Kézenfekvő, hogy a sokakban azokat lássuk, akik a MI rész csoportját is alkotják, tehát Izraelt. A sok tehát Izrael egészét jelenti. Egész Izraelért szenvedett a szolga.¹³⁷ Hogyan egyeztethető ez azzal össze, hogy a szolga a keretet adó orákulumokban maga is Izraelt jeleníti meg korporatív személyként? A szolga nem az egész Izraelt, hanem azt az Izraelt jelöli, amely a babiloni száműzetésben kétszeresen is bűnhődött, és most – mint a hazatért Gola – Sion közösségének a magját adja. Tehát Izrael egyik részéről van szó, arról a generációról, amely már a száműzetésben született, tehát ők ártatlanok, nem viselnek felelősséget az elkövetett szövetségi hűtlenségért és hitehagyásért.¹³⁸ *Izaiás* 53 utolsó átdolgozója számára a száműzetésből visszatérő Izrael készségesen elviselt szenvedése révén egész Izraelért bűnhődött.¹³⁹

1.5. A behelyettesítés kérdéséről

Hogyan értelmezzük Szolga szenvedésében megvalósuló behelyettesítést? Hogyan válik ez sokak számára megigazulásnak? A Szolga mások bűneit és betegségeit viseli, és ez felőrlí életét, a szolga halálát okozza, és mégis „boldogul”, sikeres lesz. C. Mesters, a felszabadítás teológia képviselője így fogalmaz a szakasszal kapcsolatosan:

„Milyen különös győzelem! ... Nem akar semmiképp a mi gondolkodásunkhoz igazodni. Nem tudjuk semmiképp képzeletünkbe besorolni. Amit mi elképzelhetőnek tartunk, az egy nagynak győzelme egy kicsinyen, vagy egy kicsi győzelme egy nagyon. El tu-

¹³⁷ L. RUPPERT, 1996, 13.

¹³⁸ Uo. 13.

¹³⁹ Uo. 14.

dunk képzelni egy döntetlen kimenetelű küzdelmet is. Ám egy vereséget, ami győzelem? Ez olyan valami, ami még soha nem történt meg!” (Iz 52,15)¹⁴⁰

A behelyettesítés gondolatát el tudjuk fogadni jogi értelemben. Egy kiskorú személyt képviselhet a gyámja, vagy egy felhatalmazott bizonyos időkeretben és területen képviselheti, helyettesítheti azt, aki megbízta őt ezzel a feladattal. Ami adminisztratív szinten működik, nem működik büntetőjogi szempontból. Ha egy gyilkost halálra ítélnék ott, ahol még a halálbüntetés gyakorlatban van, hiába ajánlkozna esetleg valaki a gyilkos helyett a halálbüntetésre, helyette senki sem bűnhődhet. Egy depressziós beteg nem állhat elő azzal az ötlettel, hogy ő már úgy is régen gondolkodik az öngyilkosságon, így a halálbüntetés csak megoldaná dilemmáját. Vagy börtönbüntetést sem vállalhat senki egy más valaki helyett. Például egy gazdag és befolyásos ember letöltendő börtönbüntetését szívesen felvállalná egy hajléktalan, busás fizetségért. A bűn és a bűnhődés sokkal személyesebb, és nem ruházható át, illetve nem vehető át. Mégis hogyan értelmezhetjük a Szenvedő szolga behelyettesítését?

A bibliai bűnértelmezésnek van egy nagyon lényeges vonása. A bűn nem más, mint ellentmondásban élni a Teremtővel, és a bűnös ember szembekerül magával a teremtet világgal is. „A bűn bibliai megtapasztalása azt a nyomorúságos helyzetet jelöli, amelyből az ember nem tud megszabadulni saját erejéből, mert a bűn, amely a bűnöst a múltjában fogva tartja, túlságosan súlyos és életét elviselhetetlenné teszi. Ebben oldódik meg a probléma.”¹⁴¹

Isten szolgálja mások bűnét hordozza 53,11–12. verseinek állítása szerint. A bibliai hagyományban egyedülálló kijelentés ez. A *נשא* (ejtsd. *nászá*) és *סבל* (ejtsd. *szábal*) igék bűnterminológia területén gyakoriak. Ám szokatlan a negyedik Ebed JHWH énekben, ahogyan alkalmazza a szerző. Ezek a fogalmak az Ószövetségben általában ott fordulnak elő, ahol egy embernek saját bűnei következményét kell viselnie, amikor az általa elkövetett rosszáért bűnhődik. A rossz tettnek következménye rá-

¹⁴⁰ B. JANOWSKI, 1996, 45.

¹⁴¹ B. JANOWSKI, 1996, 45.

nehezedik elkövetőjére.¹⁴² Hogy itt valami hallatlan történik, kiderül a negyedik énekben beszélő, közelebbről meg nem határozott személyek szavaiból is (52,13–15). Ami itt történik, azt soha nem mondták és soha nem hallották. A szolga hordozza mások bűneinek következményeit, ez a hallatlan újdonság. A bűntől való megszabadulás emberi behelyettesítéssel teológiailag elképzelhetetlen. Erre a következtetésre jut Hofius az ószövetségi hagyományok vizsgálatában.¹⁴³

Isten Szolgája negyedik énekében a behelyettesítésnek teljes dinamikája bontakozik ki, és megmutatkozik annak nyugtalanító és egyben felszabadító szempontja. Nyugtalanító, mert egy büntelen hagyja magát halálra kínozni, anélkül hogy visszaütne, és minden erőszakot magára vesz, hogy megtörje az erőszak hatalmát. Az általánosan elterjedt íratlan törvény, miszerint az erőszak erőszakot szül, a békés és ártatlan szolga személyében abszurdá válik.

Egyben felszabadító szempontja is van ennek a behelyettesítő folyamatnak. Azok, akiknek bűnét és betegségét a szolga hordozta, felismerik saját vétkeességüket. A vétkes felismeri és elismeri vétkeességét, és ezzel elkezdődik a változás. Például ha egy kegyetlenkedő elnyomó személy rádöbben tettének bűnös voltára, és elismeri, hogy erőszakkal mások életét megnyomorította, bűnbocsánatot kap. Saját bűnös magatartásának felismerése az első lépés a helyzet megváltozásában. A megbocsátás megszünteti a jogtalanságot, és a gonoszból igaz lesz, az elnyomóból sorstárs, ellenségből barát.¹⁴⁴ Ám senki sem képes egy ilyen felismerésre önmaga erejéből. Szükség van egy külső indíttatásra. *Izajás* 53. fejezetében a keretet adó isteni orákulum első része adja meg, aminek alapján a MI csoport felismeri, hogy a Szolga: a mi bűneinket és betegségeinket hordozta.

Ezzel egybecseng E. Lukas pszichológusnőnek a szenvedés értelméről megfogalmazott véleménye: „A szenvedés értelmét megtoldom a segítség értelmével. Segíteni csak az tud, aki képes erre: a gazdag segíthet a

¹⁴² O. HOFIUS, *Das vierte Gottesknechtlied in den Briefen des Neuen Testaments*, in B. JANOWSKI - P. STUHMACHER(ed.), *Der leidende Gottesknecht Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, Tübingen 1996, 108–109.

¹⁴³ O. HOFIUS, *Das vierte...*, 114.

¹⁴⁴ C. MESTERS, 111.

szegényen, az egészséges ápolhatja a beteget, az intelligens irányíthatja az iskolázatlant, az erős felkarolhatja a gyöngét.”¹⁴⁵ Lukás a szenvedő ember szempontjából közelít a szenvedés problémájához. Ám arra szépen rávilágít, hogy csak az tud segíteni, akinek van erre lehetősége. Ha ezt a meglátást transzponáljuk a behelyettesítés teológiájára, akkor arra következtethetünk, hogy az elesett embert nem tudja más megszabadítani bűnei következményeitől, csak olyan személy, aki nincs ugyanabban a kilátástalan helyzetben, nem nyomja őt magát saját bűneinek terhe és következménye. Ez egybecseng a fent említett következtetéssel: Éppen ezért a bűntől való megszabadulás emberi behelyettesítéssel teológiailag elképzelhetetlen.¹⁴⁶

Így lesz Isten szenvedő szolgájának negyedik éneke „várakozó igévé”¹⁴⁷, ahogyan XVI. Benedek pápa találóan nevezi. *Izajás* 53. fejezetének meg van a maga konkrét történelmi háttere, de látjuk azt is, hogy nem lehet a szolga személyét pontosan behatárolni, valamiképpen túlmutat önmagán ez a bibliai szöveg.

2. A negyedik *Ebed JHWH ének az Újszövetségben*

2.1. A negyedik *Ebed JHWH ének az evangéliumokban és az Apostolok Cselekedeteiben*

Jézus földi küldetésének beteljesedése, halála és feltámadása után a negyedik *Ebed JHWH ének*et először az újszövetségi írások vonatkoztatják egy konkrét, egyedi történelmi személyre.¹⁴⁸ Ám azáltal, hogy az újszövetségi szerzők *Iz* 53. fejezetét krisztológiájukba felveszik, új fénybe állították magát az ószövetségi szöveget. Jézus Krisztus nemcsak ember,

¹⁴⁵ E. LUKÁS, *Szenvedésnek is van értelme*, Agapé 2007, 111–112.

¹⁴⁶ O. HOFIUS, *Das vierte...*, 114.

¹⁴⁷ J. RATZINGER, XVI. BENEDEK, *A názáreti Jézus* III. (ford. Martos Balázs) Budapest 2013, 52.

¹⁴⁸ P. STUHLMACHER, *Jes 53 in den Evangelien und Apostelgeschichte*, in B. JANOWSKI - P. STUHLMACHER (ed.), *Der leidende Gottesknecht, Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, Tübingen 1996, 93–105.

hanem Isten is. Egy lett közülünk, személye isteni természetének következtében minőségileg más. Mivel ő az Isten preegzisztens Fia, behelyettesít bennünket ott, ahol senki más ember nem léphetne helyünkbe. Az Ebed JHWH-val szemben nem a történelem egyik pontjában kap megbízatást, hanem a világba jöttek a célja, hogy életét adja a bűnösökért. Krisztus egész földi egzisztenciája behelyettesítő, pro-egzisztencia. Az „értetek” kifejezés meghatározza egész életét, az első naptól az utolsóig. Amíg Isten szolgáját Iz 53-ban eszközként használja, jól látható különbség van Isten és a szolga cselekedete között, addig a krisztuseseményben Isten és Krisztus gyakran azonosak a szótériológiai kijelentésekben. Krisztus nemcsak a bűnösök helyett, hanem a bűnösökért hal meg. Halála a bűnös halála, és feltámadása a bűnös Istenhez való visszatérése. Itt új teremtéssel van dolgunk. Krisztus egy üdvösséges új létezés hoz létre, amivel a bűnös ember korábban nem rendelkezett.¹⁴⁹

A szinoptikus evangéliumokban Jézus szenvedését előre jelző jövődöléseiben találkozunk utalásokkal Iz 53. fejezetére. J. Jeremias úgy véli, hogy Jézus szenvedését előre jelző jövődölések magára Jézusra vezethetők vissza: *az Emberfiát az emberek kezébe adják...* (Mk 9,31). A παραδίδοται kiszolgáltatik *passivum divinum*ként értelmezendő, leginkább Iz 43,2–5 és 53,5–6.11–12 Isten szolgájáról szóló szövegek alapján tudjuk megérteni. Jézus saját magát úgy tekintette, mint az Emberfiát, akit Isten szeretetből Izrael megmentéséért szolgáltat ki.

Hogy Márk evangéliumában az utolsó vacsorán Jézus szavai a kehelyről kapcsolatban vannak-e Iz 53. fejezetével, vitatható, de Lukács 22,19.20 hozzátoldása: „*amely értetek adatik*” egyértelműen Iz 53,6.12 verseire emlékeztetnek.

Jézus beszédeihez, logionjaihoz sorolják Lukács 22,36–37 verseit is. Ebben a jézusi beszédben található Iz 53,12-ből vett idézetet az evangélium nem a *Septuaginta* szerint idézi. Feltehetően Jézus személyesen alkalmazta önmagára ezeket a negyedik Ebed JHWH énekből vett szavakat. Ezek fejezik be a búcsúbeszédet, és szembeállítják a szenvedés előtti időszakot azzal az új korszakkal, amely Jézus elfogatásával és elítélésével kezdődik.¹⁵⁰

¹⁴⁹ O. HOFIUS, *Das vierte...*, 115–117.

¹⁵⁰ KOCIS I., *Lukács evangéliuma*, Budapest 1995, 471.

³⁵Aztán azt mondta nekik: »Amikor erszény, táska és saru nélkül küldtelek titeket, szenvedtetek-e valamiben hiányt?« ³⁶Ők azt felelték: »Semmiben.« Majd így folytatta: »Most azonban akinek erszénye van, vigye magával, hasonlóképpen a táskát is; akinek pedig nincsen, adja el a felső ruháját, és vegyen kardot. ³⁷Mert mondom nektek: be kell teljesednie rajtam annak, ami írva van: 'A gonosztevők közé számították' [Iz 53,12]. Mert ami rólam szól, az beteljesedik.« ³⁸Erre ők így szóltak: »Uram, íme, itt van két kard.« Ő pedig azt mondta nekik: »Elég!«

Jézus aláveti magát az Iz 53,12-ben kinyilatkoztatott isteni akaratsnak, kész arra, hogy gonosztevők közé számítsák, és életét úgy fejezze be, ahogyan ezt az Írás szava meghatározta.

Lukács evangéliumának egy másik saját anyagában található mondás: *Atyám, bocsásd meg nekik, nem tudják, mit cselekszenek* (Lk 23,34) Iz 53,12 „és közbejárt a bűnösökért” szavakkal hozható kapcsolatba. Az *ApCsel*-ben István diakónus ezeket a példaértékű jézusi szavakat ismétli el megkövezésekor (7,60).

Elmondhatjuk, hogy már a földi Jézus tanúságtevését és az előtte álló halálát Izajás másokért ártatlanul szenvedő szolgájáról alkotott hagyomány fényében értelmezte, és a neki jutó szenvedést olyan történésként, amelyben Isten akarata valósul meg.¹⁵¹

Az *ApCsel*-ben találjuk az „Isten szolgája” (ἐδούλασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν 3,13) szókapcsolat Jézust jelöli, aki Isten akaratának engedelmeskedik, akit ellenségei halálra adnak, ám akit Isten felmagasztalt és teljhatalommal ruházott fel, Iz 52,13; 53,11 versekkel állkapcsolatban (*ApCsel* 3,13.26; 4,27.30). Ugyancsak ezeknek a verseknek a folytatásaként Jézust igaznak is nevezi Lukács, ami szintén Iz 53,11-re vezethető vissza. Bizonyára Izajás szenvedő szolgájának nemcsak mozanatait szeretné olvasója elé idézni Lukács evangélista, hanem az Isten szolgájáról alkotott egész képét. Ezen háttér feltételezése és elfogadása nélkül a csaknem sztereotip módon ismételtetett *paisz Theou* kifejezésnek a tartalma csorbulna. Jézus küldetése pontosan a bűnök megbocsátását eredményezi. A felmagasztalt Krisztus folytatja a már földi életé-

¹⁵¹ P. STUHLMACHER, 1996, 97–98.

ben a bűnösökért elkezdett közbenjárását, és megszerzi számukra behelyettesítő halálával még az utolsó ítéletben is bűneik bocsánatát.¹⁵²

Lukács evangélista az *ApCsel* 8,26–39 szakaszban Fülöp diakónus közbelépésére megtérő és megkeresztelkedő etióp eunuch esetét beszéli el. A 8,32–33 versek *Izajás* 53,7–8 szakaszát a *Septuaginta* szerint idézik. A tisztségviselő kérdése (»Kérlek, kiről mondja ezt a próféta, önmagáról vagy valaki másról?«) érthető, ha szem előtt tartjuk a tényt, hogy a korabeli zsidóság körében mind az individuális, mind a kollektív értelmezés és *Izajás* próféta halálának legendája is ismert volt. Lukács nem részletezi Fülöp diakónus beszédét, csak annyit tudunk meg: Ebből az Írásból kiindulva, hirdette neki Jézust (8,34). Az olvasó azonban a korábbi hasonló missziós beszédek formája alapján nagy vonalakban elképzelheti Fülöp igehirdetését.¹⁵³

Jézus gyógyító tevékenységének összefoglalását / summáriumát Máté evangélista *Iz* 53,4-ből vett reflexív idézettel bővíti.

Amikor beesteledett, odahoztak hozzá sok ördögtől megszállottat. Kiűzte szavával a lelkeket, azokat pedig, akiknek valami bajuk volt, meggyógyította,¹⁷ hogy így beteljesedjék, amit *Izajás* próféta mondott:

‘Ő a mi gyengeségeinket magára vette,
és betegségeinket hordozta’ [*Iz* 53,4]. *Mt* 8,16–21.

Ez az idézet *Izajás* héber szövegét feltételezi. Az evangélista azt akarja, hogy Jézus gyógyító tevékenységét is az idézet mögötti szándék szerint Isten szolgájának műveként értékelje az olvasó. Jézus szenvedése útjának értelmezését *Iz* 53 alapján Máté evangélista kiterjeszti Jézus küldetésére és gyógyító tevékenységére is. *Máté* 12,17–21 idézi az első *Ebed JHWH éneket* is, aminek az a célja, hogy az olvasó felnyissa szemeit Jézus történetének egészére, amely a szelídségnek, az irgalomnak, az erőszakmentességnek és a szeretetnek a története. Ezt a két idézetet egymással összekapcsolva kell szemlélni. Ebből adódik a felismerés, hogy Jézus küldetését Máté evangélista nemcsak a szenvedéstörténetben mutatja be *Izajás* szenvedő szolgájáról szóló bibliai hagyományok segítség-

¹⁵² Uo. 100–101.

¹⁵³ Uo.

gével, hanem a szolga-tipológiát kiterjeszti Jézus egész életére. Az evangéliuma kezdetén meghirdetett messiási Immánuel, aki az Isten népét megszabadítja bűneitől (*Mt* 1,21–23), és aki missziós küldöttjeivel akar lenni a világ végéig (*Mt* 28,20) nem más, mint az Istentől a népe és a népek megmentésére rendelt szolga, aki az Isten országának evangéliumát hirdeti. Mint teljhatalommal rendelkező és alázatos Messiás működése és kínszenvedése leginkább a négy izajási *Ebed JHWH énekből* kiindulva lesz érthetővé.

Eltelkintve *János* 12,38-tól a *Corpus Johanneum* nem tartalmaz idézetet *Izajás* 53. fejezetéből, csak szavakra és motívumokra való utalásokat találunk a negyedik evangéliumban. *János evangéliuma* visszatekint ebben a szakaszban Jézus működésére. *Iz* 53. fejezetét a szinoptikus evangéliumok már korábban Jézus szenvedését bemutató szövegrészekben alkalmazták. Feltehetőleg ezen alkalmazások hatása alatt áll ez a jánosi szakasz. Itt a nép vezetőinek hitetlenkedését mutatja be az evangélista, de már ez a konfliktus valamiképpen előrevetíti Jézus szenvedését. Az idézetnek célja kidomborítani, hogy Isten tudásától és akaratától nem idegen Jézus passiója.¹⁵⁴

³⁷Jóllehet ennyi jelet művelt a szemük láttára, mégsem hittek benne, ³⁸hogy beteljesedjék *Izajás* próféta szava, aki ezeket mondta:

»Uram, ki hitt a mi beszédünknek, és az Úr karja kinek nyilvánult meg?« (*Iz* 53,1); *Iz* 6,9–10) Ezeket mondta *Izajás*, mert látta az ő dicsőségét és róla beszélt. ⁴²Mégis, még a főemberek közül is sokan hittek őbenne, de a farizeusok miatt nem vallották meg, hogy ki ne zárják őket a zsinagógából. ⁴³Mert jobban szerették az emberek megbecsülését, mint az Isten dicsőségét.

A jánosi levelekben is találunk szavakat, motívumokat, amelyek *Iz* 53. fejezetét idézik fel. *1Jn* 2,1–2 Krisztusról, mint igazról és szószólóról beszél (παράκλητος), aki engesztelő áldozat bűneinkért (αὐτὸς ἰλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν). Mind a három kijelentés könnyen érthetővé válik *Iz* 53,4–6.10–13 messiási értelmezésének háttérével. Ugyanez érvényes *1Jn* 4,10-re is: mert ő szeretett minket, és elküldte Fiát engesztelésül bűneinkért. (ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν

¹⁵⁴ J. BEUTLER, *Das Johannesevangelium*, Freiburg - Basel - Wien 2014, 367–368.

υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.) Iz 53. fejezetének fogalmaiból kiindulva kell értelmeznünk a Nikodémussal folytatott éjszakai beszélgetést (Mert úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta, hogy mindaz, aki őbenne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen; Jn 3,16) és a Jó pásztor juhaiért hozott életáldozatát is (Jn 10,11. 15. 17. 18).

Keresztelő János (1,29.36) Isten bárányának nevezi Jézust (ἵδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἰρῶν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.) Ez a kifejezés utal a negyedik evangélium összefüggésében Jézus behelyettesítő kereszthalálára, mint a végidőbeli húsvéti bárányra (Jn 19,36 és 1Kor 5,7) és mélyebb értelemben Iz 53. fejezetére is. Mivel a világ bűnének hordozása nem vezethető le a húsvéti Bárány hagyományából, ezért csak Iz 53,4. 11–12 verseire gondolhatunk. Ezért az Isten báránya kifejezés mögött is elsősorban Isten szenvedő szolgájának hagyománya áll.

Ezek az idézetek érzékeltetik, hogy Jézus küldetését, szenvedését és felmagasztalását a jánosi iskola is a negyedik *Ebed JHWH ének* fogalomvilága alapján értelmezte.

2.2. A negyedik Ebed JHWH ének az újszövetségi levelekben

A rómaiakhoz írt levelében Pál apostol kétszer idézi a negyedik *Ebed JHWH ének*et. A Róm 10. fejezetben Pál apostol a hit általi megigazulásról beszél. Szokatlanul sok ószövetségi idézetet sző bele a hit terjesztésével kapcsolatos meglátásába. A 16. versben felmerül a hitetlenség problémája a zsidók és a pogányok körében egyaránt,¹⁵⁵ és idézi Iz 53,1a-t: De nem mindnyájan engedelmeskednek az evangéliumnak. Ezért kérdi Izajás is: „Uram, ki fogadta¹⁵⁶ hittel igehirdetésünket?”¹⁵⁷ Pál apostol a

¹⁵⁵ N. BAUMERT, *Christus Hochform von „Gesetz“, Übersetzung und Auslegung des Römerbriefes*, Würzburg 2012, 214.

¹⁵⁶ A Szent István Társulat fordítása jelen idővel fordítja a görög aorisztoszt.

¹⁵⁷ A görög ἀκοῇ a héber נשמע szónak a fordítása: a hallott és hallatott dolgok. Az Ószövetségben és a rabbinikus irodalomban az igehirdetést jelenti. Pontosabban meghatározva: azt a kinyilatkoztatást jelöli, amelyet a próféták Istentől kaptak és hirdettek; vö. 1Tessz 2,13.

Septuaginta szövegét követi, ami a *Textus Masoreticus*-szal szemben tartalmazza az „Uram” megszólítást, ami a kérdést Istennek címzett panaszkérdéssé változtatja.¹⁵⁸ A keresztény hit tanításának a hívő ember ajkán és szívében kell lennie. Ennek a hitnek a tartalma egy rövid hitvallás, mégpedig „Jézus Krisztus az Úr”, akit ajakkal és szájjal vall meg a hívő ember, és szívében hiszi, hogy Isten feltámasztotta. Pál apostol Jézus Krisztusról szóló igehirdetést és hitvallást a negyedik énekre utalva határozza meg, tehát Isten szenvedő szolgájára emlékezteti az olvasót, de egyben Jézus Krisztus több egy ártatlanul szenvedő ember-szolgánál. Ez a megfeszített Isten szolgája Pál apostol szemléletében nem csupán ember (*merus homo*), hanem a dicsőség Ura (κύριος τῆς δόξης; *1Kor 2,8*) és (κύριος πάντων; *Róm 10,12*).¹⁵⁹ Benne Isten jelent meg, és halálával megváltott, és elnyerjük a megigazulást.¹⁶⁰

Róm 15,2-ban Pál apostol hithirdetői gyakorlatát, miszerint olyan helyen hirdeti az evangéliumot, ahol még mások nem hirdették, *Iz 52,15*. versére hivatkozva alapozza meg: „Akiknek nem hirdették, majd meg látják, s megértik majd, akik hírét sem hallották.” A Jézus Krisztusról szóló evangélium Isten megfeszített és feltámadt szolgájáról szól.

Pál apostol leveleiben találkozunk a negyedik ének motívumaival olyan szövegekben, amelyeket maga az apostol is a hagyományból vett át. Az *1Kor 15,3b–5*-ban egy négytagozódású katekétikai summáriumot idéz:

Krisztus meghalt bűneinkért, az Írások szerint, ⁴eltemették és harmadnap feltámadt, az Írások szerint. ⁵Megjelent Péternek, majd a tizenkettőnek.

Ebből a katekétikai összefoglalóból minden kétséget kizáróan az első tag idézi fel *Iz 53*. fejezetét. Az Írások többes száma nem kérdőjelezi meg ezt. Ahogyan az *Újszövetség*ben általában, úgy itt is ez a kifejezés az Írást mint egészet jelenti.¹⁶¹

¹⁵⁸ H. SCHLIER, *Römerbrief*, HThKNT VI., Freiburg - Basel - Wien 1977, 317.

¹⁵⁹ O. HOFIUS, *Das vierte Gottesknechtslied in den Briefen des Neuen Testaments*, 117.

¹⁶⁰ Vö. SZIT *Róm 10,6–8* versekhez írt jegyzete.

¹⁶¹ JAKUBINYI Gy., *Máté evangéliuma*, Budapest 2007, 327. A szerző nem ad különösebb magyarázatot azzal kapcsolatosan, hogy miért fordítja a görög többes számot egyes számmal. Feltehetően ugyanazon alapon, amelyet már fent említettem.

A nem páli levelekben két szöveg idézi fel Isten szolgálja negyedik énekét. Az első a *Zsid* 9,28 csak utal *Iz* 53,12c hetvenes fordítására. „... Krisztus is egyszer áldozta fel magát, hogy sokak bűnét elvegye.” *Iz* 53,12c kijelentését („sokak bűnét hordozta”) a *Zsidókhoz írt levél* beveszi a maga megváltástanába, a Krisztus, a főpap önfeláldozásáról szóló tanításba, amit a levél szerzője kiengesztelésként értelmez, ami által a bűnnek a valósága eltávolíttatik, és a bűnösöknek megnyitja az utat Istenhez. Jézus kereszthalála azért szerzi meg a bűnösöknek a bűntől való megtisztulást, mert Jézus nem csupán ember (*merus homo*), hanem Isten preegzisztens Fia, aki felfoghatatlan módon megalázta önmagát, és emberré lett, hogy ilyenként meghalljon Isten népéért.¹⁶²

Jóllehet az 1. Péter levél szerzője nem beszél Jézusról, mint az Isten Fiáról, sem Krisztus preegzisztenciájáról és megtestesüléséről, mégis a preegzisztencia gondolata adott már *1Pt* 1,10–12 szakaszban, hiszen a prófétáknak „Krisztusnak bennük működő Lelke, előre megmondta a Krisztusra váró szenvedéseket és az azutáni dicsőséget.” Hogy a szerző a negyedik *Ebed JHWH* énekre gondol, kiderül *1Pt* 2,21b–25 szakaszból, amely több szövegrészt idéz *Iz* 53. fejezetének hetvenes fordításából. Ez a rabszolgákhoz intézett parainézis¹⁶³ Krisztus szenvedését állítja példaként a szolgák elé.

^{21b}Krisztus is szenvedett értetek,
hogy az ő nyomdokait kövessétek.

²²Ő, aki bűnt nem cselekedett,
s álnokságot sem találtak szájában {*Iz* 53,9},

²³aki, mikor szidalmazták, maga nem szidalmazott,
mikor szenvedett, nem fenyegetőzött,
hanem rábízta magát az igazságos Bíróra;

²⁴aki a mi bűneinket maga vitte fel¹⁶⁴ testében a fára,
hogy a bűnöknek meghalva igaz életet éljünk;
az ő sebe által gyógyultatok meg.

¹⁶² O. HOFIUS, *Das vierte...*, 124.

¹⁶³ K. H. SCHEKLE, *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief*, HThKNT XIII, 2, Freiburg - Basel - Wien, 1961, 81.

¹⁶⁴ A KNB fordításától itt eltérünk „aki a mi bűneinket maga hordozta testében a fán”.

²⁵Mert olyanok voltatok, *mint a tévelygő juhok* {Iz 53,5k},
de most megtértetek lelketek pásztorához és felügyelőjéhez.

Ha az idézett szakasz a szolgálkhoz intézett buzdítás, és a szerző csupán Jézus szenvedésének példaértékűségéről akar beszélni, akkor nem tűnik egészen szükségesnek az „értetek” (ὕπερ ὑμῶν; 1Pt 2,21b) kifejezés. A 24. versben kihangsúlyozza Krisztus szenvedésének és halálának kien-gesztelő értékét. Ennek oka az lehet, hogy a levél szerzője nem tud úgy beszélni Krisztus szenvedéséről, hogy egyidejűleg annak kiengesztelő szerepét nem szemléltetné. Ez a teológiai szemlélet ilyen szilárdan ösz-szekapcsolódott a történelemmel. A Krisztus szenvedéséről való beszéd-hez eltörölhetetlenül hozzákapcsolódik ez a mély értelmezés. Iz 53. feje-zetét nagyon korán, feltételezhetően már maga Jézus alkalmazza messiási küldetésének megvilágítására, és nem csupán a benne hívők közössége, az egyház ismeri fel benne Isten szenvedő szolgájának voná-sait.¹⁶⁵ A 24. versben a szerző csaknem önkéntelenül ismét kiegészíti a rabszolgákhoz intézett buzdítását Jézus behelyettesítő és kiengesztelő szenvedéséről szóló kérésgmával. Itt már nemcsak a rabszolgákat tartja szem előtt, hanem az egész egyházat. „A mi bűneinket hordozta...” A levél szerzője már többet állít, mint Iz 53,11, azt ugyanis, hogy Krisztus testében bűneinket felvitte a fára, a keresztre. Amíg Iz-LXX 53,11-ben hordozni fogja, jövő idő áll (ἀνοίσει), addig a levél értelemszerűen múlt időt, aorisztoszt (ἀνήνεγκεν) használ. A Krisztus eseményből kiindulva körülírja a bűnök hordozásának a módját is. Tehát Krisztus nem csupán hordozza bűneink büntetésének következményeit, hanem egyben ke-reszthalála gyógyító kiengesztelődés is. Ezért fűzi nyomba hozzá a cél-határozói mondatot: „hogy a bűnöknek meghalva igaz életet éljünk”. Krisztus kereszthalála és feltámadása által a bűnrealitás eltörlődött és megszűnt, és egy új életrealitás nyílt meg azok számára, akikért Krisz-tus meghalt és feltámadt.¹⁶⁶

Behelyettesítő kiengesztelésről van szó 1Pt 3,18 versben is, ahol Iz 53-ra való utalást nem lehet fel nem ismerni.

¹⁶⁵ K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief*, 81–82.

¹⁶⁶ O. HOFIUS, *Das vierte...*, 125–126.

*Mert Krisztus is meghalt egyszer a bűnökért,
az Igaz a bűnösökért,
hogy minket Istenhez vezessen.
Test szerint megölték ugyan,
de a Lélek életre keltette.*

Krisztus nem a bűnök miatt, annak következményeképpen halt meg a levél szerzőjének értelmezésében, hanem azért, hogy kiengesztelődést hozzon létre Isten és ember között. Ezt egyértelműen megfogalmazza a célhatározói mondat. *Iz* 53 behelyettesítő gondolatát felhasználva egyben a páli levelekhez és a *Zsidókhoz írt levél*hez hasonlóan ez a behelyettesítés erősen kapcsolódik a kiengesztelődéssel. Így a Krisztus-esemény már új fénnnyel világítja meg Izajás szenvedő szolgáját.¹⁶⁷

Összegzés

Jézus történelmi fellépése és *Iz* (42,3–4; 52,7) 52,13–53,12 szövegein orientálódó messiási küldetéstudata döntő újdonságot eredményeznek *Iz* 53. fejezetének értelmezés- és hatástörténetében. A húsvéti szemtanúk a szenvedő szolga énekének egész szövegét első alkalommal egy konkrét történelmi személyre tudták alkalmazni és belőle kiindulva Jézus szenvedéstörténetét szótériológikusan értelmezni.

Egyetérthetünk továbbá Stuhlmacher tanulmányában felvázoltakkal: Isten Szolgájának individuális és kollektív értelmezésének alternatívája történelmileg téves, ami nem magyarázza meg sem a zsidó, sem az újszövetségi álláspontot. Amikor Isten szolgája a korai zsidó irodalomban (4QTestLevi^{c-d}; 4QAJa; aethHen 38,2; 46,4; 62,3 és tglz 53) messiási értelmezést nyer, és papnak, igaznak, Emberfiának és Isten választottjának tartják, ez mindig Isten népére vonatkoztatva történik. Ő az Istentől rendelt fejedelem (*naszá*), aki a népen uralkodik, és aki egyben képviseli a népet Isten színe előtt. Az Újszövetségben is hasonló a helyzet: Jézus önmagát a maga messiási küldetésében Isten- és Emberfiának tekintette, akit Isten a végidőbeli Izraelnek rendelt. Ezért hozta létre a tizenkettek kollégiumát, hogy a végidőbeli Izrael 12 törzsét jelképezzék (Mk 3,145–

¹⁶⁷ O. HOFIUS, *Das vierte...*, 126.

19; párh. Lk 12,32; 22,28–29) és az utolsó vacsorán maga köré gyűjtötte őket, hogy sokaknak részt adjon engesztelő halálából. Az őskereszténység a Krisztushoz tartózást kifejező hitvallásában az Isten Fiáról beszél, aki az Isten népét vezeti, akinek a teste a nép, és aki közbenjár testének tagjaiért Isten színe előtt. Individuálisnak csak annyiban lehet nevezni ezt az értelmezést, amennyiben nyomban a kollektív értelmezést is hozzáveszi és mindkettőt egymás mellé helyezi.¹⁶⁸

Az is világosan kiderül, hogy az újszövetségi iratok Isten szenvedő szolgájáról szóló negyedik éneket átveszik, de annak eredeti értelmét elmélyítik a Krisztus-esemény fényénél. Krisztusban felismerik Isten szenvedő szolgáját, de ugyanakkor Jézus Krisztus kínszenvedése, halála és feltámadása újabb mélységet adnak az izajási próféciaának. Azt is mondhatjuk, hogy Jézus Krisztus személyét és megváltó művét elsődlegesen nem csak Iz 53 magyarázza, hanem Jézus maga értelmezi Iz 53-t. Eddigi vizsgálódásunk kellőképpen szemlélteti, hogy a keresztények az *Ószövetséget* nem csak átvették, hanem kiindulva Krisztus halálából és feltámadásából újra olvasták, újra értelmezték. Az *Ószövetség* az *Újban* döntő módon újjáéled.¹⁶⁹

Az Isten szolgájáról szóló negyedik ének krisztológiai recepciója által olyan értelmezést kap, amely az eredeti próféciaában nem található, és így tartalom és mondanivalója alapján bizonyos értelemben új szöveggé formálódik az újszövetségi írásokban. Amikor a „szolgám” merőben emberi személye helyébe Jézus Krisztus, az Isten Fia lépik, megváltoznak a koordináták. Kereszthalálából és feltámadásából értjük meg a bűnt és annak súlyosságát, valamint Megváltónk Isten és ember kiengeisztelődését szolgáló pro-egzisztenciáját.

¹⁶⁸ PETER STUHLMACHER, 1996, 103–105.

¹⁶⁹ O. HOFIUS, *Das vierte...*, 127.

MARTOS LEVENTE BALÁZS:

Narratív kritikai megfontolások a márkai szenvedéstörténettel kapcsolatban

Mai ismereteink szerint a sorban második evangélium, Szent Márké a legősibb a négy közül. Szerzőjére, az evangélium műfaj megalkotójára, úgy is tekinthetünk, mint a Názáreti Jézus szenvedésének első „történetírójára”.¹⁷⁰ Mint minden tudományosan megfontolt, így aztán tudományosan titkosított állítást, természetesen ezt is magyarázni kell. Úgy látjuk, mai formájában Márk volt az első teljes szenvedéstörténet szerzője. Mint ilyen, alapvetően meghatározta, hogy milyen úton járt tovább Máté, Lukács és János is, hogyan mondták el azt a történetet, amely annyira fontos a keresztények Krisztusba vetett hite, illetve önértelmezése szempontjából. Márk elbeszélése sok szempontból azt is befolyásolja, hogy a mai napig milyen információk állnak rendelkezésünkre Jézus szenvedésével kapcsolatban. Ami pedig a hívő ember számára még fontosabb, Márk elbeszélő műve valószínűleg arra is hatással van, hogy milyen módon elevenítjük fel Jézus szenvedésének eseményeit.

A szenvedéstörténet mint történetírás

A „történetíró” kifejezéssel természetesen nem azt akarjuk állítani, hogy a szenvedéstörténet vagy passió „puszta” történetírás, vagyis tények felsorolása mindenféle értelmezés nélkül. Azt sem mondjuk, hogy

¹⁷⁰ E.-M. BECKER, *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie* (WUNT 194), Tübingen 2006.

ugyanaz teljes és mai értelemben vett történetírás volna, vagyis az események okainak és összefüggéseinek részletes és alapos tárgyalása. Az mindenesetre bizonyos, hogy Márk és a többi evangélista tényeket akart továbbadni, illetve tényeket is akart továbbadni egy olyan mélyebb megértéssel, amely az események tágabb összefüggésének, előzményeinek és következményeinek ismeretéből származott.

A szenvedéstörténet Márk által rögzített formája valószínűleg irodalmi értelemben sem volt előzmények nélkül. *Márk evangéliumában* mindenesetre nyomot hagyott egy korábban meglévő elbeszélés, amely talán már Jeruzsálemben vagy Palesztinában létrejött előbb szóbeli, azután írásos formában is. Ha abból indulunk ki, hogy Jézus feltámadásának hirdetését nyilvánvalóan ki kellett egészíteni, be kellett vezetni a halálára és ennek módjára tett utalásokkal, elsőként magát a keresztre feszítés jelenetét kellett elbeszélni.¹⁷¹ Ha azonban már létrejött Jézus halálának rövid elbeszélése, szinte elképzelhetetlen, hogy Pilátus ítélkező gesztusa, s talán a katonák gúnyolódása és kegyetlen játéka, másfelől pedig a temetés jelenete ne tartozzon hozzá azonnal. Mint látni fogjuk, egyes nyelvi elemek mellett a szövegben használt ószövetségi utalások és idézetek is sűrűbben fordulnak elő *Márk* 15. fejezetében, s ezért ennek a szakasznak eredeti önállóságát sejtetik. Azonban az is valószínű, hogy igen korán további részletekkel bővült ez a kezdetleges elbeszélés. Az őskeresztény közösséget talán saját liturgikus gyakorlata is befolyásolta, amikor továbbadta az utolsó vacsora emlékét. Más részleteknél pedig, például a getszemáni-kerti jelenetben vagy Péter árulásának elbeszélésében, valamiféle erkölcsi buzdítást vagy intést is láttak az eseményben.

A történeti-kritikai exegézis, illetve az irodalomkritika ennek a lassú növekedésnek a nyomait igyekszik felfedezni és rögzíteni. Ha kezdetben volt a kérdés, vagyis a Jézus feltámadásáról, előtte pedig halálá-

¹⁷¹ M. GIELEN, *Die Passionsgeschichte in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte*, Stuttgart 2008, 13–14. Az őskeresztény hitvallásformulák mellett és előtt pedig legalább olyan fontosnak ítéli az ún. kontrasztformulásokat, amelyek az emberi és isteni cselekvés ellentétére épülnek: „Jézus Krisztus..., akit ti megfeszítettetek, akit Isten feltámasztott a halálból.” – *ApCsel* 4,10 (vö. *ApCsel* 2,22–24.36; 3,13–15; 5,30; 10,39 sköv.; 13,28–30).

ról szóló hír, s ha ez a rövid hitvallás fokozatosan emlékező és tanító elbeszéléssé fejlődött, akkor ennek a fejlődésnek bizonyára nyoma van a ma rendelkezésre álló szövegben is. Megfigyelhető például, hogy Jézus Jeruzsálembé való bevonulásától fogva (Mk 11,1–11) sokkal gyakrabban olvasunk az események pontos idejének meghatározásáról. Ez az evangélium korábbi részleteire nem volt jellemző.¹⁷² Az egyes eseményekhez egyértelmű helymeghatározás is kapcsolódik, az egyes jelenetek egymásból következnek, szinte nyomon követhetjük Jézus útját, ahogy azt a keresztút imádkozói a mai napig meg is teszik. Ha elkülönítjük a „buzdító” célzatú, vagyis közvetlen erkölcsi tanúsággal rendelkező részleteket, azt is megfigyelhetjük, hogy azok a 14. fejezetre korlátozódnak,¹⁷³ amelynek valaha önálló bevezetése is lehetett (Mk 14,1–2).¹⁷⁴

A történeti-kritikai exegézis művelői a legrégebbi irodalmi egységet így a 15. fejezetben feltételezik. A kész szöveget pedig a szereplőknek, illetve Jézus helyzetének megfelelően osztják részekre. A 14. fejezet 42. verséig Jézus még szabad. A betániai vacsorán, az utolsó vacsorán, útközben a kertbe, majd a kertben szorongva végzett imádság közben még olyanak látjuk őt, amilyen addig is volt: törődik tanítványaival, inti és buzdítja őket. A 14,43–52 részletben ezzel szemben már megtörtént az árulás. A híres *paradidómi* ige egyszerre jelent átadást, kiadatást és elárulást, és szinte Jézus egész működését végigkíséri (Mk 1,14; 8,31; 9,31; 10,33–34; 13,10. 12; 14,10–11. 18. 21. 41–42. 44; 15,1. 15.). A 14,72-ig Jézus a zsidó vezetők kezében van, ezzel szemben a 15,1-től fogva a rómaiak okozzák vesztét.

A feltételezett, s valószínűleg írásos formában is létező ősi elbeszélésnek az a sajátossága is sokat foglalkoztatta a kutatókat, hogy az evangélium korábbi szakaszaihoz képest feltűnően sok ószövetségi idézetet használ, elsősorban a *Zsoltárok könyvéből*, másodsorban pedig a prófétai irodalomból.¹⁷⁵ Úgy látszik, hogy a szenvedő igaz, illetve az ő Istenhez kiáltó panasza, ahogy ez főleg a 22. és a 69. *zsoltárban* megjelenik, igen

¹⁷² E. SCHWEITZER, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen - Zürich ¹⁸1998, 122–123.

¹⁷³ J. DELORME, *Lecture de l'Evangile selon saint Marc 1/2* (Cahiers Evangile), Paris 1972, 105–108.

¹⁷⁴ E.-M. BECKER, *Das Markus-Evangelium*, 361–382.

korán része lett annak, ahogy elbeszélték, leírták Jézus szenvedését. A sorsvetés, amellyel megosztoznak Jézus ruháin (15,24), a Jézust káromlók fejcsóváló gúnyolódása (15,29), a hozzá intézett cinikus szavak (15,30), majd Jézus fájdalmas kiáltása a kereszten (15,34) pontosan megfelelnek a 22. *zsoltár* egyes részleteinek. Az ecettel kínálás pedig (15,36) a 69. *zsoltár*ra emlékeztet. Ezek a megfelelések arra az ámulatra utalnak, amellyel az első közösség tagjai Jézus szenvedésének egyes momentumait fedezték fel a *zsoltáro*kban. Ki kell emelnünk, hogy ezek a szakaszok nem annyira értelmezik, sokkal inkább csak leírják az eseményeket. Az a közösség, amely így emlékezett vissza Jézus halálára, vagyis így talált benne egyfajta értelmet, talán azt élte át, hogy ami történt, beillett Isten tervébe. Titokzatos harmóniában ment végbe minden, ahogy az Írásokban már előre megíratott. Ami a szenvedő igaz emberről szóló *zsoltáro*k befejezésében azonnal megjelent, a meghallgatott ima, a megerősítő válasz Isten részéről, az a szenvedéstörténetben legfeljebb ki nem mondott reménység marad.

Azok a prófétai szövegek, amelyek a tágabban értett szenvedéstörténet első részeiben találhatók, és főként *Zakariás próféta könyvé*ből valók, valamivel komplexebb teológiai értelmezést rejtenek. Eszkatologikus messiási várakozás szólal meg bennük, s annak a meglehetősen összetett rendszernek a részét képezik, ahogy Jézus egyszerre magára vette és meg is változtatta a messiási várakozásnak a zsidóságban kialakult módját. A jeruzsálemi bevonulás jelenetét ugyan árnyalja egy *zsoltáridézet* is (*Zsolt* 118,25–26 – *Mk* 11,9–10), Jézus gesztusa azonban elsősorban a Zakariásnál jövődölt alázatot teszi meg a messiás király legfontosabb ismérvéül (*Zak* 9,9 – *Mk* 11,1–10). A „szövetség vére” Jézus halálára utal, amelyet „sokakért” szenved el (*Zak* 9,11; *Iz* 53,12 – *Mk* 14,24). A tanítványok megfutamodása és szétszéledése szintén Jézus halálának körülményeit értelmezi (*Zak* 13,7 – *Mk* 14,27), mégpedig újra olyan módon, hogy Jézus pásztor-szerepét emeli ki.

¹⁷⁵ RÓZSA HUBA, *Zsoltár- és prófétai szövegek értelmezései a szenvedés történetében*, in BENYIK GYÖRGY (szerk.), *Szenvedéstörténet. Nemzetközi Biblikus Konferencia, 2005. szeptember 4–7.* (Szeged 2006) 123–142.

A történetírástól a történetmondásig és a narratív kritikáig

A márki szenvedéstörténet irodalomkritikai értékelése eleven képet fest a szöveg előzményeiről, s ezért egyes részleteinek történeti beágyazottságát, illetve az egész szerkesztői szándék irányát is közelebb hozza hozzánk. Ez a módszer mindenestre nehezen teremti meg a különböző elbeszélések egységét, s az egyes fogalmak történeti fejlődésének elemzése is a végtelenségig folytatható és részletezhető. Az intertextuális vonatkozások, a szöveg végső egészének és az ószövetségi előzményeknek finom összjátéka is gazdagíthatja megértésünket, ám a felismerhetetlenségig is bonyolíthatja a szöveget, míg egészen el nem veszítjük a szöveg egységének tapasztalatát.

A történeti-kritikai exegézis feltárja a szöveg keletkezésének folyamatát, mégpedig azért, hogy az eredetileg talán önálló egységeket szemlélve közelebb jusson a teljes egész értelméhez. Analitikus elmék könnyebben magukénak érzik ezt a megközelítést. Az elbeszélés részletes elemzése valóban segíthet abban, hogy elválasszuk egymástól a tényeket és értelmezésüket, sőt, az értelmezés egymást követő fázisait is. A szöveg alakulásának folyamata azt is jelzi, milyen úton indult el az első keresztény közösség. Valójában minden keresztény nemzedék ezt az utat folytatja, hol bátrabban, hol kissé lassúbb léptekkel.

A mai értelmezők azonban kissé kétkedve tekintenek a szöveg alakulását túlzott részletességgel fürkészőkre. Ami a kezünkben van, végül mégiscsak a kész szöveg, a befejezett elbeszélés – mondják. Ez pedig önmagában is sodró erejű, mint minden igazi elbeszélés. Aki elkezd olvasni egy történetet, aligha teszi félre befejezetlenül, ha jól van megírva. A cselekmény szálai az olvasót is befonják, felkelti érdeklődését a szereplők sorsa, képzelőereje életre kelti az elbeszélt történetet, sőt azokat a részleteket is, amelyeket az író ki sem fejtett. Aki tehát rábízta magát az elbeszélés sodrására, arra számít, hogy feltárul előtte a történetben megfogalmazott tanulság, vagy számára is követhető módon megoldódik az a bonyodalom, amely az elbeszélő ügyeskedése folytán őt, az olvasót is behálózta már.

Az elbeszélések törvényszerűségeit vizsgáló ún. „narratív kritika” az irodalomelmélet világában már hosszabb ideje tért hódított.¹⁷⁶ Az utóbbi évtizedekben evangéliumi és bibliai elbeszélésekre is egyre bátrabban alkalmazzák, s a történetek ötletszerű bemutatása helyett igyekeznek a cselekmény, a szereplők, a fokalizáció, illetve a narráció többi szempontjának jól meghatározható modelljeit használni. Amikor a Pápai Biblikus Bizottság 1993-ban közzétette a *Szentírásmagyarázat az Egyházban* című dokumentumát, azt állította, hogy a narratív kritika a bibliai szövegek sajátos tanúságtételét segít jobban megismerni.¹⁷⁷

A narratív kritika nem más, mint a szöveg elbeszélő technikájának vizsgálata, amely az elbeszélő, a cselekmény, illetve az olvasó kölcsönhatásában valósul meg. A különböző irodalomelméleti iskolák mára jellegzetes kérdések köré fonták, bizonyos mértékben egységesítették azokat a megfigyeléseket, amelyekkel a cselekmény leírható. Ilyenek pl. az időkezelés, a szereplők, a nézőpontok, a fokalizáció jelensége. A narratív kritika nem tagadja egy elbeszélés tényszerű igazságát, de elsősorban nem annyira a történeti hitelesség iránt érdeklődik, mint inkább a történetmondás, történetábrázolás módja foglalkoztatja.

A narratív kritikát tehát nem annyira az egyéb ismeretekkel való koherencia, mint inkább a belső folyamatosság és következetesség feltételezése vezeti; az elbeszélő szövegre mint egységes műre tekint, amelyeknek sajátos stratégiája, elbeszélő módszere van. A narratív kritika ezért nem annyira a többi rendelkezésre álló forrással veti össze, hanem inkább önmagában figyeli meg az elbeszélést. Mint önálló módszer, saját szabályai szerint jár el, de természetesen nem tagadja a többi lehetséges módszer érvényét és eredményeit. A szöveg a valóság egyfajta képe,

¹⁷⁶ Kíváncsinos volna, hogy az irodalmi kutatóműhelyek és a „teológus irodalmárok”, vagyis biblia tudósok között e témában is élénkebb párbeszéd alakuljon ki. A párbeszéd megindulásának örömdetes jeleit látjuk például a Thomka Beáta professzorasszony nevével fémjelzett kutatói kör működésében. Lásd például: THOMKA BEÁTA, *Prózaformák. Elbeszélő művészet és interpretáció*, Újvidék 2012, 11–30, 33–35; THOMKA BEÁTA - HORVÁTH IMRE (szerk.), *Narratívák 9. Narratív teológia*, Kijarat Kiadó 2010; THOMKA BEÁTA - HORVÁTH IMRE (szerk.), *Narratívák 11. Képteológia*, Kijarat Kiadó 2012.

¹⁷⁷ PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az Egyházban* (Biblikus írárok 1), Budapest 1998.

s mint ama valóságot, ezt sem volna szabad végletesen egyoldalú szemlélettel megkurtítani, jogfosztottá tenni.

Márk olyan történetet készített, amely bizonyos szempontból felhasználta a korabeli történetírás kínálta modelleket, máskor azonban nagyon is önállóan haladt előre, Jézus személyének, hátterének, vallási és kulturális értelemben abszolút egyedülálló mivoltának megfelelően taposott ki egy olyan ösvényt, amelyen még nem járt senki, s amely azonnal kánonná, mértékké változott, amelyhez a mai napig tartjuk magunkat. Márk egy történetet rögzített, egyszerre íróként és történetíróként. A narratív kritika olyan módszer, amely ennek az összetett valóságnak az „írói” oldalát igyekszik felderíteni. Azt a sajátos utat keresi, amelyet Márk mint elbeszélő járt be, s ezt kívánja a mai időkben is „járhatóvá tenni”.

Vajon hogyan kell módosítanunk a márki szenvedéstörténetről alkotott képünket, ha alapvetően „elbeszélést” látunk benne, vagyis olyan szöveget, amelyet az író azért hozott létre, hogy ennek alapján az olvasóban életre keljen egyfajta „történet”? Mire kell figyelnünk, ha a narratív kritikával elsősorban nem a szövegben foglaltak és a történeti tények közti kapcsolatot keressük, ha elsősorban nem a márki és a többi evangéliumi szöveg adatainak hasonlóságaira és eltéréseire koncentrálunk? Mi változik, ha Márkban nem történetírót, hanem inkább *történetmondót* látunk, olyasvalakit, aki élénken és legjobb tudásának megfelelően mesél, nem pedig kisebb-nagyobb pontossággal tényeket rögzít? Az elbeszéléssel kapcsolatos sokféle megfigyelés közül három különösen is szembeszökő pontot emelünk ki.

Gyorsuló események – lassuló idő

Az első megfigyelés a szenvedéstörténet idejével kapcsolatos. Arányosan mind a négy evangélium jelentősen hosszabb időt fordít a szenvedés tényeinek elbeszélésére, mint Jézus nyilvános működésének eseményeire. Ezekben a fejezetekben tehát az elbeszélő hosszabban időz a tények elmondásánál, részletesebben mutatja meg, ami történik. Szaknyelvi kifejezésével az elbeszélő idő közelít az elbeszélte időhöz, az elbe-

szülő pedig nemcsak elmond valamit, hanem be is mutatja.¹⁷⁸ Márk evangéliumában azonban többről van szó. A nyilvános működés idején csak alkalmanként kapunk tájékoztatást egy-egy szombati napról (vö. Mk 1,21; 2,23–24; 3,2,4; 6,2), s ennek a hírértéke is kétséges, hiszen a szombatot olykor csak azért említi a szöveg, hogy a gyógyítás, majd a vita körülményeit érzékeltesse (Mk 2,23–28; 3,1–6). Jézus Jeruzsálembe való bevonulásától fogva azonban viszonylag pontosan rekonstruálható az utolsó hét, majd még pontosabban az utolsó nap minden egyes eseménye. A napok múlására jellemző, ahogy Jézus oda-vissza jár Jeruzsálem és Betánia között, nappal tanít, végül a sötétség foglya lesz (Mk 11,11 sköv.; 19 sköv.; 14,1.12; 15,33). Az utolsó nap eseményeit pontosan nyomon követhetjük: „kora reggel” a főpapok határozata (15,1), azután per Pilátus előtt, majd a harmadik órában, vagyis kilenc órakor keresztre feszítés (15,25), sötétség déltől délután háromig (15,33), végül Jézus három órakor meghal (15,34–37).

Ha csak a napoknak, nappaloknak és éjszakáknak, azután óráknak a folyamatos jelzését figyeljük, az kissé olyan, mint az egyre közelebb zakatoló vonat feltűnően erősödő, éles füttye, vagy akár a szívverésünk, amelynek ritmusa fel sem tűnik mindaddig, amíg békén vagyunk, aztán váratlanul, izgatottan és követelőn már a torkunkban lüktet. Az időmeghatározások az evangélium kezdetétől fogva egyre sűrűbben követték egymást, így az a benyomásunk, hogy az események felgyorsulnak, míg maga az idő, a tényleges történes inkább kínosan lelassul. Az elbeszélés végén azonban meg is fordul, sőt inkább kifordul magából az idő, hiszen elsötétül a nap, sötétség támad a nap legfényesebb óráiban.

A szenvedéstörténet gyorsuló eseményei a külső valósághoz tartoznak. A lassuló idő viszont Jézus belső ideje. Az utolsó pillanat a szenvedő számára szinte végtelennek tűnik. Mint egy kifeszített vásznon, előttünk áll a szenvedés végtelennek tűnő valósága. Az elbeszélő az idő

¹⁷⁸ Elbeszélést eseményekről alkotunk. Mégis az „elbeszélés” az, amely létrehozza a „történetet”. Vagyis az olvasó vagy hallgató előtt a megírt vagy elmondott szöveg alapján bontakozik ki egyfajta történet. Ebből a megkülönböztetésből könnyű továbblépni az „elbeszélő idő” és az „elbeszélt idő” fogalmi felé is. Lehet néhány másodperccről órákig beszélni, máskor meg egész napokat vagy heteket is átugrani azzal, hogy nem történt semmi. Az elbeszélésben nem mindig áldozunk sok időt arra, ami a történetben valójában nagyon sokáig tartott.

elteltét csak regisztrálja, a halál előtti közvetlen eseményeket azonban le is írja, be is mutatja, ha tetszik, dramatizálja, párbeszéddel veszi körül (15,33–37).¹⁷⁹ Azonban a részletes leírás is inkább zavart kelt, a külső és belső történések kettősségét érzékelteti. A Jézust körülvevők nem értik, hogy ő mit akar. Teljesen esetleges, magyarázat nélküli, félreértett gesztusokról olvasunk, olyan emberekről, akik fizikailag közel, lélekben azonban a teljes értetlenség távolságában állnak a keresztnél.¹⁸⁰

Az elbeszélésben az idő a cselekvés mértékegysége. A szenvedéstörténet gyorsuló idejében Jézus a végtelenségig passzív, végül semmit sem mond, semmit sem fogad el, az embereknek semmit sem panaszol fel. A szenvedéstörténet idejében Jézus teljesen állandó, végül a keresztre feszítetten ő az egyetlen, aki nem mozdul. Elviseli a megállt időt. Egyetlen cselekedete, hogy Istenhez kiált. Jézusnak ez az időben is kifeszített állapota annál feltűnőbb, mert a lehető legélesebb ellentétben van azzal,

¹⁷⁹ A narratív kritikusok a „*telling / showing*” fogalom párral jelzik a röviden elmondott, illetve a kifejtett, ábrázolt vagy dramatizált elbeszélő mód kettősségét. Jézus szenvedéstörténetében feltűnik, hogy egyik evangélista sem részletezi, mit jelent a keresztre feszítés, mindegyikük csak elmondja, hogy Jézust megfeszítették. Az evangéliumok korabeli olvasói számára valószínűleg nem volt szükséges a keresztre feszítés részletezése, az elbeszélő pedig nem a fizikai kínra koncentrált, amit jól ismert, hanem azzal tölti az elbeszélés idejét, hogy bemutassa a jelenetet látók reakcióit. A. WÉNIN, „*Le récit et le lecteur*”, in *Gregorianum* 94/3 (2013) 503–523 fejti ki, hogy az elbeszélések az olvasóra hagyják, hogy érezze át az események jelentőségét, de ettől még előkészítik, hogy bizonyos módon érezzék. A szenvedéstörténetet semmiképpen sem nevezhetjük érzelmekkel telítettnek vagy pszichologizáló hajlamúnak. Jézus szenvedésével kapcsolatban azonban az olvasó már kapott olyan útmutatást, amely befolyásolja. Elsősorban Péter rosszállására gondolunk (8,31–34), a tanítványok értetlenkedésére és félelmére (10,32–33), végül Jézus fájdalmas és magányos küzdelmére a Getszemánikertben (14,32–42).

¹⁸⁰ A tény, hogy Jézus „hangosan felkiált” és „kileheli a lelkét”, valójában föloldja a feszültséget, s mintha a templom kárpitjának kettéhasadása is ebbe a feloldó irányba mutatna. A következő sorok azonban újra kitágítják az időt, szinte meglepően el is simítják az eseményeket. A pogány százados hitvallása után (15,39) már az asszonyokról van szó, akik követték Jézust, „amikor Galileában volt” (15,40–41). Ahogy gyakran megjegyzik, az asszonyok jelenléte csendes reményt sugároz a keresztre feszítés sötétjében. Jézus halálának jelenete kétségtelenül jó példája annak, ahogy az evangélista „ráközelít” („rázúmol”) egy eseményre. Az idő lelassul, az egyik szeletről jóval több részletet tudunk meg, mint az addigiakról.

ahogy élettelen, sietősen, szinte hirtelenül kezdte meg működését Kafarnaumban és környékén (vö. az 1. fejezet sorozatos megjegyzését arról, hogy Jézus „mindjárt” elment, továbbment, cselekedett). Jézus ideje a hirtelenségből lelassuló idő, amelyben a szenvedés mintha a végtelenségig akarna tartani.¹⁸¹

Az idő lelassulását figyelve érdemes egyetlen pillantást vetnünk *János evangéliumára*, ahol hasonló jelentőségűnek látjuk Jézus „órájának” eljövételét. János nem az időmeghatározások sűrűbb említésével hívja fel olvasói figyelmét a beteljesedés és önátadás, az Atyához való visszatérés idejére, hanem azáltal, hogy Jézust kezdettől fogva úgy mutatja be, mint aki tudatosan készül az órára.

Az események miéért és hogyanja

Annak, ahogy Márk Jézus szenvedésére koncentrál, van egyfajta párhuzama a tanítványokra nézve is. A szenvedés előtti utolsó napon Jézus még leül a templommal szemben, és a templom pusztulását, a végső idők fájdalmaits jövendöli (vö. *Mk* 13,1–2). A szöveg szerint a tanítványok „átadatnak” majd, mint Jézus (13,10,12), ezért állhatatosaknak kell lenniük. Jézus előre megmondja, milyen szörnyűségek várnak rájuk. Beszéde sajátosan megszakítja az elbeszélés fonalát, apokaliptikus képei súlyos megpróbáltatásokról, de mindeközben az Emberfia eljövételének reményéről is szólnak. Márk csak ezután fog hozzá, hogy elmondja Jézus szenvedését.¹⁸² Erkölcsi értelemben Jézus a legfőbb példaadó. De másról is szó van. Jézus nemcsak saját sorsának prófétája, hanem az egész mindenség történetének. Az időmeghatározások előbb említett sűrűsödése valójában kiegészíti a *Márk evangéliumára* annyira jellemző

¹⁸¹ Márk evangéliumát D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative* (CERF 1998) 103 nevezi a „hirtelenség” evangéliumának.

¹⁸² E.-M. BECKER, *Das Markus-Evangelium*, 316–340.410. Becker a 13,1–2 és a 15,33–39 csodáit állítja párhuzamba azokkal a csodákkal, amelyek Josephus Flavius írásaiban szerepelnek. A 13. fejezet apokaliptikus szemléletének és Jézus halálának összetartozását azonban később újra kifejti.

előrejelzéseket, amelyekkel az elbeszélő, pontosabban Jézus maga, előre jelzi a szenvedését.

Az elbeszélés időkezelésének kérdéséről így átlépünk egy rokon területre, s most az események elmondásának rendjével foglalkozunk. Az elbeszélések elemzői általában *analépszisz*ről és *prolépszisz*ről beszélnek. Az *analépszisz* a korábban történtek későbbi említését, a *prolépszisz* a későbbiek elővételezését jelenti. *Márk evangéliuma* kevés kivételtől eltekintve egy szálon fut, mégpedig általában lineárisan, vagyis az események elmondásának rendje megfelel az események tényleges rendjének. Bár előfordulnak visszatekintések is, mint az előbb már említett utalás az asszonyokra, akik Jézust Galileától fogva kísérték (15,40–41), gyakoribb a *prolépszisz*, az események elővételezése, mégpedig leginkább Jézus részéről. Ahogy már említettük, Jézus prófétai módon megjövendöli saját szenvedését, halálát, majd feltámadását, illetve a világ sorsát is. A kifejezett előrejelzések főként az evangélium középrészére, a 8–10. fejezetekre koncentrálnak (8,31; 9,31; 10,33 sköv.), és a hitvallásokra emlékeztető tömörséggel fogalmazzák meg a várható események egymásutánját. Ezekhez társul az a két szakasz, amely a jeruzsálemi bevonulást, majd az utolsó vacsorát előkészítő tanítványoknak ad eligazítást (11,2 sköv.; 14,12–16). Jézus mindkét esetben részletes és pontos ismerettel bír a közeljövővel kapcsolatban, s az elbeszélő arra is rámutat, hogy a tanítványok mindent úgy találnak és tapasztalnak, ahogy ő megmondta nekik. Ugyanez a jelenség ismétlődik a tanítványok árulásával kapcsolatban (14,17–21.26–31). Júdás, egy a tizenkettő közül, elárulja a Mestert, elfut mind a tizenegy, Péter pedig a kakasszó előtt háromszor tagadja meg az Urat.

Ezeknek az előrejelzéseknek az értékelése meglehetősen összetett még akkor is, ha nem a történeti hitelességüket kérdőjelezzük meg, csupán a szöveg végső formájában keressük pontosabb jelentésüket. Az értelmezők gyakran hangsúlyozzák, hogy a „jövőbe látó” Jézus az események ura marad még kiszolgáltatottságában is. Ha a nehéz vagy negatív tények sorra megtörténtek, ahogy Jézus megmondta, akkor elvileg a tanítványok és az olvasó is számíthat arra, hogy a feltámadás (9,9), a világ végéig hirdetett evangélium (14,9), a mindenség elmúlása közepette el nem múló szavak (13,31) ugyanilyen biztonsággal bekövetkeznek majd.

Jézus szavainak valóra válása azonban még egy szempontot fölvet. Az elbeszélő az evangélium kezdetétől fogva bemutatta, ahogyan Keresztelő János (1,1–8), majd Jézus működésében valóra válik az *Ószövetség*. Nemcsak a szűkebb értelemben vett szenvedéstörténet épít egyes zsol-tárokra, hanem – gyakran saját szenvedését illetően, majd meg a végső jövő előrejelzéseiben – Jézus maga is hivatkozik prófétai szövegekre (11,17; 14,21; 14,27; 14,34; 14,62). Jézus szavaiból ugyanúgy kisarjad az élet, a másoké, ahogyan saját élete és működése az Isten szavából, az *Ószövetségből* növekszik, arra épül, azt teljesíti be.

Amikor előre jelzi saját szenvedését, Jézus mindig Istenre hivatkozik. Ismert a görög *dei*, vagyis „kell” szócska szerepe az elbeszélésben (Mk 8,31; 9,11; 13,7. 10. 14), illetve a *passivum divinum* alakok sora (Mk 3,5; 8,11–13; 9,12. 31; talán 15,38 is). Mindez Isten cselekvését jelzi Jézus Krisztusban, Jézus Krisztus által a világban. Az a Jézus, aki Márk szerint „Isten evangéliumát” hirdeti (1,14), aki az Istenbe vetett hitre biztat (11,22), saját szenvedéséről is elsősorban azt állítja, hogy az része Isten tervének, s ő ezt a tervet kívánja beteljesíteni (vö. 14,36: „Abba, Atyám...”).¹⁸³

Az előrejelzések szerepe ennél fogva még egy szempontot felvet, s ez közvetlenül a szenvedéstörténettel kapcsolatos. Mire a szenvedéstörténet ténylegesen elkezdődik, Jézus hallgatói és az evangélium olvasói már nemcsak azt tudják, hogy Jézus szenvedni fog, hanem azt is tudják, hogy miért fog szenvedni. Ezzel kapcsolatban pedig fontos megfigyelést kell tennünk. A szenvedéstörténetben már nem olvasunk arról,

¹⁸³ S. DOWD - E. S. MALBON, *The Significance of Jesus' Death in Mark: Narrative Context and Authorial Audience*, in G. VAN OYEN - T. SHEPHERD (ed.), *The Trial and Death of Jesus. Essays in the Passion Narrative in Mark* (Biblical Exegesis and Theology 45), Leuven - Paris - Dudley 2006, 1–32. A szerzőpáros arról ír, hogy Jézus szenvedésének értelme az egész elbeszélésben előkészített összefüggésekben határozható meg. A megkeresztelés a Ter 22-re tett allúzió, ahol Ábrahám engedelmességet kér a fiától, amelyet Jézus majd a Getszemáni kertben jelez vissza. A Lélek szerepe a megkísértésben, a számos *passivum theologicum* és ószövetségi áthallás is arra utal, hogy Jézus várható halála olyan történet része, amelyet Isten tart kezében, s amely része az ő nagyobb távlatban kibontakozó tervének. A 10,45 kapcsán megkérdőjelezzük az Iz 53,12-re való utalást, és teológiai értelemben elsősorban nem a bűnök eltörléséről, hanem a bűnösök helyett „a gonoszoknak” megfizetett váltságdíjról kívánnak beszélni.

hogy Jézusnak *miért* kell szenvednie. Kizárólag azt ismerjük meg részletebben, *hogyan* szenvedett. Még a már többször említett zsoldárídezetek és –áthallások is csupán azt mondják el, hogy mit szenvedett Jézus. Márk első olvasói nagy valószínűséggel nem azonnal ismerték fel ezeknek az ószövetségi idézeteknek az eredetét. Számukra ezek a jelenetek nem bizonyító vagy elemző, inkább leíró jellegűek voltak, s legfeljebb utólagos magyarázat segítette őket abban, hogy a szöveg alapján felismerjék: ami történt, Isten szavával összhangban történt. A szenvedéstörténet mint elbeszélés jóformán kizárólag a narrátorra, az elbeszélőre bízta, hogy tudósítson Jézus szenvedéséről, s közben kizárólag az evangéliumban korábban megszólaló Jézus az, aki saját szenvedésének értjét kimondja. Ez a „miért”, ez az ok ugyanakkor személyes titok, Isten végtelen, mélységes titka. Isten hatalmának titka ez, amely olyan nagyszerűen kezdett kibontakozni Galileában, olyan csodálatosan állította helyre a teremtés jóságát (vö. 7,37: „Mindent helyesen/jól cselekedt..”), s amely paradox módon akkor szólalhat meg újra, akkor válik végleg hozzáférhetővé, ha „megnyitattik” (*passivum theologicum*) a templom függönye (15,37), ha Krisztus halálán át most már Isten szívéig vezethet az ember útja.

Vessünk ismét egy pillantást egy másik evangéliumra, ez alkalommal a szép elbeszélés mesterének tartott Lukács művére. Lukács fellebbenti a fátylat, a Feltámadott többszörösen is visszautal az írások, illetve saját szavainak beteljesedésére. „Ezeket mondtam nektek, amikor még veletek voltam” – mondja Jézus a tanítványoknak (Lk 24,44; vö. 24,8.25–27). Márk ezzel szemben csak egy félmondatot enged meg magának – illetve az angyalnak – az üres sír jelenetében: „...előttetek megy Galileába: ott majd meglátjátok őt, *amint megmondta nektek.*” S mivel az asszonyok remegnek a félelemtől, és nem mondanak senkinek semmit, marad egyedül Jézus szavának felidézett igazsága, mint remény, mint garancia, mint meghívás.

Jézus hallgatása

A gyorsuló események és lassuló idő, illetve a szenvedés miéértje és hogyanja után még Jézus végső hallgatását kell megfigyelnünk és értelmeznünk. Vajon milyen szerepe van ennek az elbeszélésben? Vajon Jézus hallgatása túlmutat-e az ószövetségi szenvedő igaz elnémulásán („mint a bárány a nyírója előtt...” – Iz 53,7), illetve lehet-e több, mint a létében lemerült ember állapota?

Jézus hallgatása beszédes hallgatás, amely az előbb mondottak fényében először is arra a tényre irányítja a figyelmet, hogy Ő már mindent elmondott, amit el akart mondani. Az olvasó előtt pedig valóban úgy bontakozik ki a történet, ahogy Jézus elmondta. Az apokaliptika logikája szerint Jézus nemcsak áldozat, hanem előre adott szavaival ő az értelmező angyal is, aki egyedül ismeri az események miéértjét, míg végül maga is elnémul Isten titka előtt. Némasága azonban emlékeztet, illetve csodálatra indítja még Pilátust is (15,5).

Jézus hallgatása teret ad az ellene ágálók hangoskodásának is. A Golgota a gyalázkodóktól visszhangzik. Az ellenfelek üvöltöttek be a bírósági teret Pilátus palotája előtt, ők röhögtek tele kaján gúnnyal a pretoriumot a katonák játéka alatt. Míg korábban szinte az evangélium egészében Jézus bátor tanítását és válaszait csodáltuk, most mintegy vele együtt hallgatjuk, ahogy túlon túl is hangosak az ellenfelek, gúnyolódnak és győzelmet ünnepelemek, bár szavaik az igazságot gúnyolják, Istent káromolják (15,29). Ugyanakkor túlon túl csendesek, mert eltűntek sorra mind, a tanítványok, pedig ők mindent tudnak, mindent hallottak. Ha azonban mindez csupán *beteljesedés*, akkor be fog teljesedni Jézus ítélete is, amelyet a főpap előtt jövendölt (14,62).

Jézus hallgatása az elbeszélés jelenében felerősíti a gyalázkodók hangját, de felerősíti a narrátor tanúságtételét is. A narrátor a szövegben megjelenő elbeszélő. A bibliakritika többnyire nem különbözteti meg a tényleges szerzőt az implicit szerzőtől, illetve az implicit szerzőt a narrátortól, az eseményt elbeszélő hangtól. Amikor azt mondjuk, Márk ezt vagy azt mondja, többnyire a szövegre, esetleg a valamilyen módon

meghatározott történelmi szerzőre gondolunk.¹⁸⁴ Jézus hallgatása azonban még arra is teret ad, hogy a narrátor hangját hallgassuk. Ugyanis csak az mond el egy történetet, aki hiszi, hogy ennek a történetnek értelme van. A narrátor az egyetlen, aki a kegyetlen történések végén elég bátor ahhoz, hogy Jézus Istenhez szóló, elhagyatottságot panaszoló kiáltását is rögzítse. A márki szenvedéstörténetben minden korábbinál világosabban elkülönül Jézus hangja és az elbeszélő.¹⁸⁵ Míg Jézus hallgat, az elbeszélő teljesen önállóan arról tanúskodik, hogy amit Jézus előre megmondott, most beteljesedik, beteljesedett. Jézus csendje megszólal, mert az elbeszélő elmondja az ő csendjét, és elmondja az arra járók, a katonák, a főpapok és írástudók gyalázkodását. Az első és egyetlen mindvégig kitartó hívó a szenvedéstörténet elbeszélője, aki ugyan nem szereplője a történetnek, de olyasvalaki, aki értelmet talál benne, s ezért továbbadja. Az elbeszélő pusztán azzal is hitet fejez ki, hogy továbbad valamit – például Jézus fájdalmas kiáltását a szenvedő végső elhagyatottságáról: „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?” (Zsolt 22,1).

Említettük már, hogy Jézus szenvedése végül Isten titkára mutat. Ezt állította róla saját maga, s ennek a végső kiáltásnak az említésével a narrátor még egyszer olyannak bizonyul, mint aki kitart a Jézustól megmondottak megértésében, érteni akarásában. A katonák félreértik Jézust, bár félreértésük is beszédes: „Ez Illést hívja”. A teljes félreértettségben és magányban végsőkéig kitartó Jézust megmutatva, az elbeszélő még egyszer arra hív, hogy legyünk vele, s általa Istennel. S mivel voltaképpen

¹⁸⁴ A szépirodalomban gyakrabban fordul elő, hogy a szerző olyan elbeszélő arcát, hangját kölcsönzi, amellyel egyébiránt nem teljesen azonosítható (pl. férfi szerző is írhat önéletrajzi regényt nő szerepből stb.). A narrátor esetleg lehetne az esemény szereplője is, aki hol közelebbről, hol meg távolabbról figyelte, s most felidézi az esetet (intradiegetikus elbeszélő). A bibliai szövegben a leggyakrabban anonim szerzőkkel van dolgunk, akik ugyanakkor igen sokat tudnak, alkalmanként – újra a narratív kritika kifejezésével – „mindentudó” elbeszélőnek is mutatkoznak.

¹⁸⁵ E. S. MALBON, *Mark's Jesus. Characterization as Narrative Christology*, Baylor University Press 2009). A mienkénél jóval összetettebb, biblikus krisztológiai fejtegetéseiben a márki elbeszélő világ egyik meghatározó kutatója, Elizabeth Struthers Malbon állította, hogy Márk narrátorának önálló hangja van, nézőpontja nem minden pillanatban azonosítható Jézuséval sem.

nincsenek jelen Jézus társai, akikhez az olvasót közelebb vihetné, a narrátor marad az egyetlen vonatkoztatási pont az olvasó számára is.

Keresztény tanúságtétel akkor és most

Márk szenvedéstörténetének szemlélése után most röviden újra térjünk át arra a korra, amelyben ez a tanúságtétel gyökerezik, az apostoli korra, az első igehirdetők korára. Nem azért tesszük ezt, hogy a történeti rekonstrukció teljesebb legyen, hanem azért, hogy a történelem hullámain hitelesebben visszatérhessünk a saját korunkba is.

Az első keresztények tanúságtétele Jézus Krisztusról a feltámadás valószínűségére irányult. Ez adott neki értelmet, ebben fedezték fel Isten végleges és mindent megújító erejét, amely Jézus működésében hatékonyan a világba lépett. „Ha Krisztus nem támadt fel, hiábavaló a ti hitetek!” – inti Pál a korintusiakat (*1Kor 15,17*). Ha Krisztus nem támadt fel, akkor tanítása emberi bölcsesség, amely nem lépi túl az ószövetségi nagyok okosságát. Ha Krisztus nem támadt fel, akkor csodáival legfeljebb megelőzte korát, de nem lépett túl téren és időn, foglya mindannak, amivel az ember a születésétől a haláláig küzd, foglya a mulandóságnak és esetlegességnek. Ha Krisztus nem támadt fel, akkor Isten nem mondta ki az emberre, hogy örökké szereti őt, s ezért az „örökké élő” továbbra is elérhetetlen az „örökké halandó” számára.

„Krisztus azonban feltámadt a halottak közül...” – fordítja meg Pál ezt a reménytelen litániát. S mindjárt át is tér arra a történelmet sajátos értelemben megalapozó, illetve történelmen túli távlatra, amelyben Krisztus feltámadása Ádámot és halálra szánt utódait is életre kelti. Ami Ádámban elbukott, Krisztusban életre kel. Ez a megváltás perspektívája. Az első keresztények azonban soha nem voltak érzéketlenek a közvetlen múlt, a közeli, szinte kortárs történelem iránt sem. Márpedig Krisztus feltámadását halálának kellett megelőznie. Pál erről is tudja a lényegét, hogy Jézust keresztre feszítették (vö. pl. *1Kor 1,17 sköv.; Fil 2,6–8; Gal 6,14; Róm 6,6 stb.*). Jézus szenvedésének elbeszéléseit azonban csak az evangélisták hagyták ránk.

Hogyan foglalta tehát össze Jézus szenvedéstörténeté Márk evangélistája? Hogyan kapcsolódott Ádám utódainak szenvedéséhez, hogyan válaszolt azokra a súlyos nehézségekre, amelyeket a Kr. u. 1. század második felében a keresztény közösségnek el kellett viselnie?

Jézus hallgatása, magánya és félreértettsége kiáltott az Isten válasza, befogadó közössége és megerősítő jelenléte után. Isten válasza pedig a feltámadás valósága volt, amelyről az első keresztények tanúságtétele szólt. Vajon a szenvedés valósága és az élet reménye nem kapcsol össze minket a lehető legmélyebben Jézus Krisztussal? A szenvedéstörténet olvasóiként arra kapunk meghívást, hogy „lelassítsunk” a szenvedés ritmusához, hogy a szemünket ne takarjuk el rögtön a fájdalom elől. Az előbb vagy utóbb várhatóan bekövetkező szenvedés tényleges jelenében az élet és feltámadás még „csak” remény, sejtés és hasonlat, amelyért csendben kiáltunk. Ha pedig Isten a feltámadásban igent mondott Jézus egész életére, s még szenvedésének történetét is az ő szeretetének jelévé tette, voltaképpen mi is abban reménykedünk, hogy nincs értelmetlen fájdalom. A sebhelyek fényben ragyognak. Immár a szeretet és a személy kifejezhetetlen titkához tartoznak. Ezért, ebből a perspektívából érdemes Jézus szenvedéséről beszélni.

A szenvedés mindig is az emberlét legsajátabb kérdései közé tartozott. Jézus pedig éppen a halálában a végsőkéig ment el, a végsőkéig tartott azon a ponton, ahol az ember is csak áll, ahol az ember ideje megáll és lejár. Az emberre nemcsak az jellemző, ahogy létét cselekvően, aktívan éli és alakítja, hanem az is, ahogy létét „elszenvedi”. Jézus feltámadásában azonban olyan perspektívát, olyan nézőpont lehetőséget kaptuk meg, ahonnan nézve a szenvedés immár a beteljesedés, a célba érés előszobája, a személy éréseinek valódi része. Egy szerzetesről mesélik, hogy az ördög jelent meg neki Jézus alakjában, aztán mindenféle kedves szóval biztatta, sőt a többiekénél jobban dicsérte és kényeztetete. Az öreg erre jól megnézte a fénylő alakot, azután annyit kérdezett tőle: „Hol vannak a sebeid?” – Jézus úgy lett a mi Megváltónk, hogy magára vette és magával vitte a sebhelyeinket. *Márk evangéliuma* annak a közösségnek a tanúságtétele a feltámadt Krisztusról, amely már megtapasztalta az üldöztetések válságát is, s éppen ebben a válságban tanulta meg, hogyan őrizze és vallja meg hitét.

KOCSIS IMRE:

Apostoli szenvedés Szent Pál leveleiben

Jól ismert tény, hogy Pál apostol leveleiben nagy hangsúlyt kap a keresztről, illetve a keresztre feszített Krisztusról szóló tanítás. A bölcsességre összpontosító és az igehirdetőket is a „bölcsesség” kritériuma alapján megítélő korintusiaknak ezt írja: „mi a keresztre feszített Jézust hirdetjük, ami ugyan a zsidóknak botrány, a pogányoknak pedig oktalanság; maguknak a meghívottaknak azonban, zsidóknak és görögöknek egyaránt, Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége” (1Kor 1,23–24). Ez a hirdetés, amiről az idézett mondatban említés történik, nem kizárólag szóban történik, hanem Pál egész életére kiterjed. Ő ugyanis Krisztus követének és képviselőjének tudja magát (vö. 2Kor 5,20), s ennek következtében természetesnek tartja, hogy Mesteréről nemcsak tanúságot tesz, hanem annak sorsában osztozik is. Szilárdan meg van győződve arról, hogy Krisztust csak az a személy tudja hitelesen képviselni, aki a szenvedésben is sorsközösséget vállal vele. Bár az apostol életútjának (miként minden keresztény életútjának) végső célja a feltámadás és az örök élet, ennek szükségszerű előfeltétele a Krisztusért és a Krisztussal közösségben vállalt szenvedés (vö. Róm 8,17; Fil 3,10–11).

Az apostoli tevékenysége során átélt szenvedésekre Pál minden (biztosan tőle származó) levelében utal.¹⁸⁶ Ám ezekhez az utalásokhoz nem

¹⁸⁶ Figyelembe kell venni, hogy a páli gyűjtemény (*Corpus Paulinum*) egyes iratait a mai kutatók nem közvetlenül Pálnak, hanem valamelyik tanítványának tulajdonítják, és az apostol halála utáni időszakból származtatják. Biztosan Pál a közvetlen szerzője az alábbi leveleknek: 1Tessz; 1-2Kor; Gal; Róm; Fil; Filem. A magunk részéről a 2Tessz és a Kol esetében is valószínűnek tartjuk a páli eredetet, vagy legalábbis azt, hogy az iratok még a páli misszió időszaka során keletkeztek. A kérdés bővebb kifejtéséhez vö. Kocsis I., *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába* II, SZIT, Budapest 2011, 45–48.

mindig kapcsolódik elmélyültebb teológiai tartalom.¹⁸⁷ Figyelmünk most azokra a helyekre irányul, amelyekben Pál nemcsak említi a neki osztályrészül jutó megpróbáltatásokat, hanem teológiailag értelmezi is őket. Mivel a téma legtöbbször és legbővebben a 2. Korintusi levélben nyer kifejtést, először erre az iratra összpontosítunk, s csak utána térünk ki azokra a megjegyzésekre, amelyek egyéb levelekben szétszórta találhatók.

A 2. Korintusi levél

Érdeemes röviden szólni arról, hogy a levél eredeti egysége igen vitatott a biblikus szakemberek körében. Sok tudós képviseli azt a nézetet, miszerint az irat több, eredetileg önálló levélből lett összeállítva. A radikálisabb nézet képviselői szerint a 2. Korintusi levél öt, eredetileg önálló levélből létrehozott kompozíció.¹⁸⁸ Mások csupán a 10–13. fejezeteket tekintik önálló iratnak.¹⁸⁹ Ezek ugyanis élesen vitatkozó és támadó hangvételük miatt egyértelműen elkülönülnek az előző fejezetektől, amelyekben Pál nyugodt, békés hangnemben, kiengesztelő hangon

¹⁸⁷ Ilyen utalások, illetve rövid felsorolások találhatók például az alábbi helyeken: 1Tessz 2,14; 1Kor 4,11–13; 15,32; 2Kor 6,4–5; Gal 4,13; Fil 1,30; Róm 8,35.

¹⁸⁸ Vö. például G. BORNKAMM, *Die Vorgeschichte des sogenannten zweiten Korintherbriefes*, in Uö, *Geschichte und Glaube II*, Chr. Kaiser, München 1971, 162–194; H. D. BETZ, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner Apologie 2 Korinther 10–13*, Mohr Siebeck, Tübingen 1972; E. GRÄSSER, *Der zweite Brief an die Korinther I* (ÖTKNT 8/1), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002, 29–35.

¹⁸⁹ Ezen nézetet valló kutatók körében mindenesetre eltérés mutatkozik annak megítélésben, hogy a két eredetileg függetlennek tartott levél (2Kor 1–9, illetve 2Kor 10–13) közül melyik a régebbi. Az 1–9-ben megőrzött iratot tartja ősiabbnak C. K. BARRETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, A & C Black, London, 1973, 5–10; V. P. FURNISH, *II Corinthians* (AB 32A), Doubleday, New York 1984, 35–41. A 10–13. fejezetek korábbi keletkezését és az ún. könnyek levelével (vö. 2Kor 2,4) való azonosságát vallja: L. AEJMELAEUS, *Streit und Versöhnung. Das Problem der Zusammensetzung des 2. Korintherbriefes*, Helsinki 1987; M. CARREZ, *La deuxième épître de Saint Paul aux Corinthiens* (CNT VIII), Labor et fides, Genève 1986, 15–18; H.-J. KLAUCK, *2. Korintherbrief* (NEB 8), Echter Verlag, Würzburg 1986, 7–9; F. LANG, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, 12–14.

szól a hívekhez. Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy az utóbbi években megnövekedett azok száma, akik az irat eredeti egységét vallják.¹⁹⁰ Arra hivatkoznak, hogy a páli levelek alkalmi iratok, ezért gondolatbeli következetlenségek, törések nem mondhatók igazán meglepő vagy zavaró tényezőnek. A magam részéről csak annyit jegyzek meg, hogy éppen az apostoli szolgálat, valamint a vele együtt járó szenvedés témája az, amely – a jeruzsálemiek javára történő gyűjtést szorgalmazó egységtől (8–9. fej.) eltekintve – a levél mindegyik főrészében megjelenik. Vagyis tartalmilag éppen az apostoli szolgálat és az apostoli szenvedés témája biztosítja az irodalmilag sokszor csak lazán egymáshoz kapcsolódó részek egységét.¹⁹¹

1,3–11

A téma rögtön a levél bevezetéséhez tartozó eulógiában (áldásban) megjelenik. Érdekes, hogy a többi levéltől eltérően a 2. Korintusi levélben a címzést követően nem hálaadást, hanem áldást találunk. S abban is különbség figyelhető meg, hogy míg a hálaadásokban általában a keresztény közösség áll a figyelem középpontjában, addig a 2. Korintusi levél áldásában Pál alapvetően saját magára összpontosít, persze úgy, hogy saját helyzetét szoros összefüggésben látja a korintusi hívékével.

¹⁹⁰ Vö. R. BIERINGER, *Plädoyer für die Einheitlichkeit des 2. Korintherbriefes. Literarkritische und inhaltliche Argumente*, in UÖ - J. LAMBRECHT, *Studies on 2 Corinthians*, Leuven 1994, 131–179; P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians* (NIC), Eerdmans, Grand Rapids 1997, 14–16; J. LAMBRECHT, *Second Corinthians* (SP), The Liturgical Press, Collegeville 1999, 7–9; U. SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2002, 260–262; T. SCHMELLER, *Der Beitrag der Cicerobriefe zur Frage nach der Einheitlichkeit des 2. Korintherbriefs*, in ZNW 95 (2004) 181–208; Uö, *Der zweite Brief an die Korinther I* (EKK VIII/1), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2010, 36–38.

¹⁹¹ Ugyanakkor az sem lehet tagadni, hogy a 10. fejezettel bekövetkező hangnemváltás nagyobb annál, mintsem hogy a kedélyállapot gyors változásával meg lehessen magyarázni. Ezért a 10–13. fejezetekre vonatkozólag komolyan megfontolandó az a lehetőség, hogy ezek tartalma eredetileg nem volt-e különálló irat. Az biztos, hogy új helyzetben keletkezett, ami persze már nem sokkal az 1–9. fejezetek elkészülte után is bekövetkezhett, s így a 10–13. fejezetek tartalmát akár maga Pál is csatolhatta a korábban elkészült irathoz; vö. Kocsis I., *Bevezetés*, 91–93.

Az áldás két alegységre bontható: az elsőben (3–7. v.) arról az Istentől jövő vigasztalásról van szó, amelyet az apostol a szorongattatások közepette folytonosan megtapasztal, s amelyet ő a szenvedő hívek számára továbbad. Az áldás második alegységében (8–11. v.) Pál egy nagyon súlyos helyzetre utal, amely gyakorlatilag életveszélyt jelentett számára, de amelyből Isten végül is kimentette őt. Az áldás felépítésében az az érdekesség, hogy először találjuk a teológiai értelmezést, s csak utána a megpróbáltatás rövid leírását. Magyarázatunkat azonban kezdjük a második mozzanattal. A halálos veszedelemről így ír az apostol: „Mert nem akarjuk, hogy ne tudjatok testvérek a mi szorongattatásunkról, amelyben Ázsiában volt részünk. Módfelett, erőnkön felül próbára tetek minket, úgyhogy még az életünk felől is kétségeink voltak. Sőt magunkban már a halálos ítéletet is elfogadtuk, hogy ne magunkban bízunk, hanem Istenben, aki feltámasztja a halottakat. Ő megszabadított és megszabadít minket az ilyen halálos veszedelemből...” (1,8–10). A szentírás-magyarázók általában azon a véleményen vannak, hogy a szóban forgó halálveszély konkrét mibenlétét nem tudjuk pontosan meghatározni. Több lehetőség is szóba jöhet: az ezüstművesek lázadása (19); Efezusban eltöltött fogság; súlyos betegség. A „halálos ítélet” (τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου) kifejezés miatt én az efezusi fogságra vonatkozó értelmezést tartom a legvalószínűbbnek.¹⁹²

A teológiai értelmezést illetően az 5. vers mondata a legjelentősebb: „Mert amint bőven kijut nekünk Krisztus szenvedéseiből, úgy bőven kijut Krisztus által a vigasztalásból is.” A mondatot nagyon szépen kommentálja Erich Gräßer: „Ha a szenvedéseket (παθήματα) úgy fogjuk fel, mint merő nyomorúságot, vak végzetet, mások által vagy magunk által okozott rossz állapotot, akkor jöhetnek ugyan nyugtatások, akár vigasztalások (= biztatás), de nem jöhet igazi παράκλησις (vigasz). Ám ha ezeket krisztológiaiilag minősítve mint παθήματα τοῦ Χριστοῦ fogjuk fel, ak-

¹⁹² Hasonlóképpen vélekedik V. P. FURNISH, *II Corinthians*, 123. Az efezusi fogságot szintén komolyan veendő lehetőségnek tartja T. SCHMELLER, *Der zweite Brief an die Korinther*, 70. Ugyanakkor kijelenti, hogy a súlyos betegség mellett éppúgy komoly érvek szólnak.

kor az „állandó vigasz” (παράκλησις αἰωνία; 2Tessz 2,16) értelmében vett vigasztalást tapasztaljuk meg.”¹⁹³

Persze kérdés, hogyan is kell értelmezni a τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ kifejezést. A szentírás-magyarázók több értelmezési lehetőséget is felvetnek. 1) A Krisztus szó itt az 1Kor 12,12-höz hasonlóan az egyházat jelöli, amely Krisztusnak a teste. Pál tehát azt állítja, hogy az egyház tagjaként természetszerűleg részesedik annak megpróbáltatásaiból.¹⁹⁴ A magyarázat nehézsége, hogy más helyeken, ahol Pál hasonló módon nyilatkozik (2Kor 4,10; Fil 3,10), egyértelműen Jézus személyéről van szó, s nem a közösségről. Emellett azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a 2. Korintusi levélben – szemben az 1. Korintusi levéllel – Pál nem nevezi Krisztus testének az egyházat, és kifejtett egyháztan sem található benne. 2) Krisztus szenvedése és Pál szenvedése között analógia áll fenn: az apostol szenvedései hasonlóan Krisztus szenvedéséhez.¹⁹⁵ Bár ez a megállapítás önmagában igaz, mégsem mondható teljesen kielégítőnek, ha figyelembe vesszük, hogy a Fil 3,10-ben Pál a „az ő (= Krisztus) szenvedéseiben való részesedés” (ἡ κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ) megfogalmazást alkalmazza. 3) A Krisztussal való életközösségben, illetve a Krisztus követeként elfogadott szenvedések. E tekintetben az alábbi páli kijelentések szolgálnak háttérként: „Élek, de már nem én élek, hanem Krisztus él én bennem” (Gal 2,20). „Krisztus követségében járunk, s maga Isten buzdít általunk” (2Kor 5,20). „...belőlem Krisztus szól” (2Kor 13,3). Ha az apostolban Krisztus él, s ha az apostolból Krisztus szól, akkor az apostoli szenvedés Krisztus szenvedésének mondható. „A keresztet hordozó Krisztus követéséhez tartozó szenvedés nem Jézus kereszthalálának külső utánzása és annak szoteriológiai jelentőségével sem rendelkezik, hanem a hívő és Ura közötti egzisztenciális ösztartozás kifejezése.”¹⁹⁶ A jelen esetben persze különösképpen arról az

¹⁹³ E. GRÄSSER, *Der zweite Brief an die Korinther* I, 57–58.

¹⁹⁴ Vö. V. P. FURNISH, *II Corinthians*, 120. Hasonlóképpen értelmezi a kifejezést J. MURPHY-O’CONNOR, *Második levél a Korintusiaknak*, in *Jeromos Bibliakommentár* II. (szerk. R. E. Brown - J. A. Fitzmyer - R. E. Murphy), SZJKB, Budapest 2003, 367.

¹⁹⁵ G. HOTZE, *Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie*, Aschendorff, Münster 1997, 315.

¹⁹⁶ F. LANG, *Die Briefe an die Korinther*, 253.

egzisztenciális kapcsolatáról van szó, amely Krisztus és az őt hatalommal képviselő apostol között fennáll.¹⁹⁷

4,7–12

Az elemzendő szakasz a levélnek ahhoz a nagyobb részéhez tartozik, amelyben Pál az apostoli szolgálatának sajátosságait fejtegeti (2,14–7,4), s amelyet az apostoli szolgálat apológiájának szokás nevezni. Ebben az apológiában Pál rövid bevezető (2,14–17) után először az apostoli tisztség nagyságáról és dicsőségéről (3,1–4,6), majd a szolgálattal együtt járó szenvedésekről (4,7–5,10) beszél. A bennünket érdeklő versek éppen ezen harmadik egységhez tartoznak, s annak bevezető szakaszát képezik. A 7. vers – tézisként – Pál alapmeggyőződését tartalmazza. Ezt az alapmeggyőződést a 8–9. versekben egy rövid szenvedéskatalógus konkretizálja, amelyhez a 10–12. versekben teológiai értelmezés kapcsolódik.

Az érvelés kiindulópontjaként szolgáló tézis így hangzik: „Ez a kincünk pedig cserépedényben van, hogy a rendkívüli erőt Istennek tulajdonítsuk és ne önmagunknak” (4,7). A mondat elején említett kincs – figyelembe véve a *ΤΟΥΤΟ* mutató névmást – az előző egység középpontjában álló apostoli szolgálatra vonatkozik,¹⁹⁸ mindazokkal a sajátosságokkal és megkülönböztető jegyekkel, amelyeket ez a szolgálat magáénak mondhat, nevezetesen az evangélium hirdetése (2,17; 4,2), Isten dicsőségének ismerete (4,6) és szemlélése (3,18), s egyben folyamatos metamorfózis dicsőség-

¹⁹⁷ C. WOLFF, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK VIII), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1989, 23.

¹⁹⁸ Vö. R. BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, 114; M. CARREZ, *La deuxième épître aux Corinthiens*, 112; H.-J. KLAUCK, 2. *Korintherbrief*, 44; C. WOLFF, *Der zweite Brief an die Korinther*, 91; J. LAMBRECHT, *Second Corinthians*, 71; T. SCHMELLER, *Der zweite Brief an die Korinther*, 254. A mondatban szereplő „kincset” több exegéta is a 7. verset megelőző mondat tartalmára vonatkoztatja. A „kincs” nem más, mint „Isten dicsőségének ismerete Jézus Krisztus arcán” (3,6); vö. J.-F. COLLANGE, *Énigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens. Étude exégétique de 2Cor. 2:14–7:4*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, 146 sköv; E. GRÄSSER, *Der zweite Brief an die Korinther I*, 162. A „kincsen” a Pál által hirdetett evangéliumot érti C. K. BARRETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 137.

ről dicsőségre (3,18). Mindent egybevetve elmondható, hogy Pál apostoli szolgálatát a dicsőség fémjelzi. Ám ez csak az érem egyik oldala. A másik oldal nem más, mint az a tagadhatatlan tény, hogy Pál esendő ember, akinek élete tele van megpróbáltatásokkal és szenvedésekkel. Az „agyagedény” mint a törekenységnek és mulandóságnak képe mind a zsidó, mind a görög-római világban jól ismert. Gondoljunk csak a *Tér* 2,7-re, ahol az ember teremtésére vonatkozólag olyan ígét (רָצָה) használ a szerző, amely egyébként a fazekasmester cselekvését jelöli. Az *Iz* 64,7-ben ezt olvassuk: „De mégis, Uram, atyánk vagy te! Mi vagyunk az agyag, és te a formálónk, kezéd alkotása vagyunk mindnyájan”.¹⁹⁹ A gondolat a qumráni iratokban is megjelenik: „csak árnyék ő, megformált agyag, és porba hanyatlik vissza” (1QS XI 22).²⁰⁰ A görög-római világot illetően Senecára utalhatunk, aki a barátjához, Marciához intézett levelében így ír: „Mi is az ember? Edény, amelyet minden megingás, minden koccanás összetörhet”²⁰¹

A 7. vers képe valami meglepőt akar kifejezésre juttatni: „Az új szövetség szolgálatát, amely még Mózes szolgálatát is felülmúlja, egy gyöngé, törekeny ember végzi.”²⁰² Éppen ennek tudatában válik igazán érthetővé a mondat második fele: az az erő, amely Pál szolgálatában megnyilvánul, nem ő ereje, hanem Istentől jövő valóság. Éppen az apostol gyengesége által mutatkozik meg Isten erejének a hatékonysága.

A 8–9. versekben négy ellentéppárral szemlélteti Pál a 7. vers tartalmát: „Mindenfelől szorongatnak minket, de be nem szorítanak; kétségek között hányódunk, de nem esünk kétségbe; üldözést szenvedünk, de nem vagyunk elhagyottak; földre terítenek, de el nem veszünk.” A felsorolást a biblikus szaknyelv a perisztaszisz-katalógus (*Peristasenatalog*) vagy viszontagságlista²⁰³ megnevezéssel illeti. A páli levelekben

¹⁹⁹ Egyéb bibliai helyek: *Iz* 29,16; 45,9; *Jer* 19,10 LXX; *Siral* 4,2; *Jób* 10,9; 33,6.

²⁰⁰ Egyéb helyek: 1QH 3,24; 4,29; 11,3; vö. M. CARREZ, *La deuxième épître aux Corinthiens*, 112.

²⁰¹ SENECA, *Ad Martiam* 11,3. A fent található fordítást Cserhádi Sándor kommentárjából vettem át: CSERHÁTI S., *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele*, Luther Kiadó, Budapest 2009, 150.

²⁰² T. SCHMELLER, *Der zweite Brief an die Korinther*, 256.

²⁰³ Vö. CSERHÁTI S., *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele*, 125.

többször is találunk ilyen katalógust (1Kor 4,11–13; 2Kor 4,7–8; 6,4–10; 11,23–29; 12,10; Róm 8,35).²⁰⁴

A 8–9. versekben levő antitéziseket illetően két értelmezési lehetőség is fennáll: 1) Az antitézis második tagja nem más, mint leszűkítése az első tagban említett megpróbáltatásnak. Pál szenved ugyan, de nem törik össze, mert az Istentől jövő erő megőrzi őt a teljes összeomlástól.²⁰⁵

2) Az antitézis két tagja ugyanazt a valóságot jelzi, csak más megközelítésben. A második tag nem szűkíti le az első tagban megnevezett szenvedést, hanem a hit fényében szemléli, és így hatályon kívül helyezi. Az apostol egyfelől szenved, másfelől a szenvedés valóságát hitben feldolgozva mégsem szenved, mert a szenvedésben már nem negatívumot lát. „Amit a hitetlen világ csak vereségnek láthat, azt a hit győzelemként ismeri fel.”²⁰⁶

A két értelmezés közül nehéz választani. Thomas Schmeller joggal jegyzi meg, hogy a 7. vers inkább az első, a 10–12. versek tartalma inkább a második lehetőséget támasztja alá.²⁰⁷ Ez utóbbi versekben saját helyzetét Jézuséval vonja párhuzamba az apostol. Jézus pedig nem kapott „engedményt” szenvedése során. Mivel az érvelés csúcspontját ez utóbbi versek alkotják, ezért úgy gondoljuk, hogy inkább ezekből kiindulva kell a felsorolást értelmezni.²⁰⁸

²⁰⁴ Ezek magyarázatához a kommentárokon kívül vö. M. EBNER, *Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motiven und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus*, Echter Verlag, Würzburg 1991; M. SCHIEFER FERRARI, *Die Sprache des Leids in den paulinischen Peristasenkatalogen*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991; N. WILLERT, *The Catalogues of Hardships in the Pauline Correspondence. Background and function*, in *The New Testament and Hellenistic Judaism* (ed. P. Borgen - S. Giversen), Hendrickson, Århus 1995, 263–275.

²⁰⁵ Ezt a nézetet képviseli többek között C. K. BARRETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 138 sköv; J. LAMBRECHT, *Second Corinthians*, 72.

²⁰⁶ E. GRÄSSER, *Der zweite Brief an die Korinther I*, 166. Hasonló álláspontot képvisel R. BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*, 116; J. SCHRÖTER, *Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 2,14–7,4*, Francke Verlag, Tübingen/Basel 1993, 194–177; G. HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, 269.

²⁰⁷ T. SCHMELLER, *Der zweite Brief an die Korinther*, 259.

²⁰⁸ A nehézséget talán így lehetne feloldani: a teória, vagyis a teológiai értelmezés szintjén a második magyarázat érvényes, a gyakorlat szintjén inkább az első.

A 10–11. versekben a szenvedéskatalógus krisztológiai értelmezését találjuk. Az itt szereplő mondatok is két tagból állnak, de ezek egymáshoz való viszonya más, mint az előzőeké. A mellékmondatokat nem az *ἀλλά* („de”), hanem a *ἵνα* („azért, hogy”) kötőszó kapcsolja össze. A 10. versben ez áll: „állandóan hordozzuk testünkben Jézus halálát, hogy Jézus élete is nyilvánvaló legyen testünkben.” A mondat első felében említett *νέκρωσις* alapvetően a halál folyamatát jelöli.²⁰⁹ Amit Jézus a megkínzása és a keresztre feszítése során átélt, azt éli át Pál is a missziós tevékenysége során. Így Pál apostoli élete nem más, mint folyamatos elhalálozás.²¹⁰ Persze az 1,5-höz hasonlóan itt sem pusztán analógiáról van szó, hanem egzisztenciális részesedésről Krisztus szenvedéseiben.²¹¹ Ugyanakkor a feltámadt Krisztus életében is részesedik, miként a mondat második tagja nyilvánvalóvá teszi. Ez az élet azonban nem pusztán misztikus valóság, hanem konkrétan meg is mutatkozik, éspedig az antitézisek második tagjaként megjelenő tényekben: nem szorítanak be; nem esünk kétségbe; nem vagyunk elhagyottak; el nem veszünk.

A 11. vers a 10. vers tartalmát ismétli meg, persze új szempontokkal kiegészítve: „Mert mi, akik élünk, szüntelenül halálra adottak vagyunk Jézusért, hogy Jézus élete is nyilvánvaló legyen halandó testünkben.” Mindenekelőtt az „akik élünk” megfogalmazás a feltűnő. Nyilván a földi életre vonatkozik ez a megjegyzés, s annak lehatároltságát tudatosítja. Hiszen rögtön utána a halálnak való kiszolgáltatottság nyer említést. A földi élet alapvetően halálnak kiszolgáltatott élet. Ám valójában itt nem egy általánosan érvényes emberi tapasztalatról van szó. A *παραδίδωμι* ige ugyanis Jézus szenvedésével kapcsolatban szerepel gyakorta, s voltaképp azt tudatosítja, hogy Jézus szenvedése és halála az Atya akaratának megfelelő és az Atya akaratából fakadó szenvedés és halál (vö. *Mk* 9,31; *14,21*. 41; *1Kor* 11,23; *Róm* 4,25; 8,32).²¹² Ugyanúgy Pál szenvedése és

²⁰⁹ Vö. R. BULTMANN, art. *νέκρωσις*, in *ThWNT* IV (1942) 899; R. DABELSTEIN, Art. *νεκρώω* - *νέκρωσις*, in *EWNT* II (1981) 1135–1136; J. LAMBRECHT, *Second Corinthians*, 73.

²¹⁰ R. Bultmann szerint Pál azért nem a „halál” szót használja, mert itt nem a keresztségben végbemenő egyszeri eseményre akar utalni, hanem egy folyamatos valóságra; R. BULTMANN, *νέκρωσις*, 899; vö. még F. LANG, *Die Briefe an die Korinther*, 281.

²¹¹ J. LAMBRECHT Jézus szenvedésének folytatódásáról („*continuation*”) beszél: *Second Corinthians*, 73.

²¹² Vö. W. POPKES, Art. *παραδίδωμι*, in *EWNT* III (1983) 42–48, 44.

halálnak való kiszolgáltatottsága is Isten rendelkezésének következménye.²¹³ Az *1Kor* 4,9-ben az apostol nyíltan kimondja: „Mert úgy gondolom, hogy Isten minket, apostolokat az utolsó helyre állított, mint halálra szántakat...”

A 10. vershez képest a 11. vers második fele is tartalmaz újdonságot. Pál itt ugyanis azt állítja, hogy Jézus élete a „halandó testünkben” lesz nyilvánvalóvá. A *σάπξ* szó használata minden kétséget kizáróan mutatja: az élet, a feltámadt Krisztus élete éppen a gyenge, esendő és mulandó apostoli egzisztenciában mutatkozik meg.

Előző állításaiból Pál a 12. versben a keresztény közösségre vonatkozólag von le következtetést: „Bennünk tehát a halál munkálkodik, bennetek pedig az élet.” A kijelentés igencsak meglepő. Eddig ugyanis a halál és az élet ellentéte Pálra mint apostolra vonatkozott, most viszont csak a halál kapcsolódik Pálhoz, az élet ellenben a közösség osztályrészeként jelenik meg. Ez nyilván nem azt jelenti, hogy a közösség tagjai mentesek volnának a szenvedéstől és a halálnak való kiszolgáltatottságtól. Nem feledhetjük, hogy a keresztények szenvedéseire is gyakran utal Pál a leveleiben (vö. pl. *1Tessz* 2,14; *2Kor* 1,6–7; *Fil* 1,29; *Róm* 8,17). Ám az apostol szenvedésében van valami sajátos és egyedülálló: az, hogy egy apostolnak mint Krisztus követének a szenvedése. Ő az, aki igehirdetésével hitet támaszt, és apostoli munkájával közösséget alapít. S ehhez a tevékenységéhez szervesen hozzátartozik a szenvedés. Éppen azért, hogy Pál vállalja az apostolsággal együtt járó megpróbáltatásokat és a halálnak való kiszolgáltatottságot, kaphatják meg a korintusi hívek az életet, nyilván a feltámadt Krisztus életét.²¹⁴

12,7–10

A 10–13. fejezetek zárt egységként állnak előttünk, s hangnemben világosan elkülönülnek az előző fejezetektől. Pál itt kemény hangnemben vitá-

²¹³ V. P. FURNISH szerint itt tudatos utalás történik a Jézus-hagyományra: *II Corinthians*, 256 sköv; hasonlóképpen J. LAMBRECHT, *Second Corinthians*, 73.

²¹⁴ Vö. F. LANG, *Die Briefe an die Korinther*, 281; E. GRÄSSER, *Der zweite Brief an die Korinther I*, 169; T. SCHMELLER, *Der zweite Brief an die Korinther*, 265.

zik ellenfeleivel, akiknek pontos kilétét nehéz meghatározni. Az biztos, hogy kívülről érkeztek és zsidó származásúak.²¹⁵ Számunkra most főképp az a jelentős, hogy Krisztus igazi „apostolainak” (küldöttjeinek) tekintették magukat. Ennek igazolására különféle erő-megnyilvánulásokra, rendkívüli élményekre és csodákra hivatkoztak (11,13 sköv; 12,1–12).²¹⁶

Ezekkel az ellenfelekkel szemben, akik rendkívüli tapasztalataikkal dicsekszenek, Pál is szükségét érzi, hogy dicsekedjék, mégpedig azzal, amit apostoli mivolta legjellemzőbb ismérvének tekint: a megpróbáltatásaival és szenvedéseivel. „Zsidók ők? Én is! Izraeliták ők? Én is! Ábrahám ivadékai ők? Én is! Krisztus szolgái ők? Mint oktalan mondom, én még inkább: számtalan fáradtság, igen sokszor fogság, módfelett való verések, gyakori halálveszély közepette. A zsidóktól öt ízben kaptam egy híján negyven ütést. Háromszor szenvedtem megvesszőzést, egyszer megkövezést, háromszor hajótörést, egy nap és egy éjjel a mély tengeren hanyódtam” (11,22–25).²¹⁷

A 12. fejezet elején az apostol érvelése meglepő fordulatot vesz. Pál ugyanis egy egészen sajátos misztikus tapasztalatra, elragadtatásra hivatkozik. Feltűnő, hogy erről először egyes szám harmadik személyben ír. Ezáltal némileg távol tartja magát az elbeszélt eseménytől, bizonyára azért, elterelje a figyelmet saját személyéről.²¹⁸ A 6–7. versekben azonban egyértelművé válik, hogy korábban saját élményéről írt. Bennünket főleg a 7. verstől kezdődő megállapítások érdekelnek: „Ezért, hogy el ne

²¹⁵ A kérdés részletesebb tárgyalásához vö. Kocsis I., *Bevezetés*, 95–97.

²¹⁶ Pál ironikusan a „fő-fő apostolok” (οἱ ὑπερλαῖαν ἀπόστολοι) kifejezést alkalmazza rájuk (11,5; 12,11).

²¹⁷ A perisztaszisz-katalógus voltaképp a 22–33. verseket foglalja magába. Magyarátához a kommentárokon és a 19. lábjegyzetben említett műveken kívül vö. J. ZMIJEWSKI, *Der Stil der paulinischen >Narrenrede<. Analyse der Sprachgestaltung in 2 Kor 11,1–12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte*, Hanstein, Köln/Bonn 1978; A. AEJMELEAUS, *Schwachheit als Waffe. Die Argumentation des Paulus im Tränenbrief (2. Kor. 10–13)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 193–198.

²¹⁸ E. Grässer „retorikus távolságtartásnak” (*rhetorische Distanznahme*) nevezi ezt az eljárást. E. GRÄSSER, *Der zweite Brief an die Korinther II* (ÖTKNT 8/2), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005, 183; vö. még L. BORMANN, *Autobiographische Fiktionalität bei Paulus*, in *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (hrsg. E.-M. Becker - P. Pilhofer), Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 106–124, 120–123.

bízzam magam, tövist kaptam testembe, a sátán angyalát, hogy arcul verjen. Háromszor kértem az Urat, hogy távozzék az tőlem, de ő azt mondta nekem: Elég neked az én kegyelmem, mert az erő a gyöngeségben lesz teljessé. Legszívesebben tehát gyöngeségeimmel dicsekszem, hogy Krisztus ereje lakozzék bennem. Ezért telik kedvem a Krisztusért való erőtlenségben, bántalmazásban, szükségben, üldöztetésben és szorongatásban, mert amikor gyöngye vagyok, akkor vagyok erős” (12,7–10).

Arról, hogy mit is jelent a 7. versben említett „tövis a testben” nagyon sokat írtak már.²¹⁹ Kevésbé valószínűek azok a magyarázatok, melyek szerint a „tövis” testi kísértésekre utalna,²²⁰ vagy az ellenfeleket jelölne.²²¹ A legelfoghatóbb és legelfogadottabb magyarázat az, amely a „tövist” egy rendszeresen visszatérő betegséggel azonosítja. Arra vonatkozólag, hogy konkrétan miben is állt a szóban forgó betegség, többféle javaslat született: epilepszia, periodikus depresszió, fejfájás, szemmigrén, malária, *trigeminus neuralgia*, beszédhiba stb. Valójában teljes bizonyosságra ebben a kérdésben nem juthatunk. Az „arcul ver” (κολαφίζω) ige használata miatt valamiféle fejfájdalomra lehetne leginkább gondolni.²²² A „sátán angyala” kifejezés azt a korabeli szemléletet tükrözi, mely a betegségeket a sátán, illetve alárendeltjei tevékenységére vezeti vissza.²²³

Pál imában kéri az Úrtól a szabadulást ettől a számára kellemetlen és fájdalmas megpróbáltatástól. Az „Úron” a 9b vers alapján Jézus Krisztust kell értenünk. A háromszori imádság összefüggésbe hozható Jézus-

²¹⁹ Erről rövid áttekintés nyújt K. L. SCHMIDT, art. κολαφίζω, in *ThWNT* III (1938) 818–821; A. AEJMELEUS, *Schwachheit als Waffe*, 266–280; E. GRÄSSER, *Der zweite Brief an die Korinther* II, 198–200.

²²⁰ Régebben főképp katolikus exegeták képviselték ezt a nézetet. A háttérben a *Vulgata*ban található fordítás áll: *stimulus carnis*.

²²¹ Ez a nézet, amely már ókorban megfogalmazódott (például Theodóréosz részéről), arra hivatkozik, hogy az *Ószövetség*ben Izrael ellenfeleit olykor tövishez hasonlítják: *Szám* 33,55; *Ez* 28,24.

²²² Érdekes, hogy a *Galata levél*ben is utalás történik egy olyan betegségre, amelyben Pál akkor szenvedett, amikor először érkezett a galatákhoz (vö. *Gal* 4,13–14).

²²³ Vö. F. LANG, *Die Briefe an die Korinther*, 349; E. GRÄSSER, *Der zweite Brief an die Korinther* II, 198.

nak a Getszemáni-kerti háromszori imájával, de ettől függetlenül is sokatmondó. A háromszor elmondott kérést különösen hatékonynak tartották. A háromszori imára – ami a kezdetet, közepet és véget egyaránt magában foglalja – az *Ószövetségben* és a judaizmusban is több példát találunk.²²⁴

A 9. versből kiderül: a kérés nem teljesül, de nem marad meghallgatás és válasz nélkül. Erich Gräßer szerint a kérés egy egészen sajátos jellegű „gyógyító csodához” vezetett, amennyiben Pált a szenvedés egészen új értelmezésére tette képessé.²²⁵ Jézus mondatának nem az az értelme, hogy Pál elégedjen meg a kegyelemmel (holott sok más dolog is hasznos lenne még számára). Jézus mondatának lényege: elegendő a kegyelem, mert az apostolnak nincs többre szüksége.²²⁶ Ez a kegyelem ugyan is nem más, mint Krisztus ereje (9b. v.), amely éppen a gyengeségben lesz teljessé, pontosan azért, mert az emberi erő itt semmilyen szerepet sem játszik.²²⁷ Ezzel kapcsolatban utalhatunk a *2Kor* 13,4-re: „Mert bár erőtlenségből megfeszítették, Isten erejéből élek”. Ami azonban Jézusra vonatkozólag egymás követő eseményként van bemutatva, azt Pál egyidejűleg éli át: a testi gyengeséget és az apostoli szolgálatban őt megtartó és fenntartó erőt.

Összegzés

Mind a három szöveg ellentétre épül: szenvedés – vigasztalás (1,5); halál – élet (4,10–12); gyengeség – erő (12,8). A három ellentétpár ugyanannak a valóságnak három sajátos megközelítését nyújtja. A magam részéről az „erő” kifejezést tekinteném a legfontosabb kapocsnak. Bár a szó a harmadik ellentétpárnál dominál, de a második összefüggésében is je-

²²⁴ Vö. H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV, C. H. Beck, München 1928, 220.

²²⁵ E. GRÄSSER, *Der zweite Brief an die Korinther* II, 202.

²²⁶ „Mehr brauchst du nicht”. E. GRÄSSER, *Der zweite Brief an die Korinther* II, 203.

²²⁷ Megemlíthető, hogy leveleiben Pál sokszor hivatkozik a neki osztályrészül jutó kegyelemre, mint az apostoli szolgálat legfőbb támaszára; vö. *1Kor* 3,10; 15,10; *2Kor* 12,9; *Gal* 1,15; 2,9; *Róm* 1,5; 12,3; 15,15.

len van (4,7), s voltaképp az első ellentétpárban is benne rejlik. Hiszen az 1,5-ben említett „vigasztalás” nem pusztán jóérzést kiváltó kedves beszéd, hanem hatékony támasz és segítség, amely a megpróbáltatásban való helytállást biztosítja.²²⁸ Ez alapján a bemutatott szövegek értelmét Friedrich Lang szavaival foglalnám össze: „A szenvedést Pál nem szépíti, nem panaszkolja, de nem is nevezi jelentéktelennek, hanem úgy tekinti, mint lehetőséget, amelyben Krisztus ereje az ő szolgájának gyengesége által hatékonyvá válik.”²²⁹

Egyéb levelek

Először a *Filippieknek írt levélre* irányul a figyelmünk, mivel ebben olyan kijelentést találunk, amely igen közel áll a 2. *Korintusi levél* imént bemutatott szövegeihez. Utána a *Galata* és a *Kolosszei levélben* olvasható kijelentéseket tekintjük át. Ezek is rokonságot mutatnak a 2. *Korintusi levél* megnyilatkozásaival, a megfogalmazásuk azonban igen eredetinek mondható.

Fil 3,10–11

A *Filippi levél* 3. fejezetében ellenfeleivel vitázik az apostol.²³⁰ Miután zsidó származására és farizeus múltjára utalt, azt a radikális változást hangsúlyozza, amelyet a Krisztussal való találkozás eredményezett számára. Ennek összefüggésében így összegzi életének és küldetésének célját: „Krisztust akarom megismerni, és feltámadásának erejét, a szenvedéseiben való részvételt hozzá hasonulva a halálban, hogy eljuthassak a halálból való feltámadásra.”

A mondatban az a meglepő, hogy a megismerés tárgyaként Pál először Krisztus feltámadásának erejét említi, s csak utána utal a szenvedésére és halálára. Persze, ha a mondatot egész pontosan megfigyeljük,

²²⁸ Vö. O. HOFIUS, „Der Gott allen Trostes”. Παράκλησις und παρακαλεῖν in 2 Kor 1,3–7, in *Uö, Paulusstudien*, Mohr Siebeck, Tübingen ²1994, 244–254.

²²⁹ F. LANG, *Die Briefe an die Korinther*, 350.

²³⁰ Kilétüket illetően vö. KOCIS I., *Bevezetés* II, 106.

akkor egyértelmű kiazmust fedezhetünk fel benne: feltámadás – szenvedés – halál – feltámadás. A felsorolás a feltámadás említésével kezdődik, s azzal is fejeződik be. Így válik nyilvánvalóvá, hogy a feltámadás a legdöntőbb mozzanat. Ám nagyon érdekes, hogy az apostol nem teljesen ugyanazt a szót használja rá. Először (10. v.) az *ἀνάστασις* főnevet találjuk, majd (11. vers vége) az *ἐξανάστασις* kifejezést. A 10. versben Krisztus feltámadásáról van szó, amelynek erejét az apostol máris megtapasztalja. A 11. versben ellenben arra a feltámadásra irányul a figyelem, amelyben Pál majd a jövőben fog részesedni.²³¹ Ennek ugyanakkor szükségszerű előfeltétele, hogy Krisztussal sorsközösséget vállaljon a szenvedésben és a halálban.²³²

Ám nemcsak a jövőbeli feltámadáshoz szükséges a Krisztus szenvedésében és halálában való részesedés, hanem ahhoz is, hogy az apostol már most újra meg újra megtapasztalhassa a Krisztus feltámadásából eredő erőt. Kétségtelen, hogy a „feltámadás erejét” különleges módon tapasztalhatta meg a megtérésekor (vö. *1Kor* 15,8–10; *Gal* 1,15) és a megkereszteléskor (vö. *Róm* 6,4). Bizonyára ez az oka annak, hogy Krisztus feltámadásának említése a szóban forgó mondat kiindulópontja. Pál éppen a feltámadt Krisztus ereje által vált kereszténnyé és apostollá, s azóta is Krisztus ereje tartja fenn őt. Ez az erő a Krisztussal való közösségből (*κοινωνία*) fakad, amelyhez szervesen hozzátartozik a szenvedésekben való közösség (ή κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ). Érdemes megemlíteni,

²³¹ Érdemes megemlíteni, hogy a fentebb bemutatott *2Kor* 4,7–12 után is kitekintés található a jövőbeli feltámadásra.

²³² Mindazonáltal figyelemre méltó, hogy a 11. vers szó szerinti fordítása ez lenne: „hogy valamiképpen eljussak a feltámadásra a halottak közül.” A sajátos megfogalmazás sokféle találgatásra adott okot. Mi azt a magyarázatot tartjuk a legvalószínűbbnek, amely polémikus célzatúnak tartja a mondatot. Nem feledhetjük, hogy a *Fil* 3-ban Pál az ellenfeleivel vitázik. Ezek úgy gondolták, hogy már eljutottak a beteljesedésre. Az apostol viszont éppen azt teszi egyértelművé: mindaddig, amíg földi pályafutásunk véget nem ért, nem tekinthetjük magunkat célba érkezettnek és a tökéletesség állapotában levőknek (*Fil* 3,12–14). A mondat polemikus jellegét hangsúlyozza: J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (HThKNT X/3), Herder, Freiburg ³1980 (1968), 197; J.-F. COLLANGE, *L'épître de Saint Paul aux Philippiens* (CNT Xa), Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1973, 116. G. F. HAWTHORNE úgy látja, hogy a szóban forgó megfogalmazásban Pál alázata mutatkozik meg: *Philippians* (WBC 43), Thomas Nelson, Nashville 1983, 146.

hogy a görög κοινωμία főnév alapvetően részesedést jelent, amely közös-
séget hoz létre.²³³ Pál éppen azáltal tudhatja magát élő közösségben
Krisztussal, hogy a szenvedései mintegy Krisztus szenvedéseivé válnak.

Gal 4,19 és 6,17

A *Galatáknak írt levél*ben Pál azokkal a tévtanítókkal száll szemben, akik a
Galáciában élő pogány-keresztényeket arra akarják rávenni, hogy metél-
kedjenek körül és tartsák meg a mózesi törvényeket.²³⁴ Úgy tűnik, hogy a
galaták nyitottan fogadták a tévtanítókat. Az apostol ugyan nehezménye-
zi ezt, ám minden megtesz annak érdekében, hogy a veszélyben levő hí-
veket megtartsa a helyes úton. Az erre vonatkozó törekvését így fogal-
mazza meg a 4,19-ben: „Gyermekeim, akikért ismét szülési fájdalmakat
szenvedek, amíg Krisztus ki nem alakul bennetek (vagy: köztetek)”.

A „gyermekeim” megszólítás nyilvánvalóvá teszi, hogyan is viszo-
nyul Pál a Galáciában élő keresztényekhez: „lelki atyjuknak” (illetve
„lelki anyjuknak”) tekinti önmagát. Ő volt ugyanis az a személy, aki a
galatákat a Krisztusba vetett hitre vezette, s így életet adott nekik.²³⁵ Mi-
vel a galaták a közéjük érkező tévtanítókat nyitottan fogadták, s ezzel
eltértek a Pál által kijelölt irányvonaltól, az evangéliumtól való elpárto-
lás veszélyébe kerültek. Szükséges, hogy az apostol ismét megnyerje
őket a hiteles evangéliumnak, éspedig úgy, hogy újból „szülési fájdal-
makat” él át. Ezeken nyilván az apostoli tevékenységet kell érteni,
amely tele van gondokkal, félelmekkel és egyéb megpróbáltatásokkal.²³⁶

A „szülési fájdalmak” célja, hogy Krisztus ismét kiformalódjék a gala-
ta hívekben vagy a galata hívek között (azaz a galaták közösségében).
Az ἐν ὑμῖν formula mindkét értelemben felfogható. Az első esetben ar-

²³³ A κοινωμία főnév jelentéséhez vö. F. HAUCK, art. κοινός, κοινωμία, in *ThWNT* III (1938) 789–810; J. HAINZ, art. κοινωμία, in *EWNT* II (1981) 750–755.

²³⁴ A tévtanítók kilétéről bővebb információt nyújt Kocsis I., *Bevezetés* II, 116–118.

²³⁵ A lelki atyaság gondolata az *1Kor* 4,15-ben is megfogalmazást nyer: „Mert ha tíz-
ezer tanítótok is volna Krisztusban, atyátok nincs sok, hiszen Krisztus Jézusban az
evangélium által én adtam nektek életet.”

²³⁶ A szülési fájdalmak metaforikus alkalmazásához vö. G. BERTRAM, art. ὥδιν, ὥδινω, in *ThWNT* IX (1973) 668–675, főképp 673–675; W. RADL, art. ὥδιν, ὥδινω, in *EWNT* III (1983), 1209–1210.

ról van szó, hogy a galata keresztények lelkülete és gondolkodásmódja teljesen megfeleljen Krisztusénak. A második esetben a közösség egésze az, amelyben Krisztus „testet” ölt és láthatóvá válik. A két jelentés nem zárja ki egymást – az egyház csak úgy mutatkozik Krisztus testeként, ha a híveket Krisztus lelkülete tölti el. Ám szerintünk nagyobb hangsúly esik a közösségi dimenzióra: Pál alaptörekvése éppen az, hogy a galaták közössége megmaradjon a hiteles evangélium iránti elkötelezettségben, s így tegye láthatóvá azt a Krisztust, akiben hisz.²³⁷

A levél befejezésében (6,11–18) egy újabb eredeti és meglepő kijelentést találunk. Pál ezzel a mondattal fordul olvasóihoz: „Ezután senki se okozzon nekem kellemetlenséget, mert Jézus jegyeit viselem testemen.”

Az apostol által említett „kellemetlenség” (κόπος) nyilván az a magatartás, ahogyan a galaták hitelt adnak a tévtanítóknak, akik nemcsak „más evangéliumot” hirdetnek (1,8), hanem egyúttal Pál apostoli tekintélyét is kétségbe vonják (vö. 1,1.11–12). A mondat második fele teszi világossá, mi alapján igényel Pál maga számára kíméletet: ő „Jézus jegyeit” (τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ) viseli a testén. A görög στίγμα főnév jelentése: szúrás, beégetett jel, tetoválás jele, ismertetőjel.²³⁸ Nyilvánvalóan nem arról van szó, hogy Pál a Jézus (vagy a Krisztus) nevet vagy valamiféle Jézusra utaló jelet (pl. a keresztet) a saját testére tetováltatott volna.²³⁹ A szóban forgó „jegyek” nem tetoválások vagy más egyéb kül-

²³⁷ A közösségi értelmezést részesíti előnyben: H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (KEK 7), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ⁵1971, 214; P. BONNARD, *L'épître de Saint Paul aux Galates* (CNT IX), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel ²1972, 94; J. L. MARTYN, *Galatians* (AB 33A), Doubleday, New York 1997, 425. Az egyénekre vonatkoztatja a mondatot U. BORSE, *Der Brief an die Galater* (RNT), Fiedrich Pustet, Regensburg 1984, 158; R. N. LONGENECKER, *Galatians* (WBC 41), Nelson Reference & Electronic, Nashville 1990, 195; BALLA P., *Pál apostol levele a Galáciabeliekhez*, Budapest 2009, 183. Az egyéni és a közösségi vonatkozást egyaránt hangsúlyozza: F. MUSSNER, *Der Galaterbrief* (HThKNT IX), Herder, Freiburg 1973, 313; H. D. BETZ, *Der Galaterbrief*, Chr. Kaiser, München 1988, 406.

²³⁸ VARGA ZS., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1992, 882; GYÖRKÖSY A. - KAPITÁNYFÉY I. - TEGYEI L., *Ógörög - magyar szótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest ²1993, 980.

²³⁹ Mindenesetre ilyen tetoválásra gondol E. Dinkler, aki azt a lehetőséget veti fel, hogy Pál testére a keresztelezkor a Χ (Χρυστός) jelet helyezték; E. DINKLER, *Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie*, Tübingen 1967, 93.

ső megjelölések – amelyek valakinek a tulajdonjogát jelzik²⁴⁰ –, hanem az apostol testén található sebhelyek.

Fontos szem előtt tartani, hogy a szóban forgó mondat előtt nem sokkal Krisztus keresztyére utal az apostol. „Tőlem azonban távol legyen másban dicsekedni, mint a mi Urunk Jézus Krisztus keresztyében, aki által a világ meg van feszítve számomra, és én a világnak” (6,14). Ennek a mondatnak a fényében a 6,17 értelmét így fogalmazhatjuk meg: „Testemen hordozom Jézusnak, a megfeszítettnek a sebhelyeit. A sebhelyek, amelyek a keresztre feszített Jézust tanúsítják, Pál testén is hasonlóképpen megtalálhatók. Az evangélium hirdetésének szolgálatában bántalmazások érték őt. Saját szenvedéseit úgy tekinti, mint részesedést Krisztus kereszthalálában, és a nyomokat, amelyek testén hátramaradtak, úgy értékeli, mint Jézus »sebhelyeit«”.²⁴¹

Mindezeket megfontolva a mondat első fele is, amelyben Pál kíméletet kér maga számára, érthetőbbé válik számunkra. Pált éppen a testén található sebhelyek, amelyek különféle bántalmazások (botozás, megkövezés stb.) maradványai (vö. *ApCsel* 14,19; *2Kor* 11,24–25), hitelesítik Krisztus apostolaként. Ebből kifolyólag nem helyénvaló, ha a galaták elfordulnak tőle, és olyan személyeknek adnak hitelt, akiknél ez a hitelesítő jel hiányzik.

Kol 1,24

Mivel a *Kolosszei levél*ben a nyelv, a stílus és a tanítás tekintetében jelentős eltérések mutathatók ki a korábbi levelekhez (*1-2Kor*, *Gal*, *Róm*, *Fil*) képest, sok bibliakutató nem közvetlenül Pálnak, hanem egyik tanítványának tulajdonítja az iratot. Mi is nyitottak vagyunk ezen nézet iránt, bár úgy látjuk, hogy nem szükségszerű késői keletkezést feltételezni. A levél feltehetőleg még Pál missziós tevékenysége során keletkezett, de a

Egyéb felvetésekhez vö. O. BETZ, art. *στίγμα*, in *ThWNT* VII (1966) 657–664, 663 (45. jegyzet); F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, 418.

²⁴⁰ Állatokat és rabszolgákat sajátos, beégetett jellel láttak el, hogy így jelezzék a tulajdonoshoz való tartozásukat; vö. O. BETZ, *στίγμα*, 658.

²⁴¹ U. BORSE, *Der Brief an die Galater*, 225.

megfogalmazás az apostol egyik közvetlen munkatársától való, aki mestere nevében és felhatalmazása alapján írt.²⁴²

Az az egység, amelyben Pál és az egyház kapcsolatáról van szó (1,24–2,5), éppen egy témánkat érintő mondattal kezdődik: „Most pedig örömet szenvedek értetek, és kiegészítem testemben azt, ami hiányzik Krisztus gyötrelmeiből, testének, az egyháznak javára.” Az a gondolat, hogy Pál örül a szenvedéseinek (2Kor 7,4; 13,9; Fil 2,17), és hogy ezek a szenvedések a hívek javára vannak (2Kor 4,10. 12. 15; 13,4), más levelekben is megjelenik. Meglepő viszont az az állítás, hogy az apostol „kiegészíti” azt, ami „hiányzik Krisztus gyötrelmeiből”. Az itt említett hiány semmiképp sem a megváltásra vonatkozik. A levél egyéb helyei nem hagynak kétséget afelől, hogy Krisztus kereszthalála egyszer s mindenkorra megvalósította a megváltást, amely az égre és a földre egyaránt kiterjed (1,12–14. 19–22; 2,13–14). Fontos felfigyelni arra, hogy a görög szövegben szereplő θλίψις (gyötrelmek) főnév a páli levelekben a Pál vagy a keresztény közösségek által elviselt megpróbáltatásokra vonatkozik (1Tessz 1,6; 3,2. 7; 2Kor 1,4. 8; 2,4; 4,17; 6,4; 7,4; 8,2; Fil 1,17; 4,14; Róm 5,3; 8,35), s nem Krisztus engesztelő szenvedésére és halálára. A „Krisztus gyötrelmei” kifejezés tehát nem a földi Jézus szenvedéseit jelöli, hanem az apostoli tevékenységgel együtt járó viszontagságokat és kínokat, amelyeket Pál Krisztusért és Krisztussal közösségben visel el.²⁴³ A mondat tehát rokonságban áll a korábban bemutatott szövegekkel (főleg a 2Kor 1,5-tel, 4,10-zel és a Fil 3,10-zel). Az újdonság a „kiegészítés” gondolatában áll. A háttérben nyilván az a meggyőződés áll, hogy a megpróbáltatások Isten akaratából valók, és még nem érték el a meghatározott mértéket.²⁴⁴

²⁴² A kérdés bővebb tárgyalásához vö. KOCIS I., *Bevezetés* II, 146–148.

²⁴³ Vö. E. SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser* (EKK XII), Benziger/Neukirchener, Zürich/Neukirchen-Vluyn ³1989 (1976), 85; J. PFAMMATER, *Epheserbrief. Kolosserbrief* (NEB 10/12), Echter Verlag, Würzburg ²1990, 67.

²⁴⁴ A θλίψις főnév az apokaliptika egyik kedvelt kifejezése: a végső idők szenvedéseit jelöli. Vö. H. SCHLIER, art. θλίβω, θλίψις, in *ThWNT* III (1938) 139–148, 144–146; J. KREMER, art. θλίψις, θλίβω, in *EWNT* II (1981) 375–379, 376 sköv. P. T. O’Brien a θλίψις τοῦ Χριστοῦ („Krisztus gyötrelmei”) kifejezést a héber חבלי של משיח („a Messiás kínja”) szófordulattal hozza összefüggésbe. Ez nem a Messiás személyes szenvedéseit jelöli, hanem azokat a gyötrelmeket, amelyek az igazakra várnak, s amelyek megelőzik a

Mivel a *Kolosszei levél*ben hangsúlyosan jelenik meg az a meggyőződé-
 dés, hogy Krisztus a „feje” az egyháznak, amely a „test”, ezért igen
 megfontolandó az a magyarázat, amely a szóban forgó megpróbáltatá-
 sokat az egyházzal összefüggésben magyarázza. Az apostol gyötrelmeit
 azért lehet „Krisztus gyötrelmeinek” nevezni, mert a „test tagjainak”
 szenvedései egyúttal Krisztusnak a főnek a szenvedései is. Ez utóbbi
 magyarázat egészen Szent Ágostonig visszavezethető,²⁴⁵ s főképp kato-
 likus magyarázók között volt elterjedt.²⁴⁶ Ám a protestáns Ulrich Luz is
 ehhez az értelmezéshez csatlakozik, sőt Kálvin egyik mondatát is idézi:
 „Miként... Krisztus hajdan mint személy szenvedett, úgy szenved na-
 ponta a tagjaiban.”²⁴⁷

messiási kort; P. T. O'BRIEN, *Colossians. Philemon* (WBC 44), Nelson Reference & Elec-
 tronic, Nashville 1982, 79. Mindazonáltal nem hagyható figyelmen kívül, hogy a szó-
 ban forgó héber kifejezés csak rabbinista iratokban fordul elő (H. L. STRACK - P.
 BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I, C. H. Beck,
 München 1926, 950), s így bizonytalan, hogy Pálra vagy más újszövetségi íróra tény-
 leg hatást gyakorolhatott-e.

²⁴⁵ Szent Ágoston a 86. zsoltárról szóló beszédében többek között így nyilatkozik:
 „Minden szenvedés teljessé vált, de csak a Fő szenvedései. Hiányoztak még az ő Tes-
 tének szenvedései. Ti azonban Krisztus teste és tagjai vagytok. Mivel Pál ezekhez a
 tagokhoz tartozik, ezért mondja: »kiegészítem«. Mi tehát oda tartunk, ahová Krisztus
 előttünk ment. Előrement Krisztus mint Fő, a Testben viszont úton van utána. Tehát
 Krisztus még itt szenved.” A fordítást J. GNILKA német nyelvű kommentárjában levő
 idézet alapján készítettem: *Der Kolosserbrief* (HThKNT X/1), Herder, Freiburg 1980, 95
 (12. lábjegyzet).

²⁴⁶ A Kol 1,24 mondatának értelmezéstörténetéhez vö. J. KREMER, *Was an den Leiden
 Christi noch mangelt. Eine interpretationsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu
 Kol 1,24b*, Hanstein, Bonn 1956.

²⁴⁷ J. BECKER - U. LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (NTD 8/1), Van-
 denhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 210. Hasonló értelmezést nyújt CSERHÁTI S., *A
 Kolossébeliekhez és a Filemonhoz írt levél*, Evangélikus egyház sajtóosztálya, Budapest
 1978, 90.

Összegzés

Azok a szövegek, melyeket ebben a pontban vizsgáltunk egyfelől alapvető összhangban állnak a 2. *Korintusi levél* megfogalmazásaival, másfelől új szempontokkal egészítik ki azokat. A *Gal* 4,19 kivételével mindegyik kijelentésben megjelenik a Krisztussal való szoros közösség a Pál szolgálatát kísérő szenvedések által. S ezek a szenvedések egyúttal hitelesítő jelei is a Krisztushoz való tartozásnak, illetve a Krisztustól jövő apostoli felhatalmazásnak. Ugyanakkor nagyon érdekes, hogy a *Gal* 4,19-ben „Krisztus” a Pál által elviselt kínok és megpróbáltatások „gyümölcseként” jelenik meg. Így a szenvedés nemcsak hitelesíti az apostoli küldetés krisztusi eredetét, hanem képes másokat is – sőt magukat a közösségeket is – krisztusivá alakítani. Az apostol szenvedése tehát a hívők javát szolgálja. Bár ez a gondolat a 2*Kor* 4,12-ben is jelen van, a *Gala*ta levél vizsgált helye mégis markánsabb megfogalmazású. Még sajátosabb a *Kol* 1,24, hiszen itt már nyíltan ki van mondva, hogy a Pálnak osztályrészül jutó megpróbáltatások különösképpen hozzájárulnak az egyház kiteljesedéséhez. Az apostol gyengeségében megnyilvánuló erő (2*Kor* 12,7–8) ennélfogva nemcsak az ő személyét illetően jelentős, hanem az egyház egészére üdvös hatást fejt ki.

TAKÁCS GYULA:

Az üldözött Egyház szenvedése a *Jelenések könyvében*

Avilai Nagy Szent Teréz *Önéletrajzának* 2012-ben Budapesten a Jel Kiadónál megjelent kiadásában az előszó szerzője úgy jellemzi Szent Terézt, mint aki „elérte az ebben az életben elérhető legnagyobb közösséget Istennel...”, s „tud erről a közelségről, s a teljes ide vezető útról beszélni”.²⁴⁸ Az Istennel való közösség közelséget jelent, olyan közelséget, amely közvetlenség, akadályt, elválasztó falat, sem hosszúságnak, sem mélységnek távolságát nem ismeri – ez a közvetlen közelség az unió, az egyesültség az Istennel. Az ‘ide vezető úttal’ kapcsolatosan az említett előszó szerzője ezt írja: „Ezen út során Isten nem veszi ki az embert a világból, hanem épp ellenkezőleg, arra teszi képessé, hogy korának terheit és tragédiáit teljes mértékben átélve minden körülmények között fel tudja mutatni az Ő szeretetét. Teréz is ezt tanúsítja.”

Nemde a *Jelenések könyvének* Egyháza épp ilyen. Ez az Egyház az Istennel és az ő Krisztusával, a Báránnyal ‘bír közösséget’ (vö. *Jel* 14,1.5; 15,2). Az Egyház állapota az Istennel való unió, a közösség Istennel. Az Egyház a dicsőség szent Egyháza. – De az Egyház az ‘út’, az exodus egyháza is. És a világ sivatagában vezető út során az egyház hordozza és átéli „korának terhét és tragédiáit”. Az Egyház tehát a szenvedés, a mártírium egyháza. Ahogyan Jézus mondta: „nem vagytok a világból...”, de „ők a világban vannak” (*Jn* 15,19 és 17,11). Isten a vele egységben lévő Egyházat, az Istennel való egység útján járókat nem veszi ki a világból. Az Egyház a világban van – és ez nemcsak annyit jelent,

²⁴⁸ AVILAI SZENT TERÉZ, *Önéletrajz*, Jel Kiadó, Budapest 2012, 7.

hogy rázuhannak ennek a kornak, ennek a kozmosznak a tragédiái és terhei, hanem át is éli azokat, szolidáris velük, empatikus teljes mértékben.

A *Jelenések könyve* nem érthető meg helyesen a *Jelenések könyve* kozmosza, 'világa' nélkül – anélkül, hogy ne tudnánk: Isten ezt a világot szerezte, és Egyszülött Fiát áldozta érte. A földön élő Egyház ennek a szeretetnek a mártírja, és ennek az áldozatnak részese. Az Egyháznak, amely az Istennel van unióban, amelynek léte transzcendens, mert transzmálódott az Istenbe, mégis – helyesebben pontosan ezért – az a feladata, létének anyaga és funkciója, hogy mártírja, tanúja legyen annak a szeretetnek, amely éppen erre a világra irányul. Az Egyház az Isten szeretetének felmutatása kell, hogy legyen, vagyis az Egyház élete a tanúságtétel mártíriuma, mégpedig éppen azon alapvető oknál fogva, hogy ő egy a Krisztussal. Az Egyházzal egységben levő Krisztus pedig azt mondja: azért jöttem a világba, hogy tanúságot tegyek az igazságról. És az ő igazsága a kereszt volt (Jn 18,37).

A *Jelenések könyve* akkor, amikor ez a könyv az Istennel való unió közösségként megélt misztikuma, ugyanakkor a *Jelenések könyve* kis túlzással az Egyház szenvedéseinek könyve is. Tovább lépve: 'a' szenvedések könyve, amelyben az Egyház szenvedéseit körülvéve a világ szenvedései hömpölyögnek. Kis túlzással mondva, mert ez a könyv ugyanakkor a vigasztalások könyve, amely úgy vigasztal, hogy valóban a szenvedést vigasztalja meg. Nem mellébeszél, hanem előtérbe helyezi a szenvedést, a világ szenvedését, azt az átkot, amelyet a világ visel a boldogságtól való elszakíttóságában, ahogy reázúdulnak a csészéknek, a harsonáknak kataklizmái, és ennek a kohónak éppen a kellős közepében, vagy éppen a legmélyén ott áll a szenvedő Egyház. Miközben a mű egy pillanatra sem engedi elfeledni, hogy ez az Egyház egységben, unióban van a boldog Istennel. A mű tehát az Istennel való közösség útja, amely nem mindig széles és egyenes, ahogyan a földre leszállt mennyei Jeruzsálem körmeneti útja, hanem keskeny is, és görbe vonal, de Isten ujjá ír rajta, és ez a keskeny út Jézus. Vagyis amikor az Egyház dolga, hogy Istennek, a Szeretetnek mártírja legyen, akkor éppen emiatt ő a szenvedés vértanúja, a szenvedés tanúja és mártírja. Éspedig a *homoiószisz* = a hasonlítóvá válás miatt, ami elsősorban a Krisztussal való egység,

a Krisztushoz hasonlóvá válás. Ebben a *homoiósziszb*an bent van a testvéreivel való szolidaritás, a testvéreihez való hasonlóvá válás is, Krisztus testvérei pedig a világ, és ezért az Egyház testvérei is a világ.

A *Zsidókhoz írt levél*ben Krisztusról ez áll: „kellett minden szerint a testvérekhez hasonlítottatnia” (*Zsid* 2,17). A kellett az isteni akarat kényszerűsége. A testvérei pedig azok, akik közé jött, ahogy a *Szent János-evangelium* Prológusa mondja: „az a sötét, amelyben világít” (*Jn* 1,5), azok az övéi, akik nem fogadták be (*Jn* 1,11), ő azonban nem hagyta magukra őket. Ennek a sorsnak – ami nem sors, hanem a szeretet – hordozója, részese az Egyház. Az az üldözés, amely üldözésként realizálódik, és kitapinthatóan üldözésként fogalmazódik is meg, noha erősen rejtjelezve a *Jelenések könyvé*ben az Egyházzal, nem feltétlenül dualisztikus. Ugyan ennek az üldözésnek megvalósítója, a sárkány, a *diabolosz*, az ördög, a sátán; ennek az üldözésnek realizálója a vadállat, aki a tengerből jön föl, és a másik vadállat, aki a tenger homokjára állítatott, azonban e dualisztikusnak tűnő ellentétek mélyén mégis inkább empatikusan és szolidárisan üldözött az Egyház. Az Egyház azért üldözött, mert magára vette a világ terhét és átkát, és hordozza. És hordoznia kell, mert egységben van azzal a Báránnal, aki „hogy irgalmazó és hűséges legyen”, „mindenben hasonlóknak kellett lennie testvéreihez”, azaz „ő maga is megtapasztalta a szenvedést és a kísértést” (*Zsid* 2,17.18). Ez az együtt érző lehajlás az a Krisztus, aki hűséges az Atyához, annak okán, hogy ő egy az Atyával. Az Atya ugyanis szerette a világot, és azért küldte Egyszülött Fiát a világba, hogy élete legyen a világnak általa (vö. *Jn* 3,16). E miatt a hűség miatt neki irgalmazóan kell a világban lennie. Miközben ő hűséges az Istenhez, miközben ő engedelmes a Szeretetnek, miközben ő egy az egyetlen Jóval, aközben ő irgalmazó az emberhez, a bűnöshöz, a megromlottához. Jézus olyan orvos, aki beteggé is lett. Betegségeinket és sebeinket hordozta (vö. *Iz* 53,4). Ezt az örökséget kapta meg az Egyház tőle, ezt a feladatot, hogy ennek a szeretetnek legyen mártírja, és ezért az Egyház szenvedő mártír, a szeretet szenvedő tanúja.

Az Egyház tehát az empatikus mártírium és a misztikus unió. Az Egyház realitása a misztikus unió az Istennel és a Báránnal. Erről van szó a *Prológus*ban már, hiszen ott találkozás történik a mű szerzője, és a neki megjelenő Emberfiához hasonló között, de nem perszonális talál-

kozásra redukálódik ez, hiszen az Emberfiához hasonló az Egyházat jelképező hét kandeláber között áll, és kezében a hét csillagot tartja, amelyek az Egyház teljessége. A *Hét levél*ben ez az Emberfia diktál, beszél, bátorít és fedd és ígér győzelmet, és a győzelem adományaként ígéri önmagát, az élet fájának gyümölcsét az Egyháznak, az uniót ígéri meg. A *Hét angyal szakaszában* a győzelem leírása található. Itt is van szó a győztesről (21,7: „a győző örökölni fogja ezeket, és leszek neki Isten, és ő lesz nekem fiú”). A mennyből alászállott Jeruzsálem víziójában az Istennel egységben lévő, a kristálytengeren álló sokaság dala hangzik (vö. 19,1–8). Az *Epilógusban* a *Maranatha* kiáltás a „Jöjj el Uram, Jézus!” hívó, és az „Igen, hamar jövök!” kérést megelőző ígéret (22,20) alakban fogalmazódik meg a Menyasszony és a Bárány egysége. Az Egyház tehát reálisan a misztikus unió.

De az Egyház historikusan az empatikus mártírium, és erről beszél a középponti historikus sziget. Az empatikus mártírium a szeretet passiója, mert az Egyház Krisztus jegyeit viseli magán, a szeretet stigmáit. A középponti egység, a 10–11., illetve a 12–13. fejezet jellegzetessége először is, hogy belesimul a világot sújtó ítélet harsonazengésébe. A hét harsona, amelyek az ítéletek sorát írják le, a hatodik harsonánál megtorpan, és következik a 10. és 11. fejezet, amely az Egyháznak ebben a világban tanúságot tevő hivatását fogalmazza meg. A hetedik harsona csak a 11,15-ben szólal meg, és ekkor nem annyira a büntető ítélet, hanem Krisztus „királykodásának” dicsőítése a téma. A 10–11. fejezet tehát ily módon beleilleszkedik a világ sodrába, és a világ sorsával egységet alkotva szerepel. A második megfigyelés, hogy a tanúságtétel ciklus és a szenvedés ciklus között folyamatosság van. A 12. fejezetet nem vezeti be narratív bevezetés, ahogyan szokott lenni a műben az egységek előtt.²⁴⁹ Ennek a hiánya azt jelzi, és azt eredményezi, hogy a tanúságtévő Egyház a szenvedő Egyház alakjában ölt testet. Ennek a két blokknak az összekapcsolódását tovább erősíti a hármass *láttatott*, azaz „és megjelent” kifejezés. A hetedik harsona leírása alkalmával (11,19) elhangzik az első láttatott: „és felnyitattott az Istennek a temploma az égben, és láttatott az ő szövetségének a ládája az ő templomában”; a sorozat a 12,1-ben folytató-

²⁴⁹ PIERRE PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Genève 2000, 283; HEINZ GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1997, 269.

dik tovább: „és nagy jel láttatott az égben, Asszony, körülvelt a nappal, és a hold az ő lábai alatt, és az ő fején tizenkét csillagnak koszorúja”; majd a trilógia a 12,3-ban fejeződik be: „és láttatott másik jel az égben és íme, tűznek nagy sárkánya”.

A három *láttatott* témája szerint összetartozó sorozatot képez. Az első *láttatott* a szövetség szándékát fogalmazza meg, az Isten akaratot. A második *láttatott* az Asszony szimbólumával az Egyházat jelezve az Egyház dicsőségét írja le, valamint az Egyház szenvedését jelöli meg. Ugyanis az Asszony „körülvelt nappal, a hold a lábai alatt, fején tizenkét csillagnak koszorúja” (12,1) a dicsőségbe öltözik, de a 4. versben megkezdődik a szenvedésének leírása, a Sárkány előtte áll, hogy felfalja szülöttét, a 6. versben az Asszony futott a pusztába, és a 13. versben a sárkány üldözte az Asszonyt. A 12,3-ban a tűznek *nagy sárkánya* az üldöző ellenséget jelöli meg. Az ellenség leírása tovább folytatódik majd a 13. fejezet két vadállatában, hiszen a két vadállat részint a sárkányhoz hasonló küllemű, részint a sárkánynak, valamint egymásnak a segítői lesznek.

Nem csupán ez a hasonlóság köti össze ezt a két fejezetet, hanem az az időszak, amelyben az Egyház tanúságtétele és az Egyház üldözése történik egy és ugyanaz. A tanúságtétel ideje tehát egyúttal a szenvedés ideje. A 11,2-ben ez áll: „negyvenkét hónapig tapossák” a szent várost; majd a 13,5-ben: „negyvenkét hónapig tart a káromló száj hatalma”. Ez így egyértelműen az Egyház ellen való támadásnak az ideje, de az első időadat, így az első cselekmény az Egyház tanúságtételének blokkjában található. A 11,3-ban ezt találjuk: „ezerkétszázhatvan napig prófétálnak” a mártírok. Az 1260 nap 42 hónap, amely egyben ugyanaz a periódus, ugyanis ha egy hónapot a holdhónapnak megfelelően 30 naposnak veszünk, akkor $42 \times 30 = 1260$.²⁵⁰ A pusztába futott asszonyt „1260 napig táplálják” (12,6), vagyis ugyanakkor, amikor tapossák a szent várost, ugyanakkor és ugyanott prófétál az Egyház mint a szeretet tanúja ugyanakkor és ugyanott a pusztában van, de egyúttal Isten oltalmában is részesül. A 12,14-ben az „időt és időket és időnek felét” kifejezést találjuk az Asszony pusztában való tartózkodásának meghatározásaként, amely ugyanazt az időtartamot jelenti, mint a 42 hónap, és az

²⁵⁰ CHARLES BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse*, Genève 1966, 182.

1260 nap, ami ugyanis 3,5 év. Az *idő* 1 év, az *idők* 2 év, majd az *idő fele* fél év. A 3,5 év pedig a 7 év fele, azaz a hetes jubileumi ciklus felezése, ami annyit jelent, hogy az Egyház létének vonatkozása van az Isten ünnepéhez, az Isten jubileumához, de valamiképpen mégis más módon realizálódik. Mind az üldözöttsége korlátozott és felügyelt, csak fele az egésznek, mind a reá bízott teher és feladat kevesebb, mint a teljesség, csak annyi, amennyi tőle telhet.²⁵¹ A két próféta holtteste az utcán „három és fél napig” hever (11,9). A 3,5 nap a 3,5 év párhuzama, és azt a szempontot teszi hozzá, hogy ez a Jézus pászkája utáni idő, vagyis az Egyház ideje.²⁵² Az Egyház ideje ilyen összetett.

Vagyis ebben az időben, a „most”-ban, amikor a világban van az Egyház, egyszerre üldözött, és egyszerre tanúságtévő. A léte mennyei, transzcendens lét, mert neve a Bárány életkönyvébe van feljegyezve, de ugyanakkor a Bárány bélyegét viseli magán. A pusztá, ahova az üldözött asszony kerül, egyrészt a nélkülözés, a halál szimbóluma, a hely, ahol nincs víz, és nincs élet, az Éden antitézise, de ugyanakkor a megmenekülés útvonala, az út az Istennel való unió közösségéhez.²⁵³ Ezen út már maga az unió, de ugyanakkor pusztai út, nélkülözésekkel terhes út.

A szakasznak nagyon sok kapcsolata van az exodussal. Maga a *puszta* szó (12,6. 14) is az exodusra utal, és így módon a pusztá az Istennel való bensőséges egység jele, a szövetség helyszíne.²⁵⁴ A halál bőségéből, a fizekák mellől az élet bőségébe, vagyis az Isten kebelére, a Kánaánba érkezik el az Isten népe. Az út során azonban korának terheit és tragédiáit teljesen átélve hordozza. *Ozeás könyvében* a pusztá-eszményről ez áll: „Azért íme én majd magamhoz édesgetem, és kiviszem a pusztába, hogy szívére beszéljek” (Oz 3,16). A *Zsidókhoz írt levélben* pedig: „Akkre nem volt méltó a világ, sivatagokban bolyongtak hegyek között, barlangokban és föld üregeiben” (*Zsid* 11,38). Az Egyház egyszerre ott van, „ahol Krisztus van, Isten jobbján ülve”, hiszen „Krisztussal el van rejtve

²⁵¹ WILFRID J. HARRINGTON, *Revelation*, Collegeville/Minnesota 1993, 135.

²⁵² P. PRIGENT, i. m. 274.

²⁵³ Vö. P. BONNART, *La signification du désert selon le NT*, in *Hommage et reconnaissance à K. Barth*, Neuchâtel 1946, 9–18.

²⁵⁴ P. PRIGENT, i. m. 304.

Istenben" (*Kol* 3.1.3), és ugyanakkor a 'pusztában', de itt is Istentől tanítottan, vezetetten, és oltalmazottan (vö. *Oz* 3,16).

A *Jelenések könyve* 12,6-ban olvassuk: „Az asszony futott a pusztába”. A pusztá szó egyrészt a nélkülözés, a semmisség, a halál szimbóluma, az Éden antitézise. A pusztá az a hely, ahol nincs víz, és nincs élet. De ugyanakkor a pusztá a megmenekülés útvonala is, az exodus helye, az Istennel való bensőséges egység jele, a szövetség helyszíne. A pusztá a halál országából az élet ígérétebe való átmenet, ily módon a pusztá összekapcsolódik a pászkával, voltaképpen átmenetel Egyiptomból Kánaánba, avagy az új exoduskor Mezopotámiából Jeruzsálembe, a rabságból a szabadságba. A pusztá tehát az út. Az út során viszont Isten nem veszi le korának terheit és tragédiáit az emberről, inkább odaáll a pusztában vándorlók közé, közöttük lakik, viseli terheiket ő is, oltalmazza is őket, kíséri őket, mint kőszikla, és megnyitja nekik rejtelseit. A pusztá ezért az Istennel való eggyé kovácsolódásnak, a bensőséges együttlétnek, vagyis az uniónak eszményített, talán még ideális alkalmá is.

Ozeás könyve 3,16-ban ez áll: „Azért íme, én majd magamhoz édesgetem, és kiviszem a pusztába, hogy szívére beszéljek”. Jézust a Lélek a pusztába üzte (vö. *Mt* 4,1), arra a helyre, ahol Isten ajka beszélt vele, és ez a beszéd volt a kenyere. Arra a helyre, ahol Isten öle óvta őt olyankor is, amikor kőbe ütötte lábait. Mert hiszen a pusztá köves. Korának terheit és tragédiáit viseli ott.

A *Zsidóknak írt levél* 11,38-ban ezt olvassuk: „Aikre nem volt méltó a világ, sivatagokban bolyongtak, hegyek közt, barlangokban, és a föld üregeiben”. Akinek nem volt kő, hova lehajtsa fejét, ő mégsem volt egyedül, mert vele volt az Atya, és az Atya ölenél édesebb és puhább fekhely nem létezik. Így tehát a hely, ahova az asszony futott, ugyanakkor, amikor a szenvedés helye egyben a megmenekülés színtere.

A *Jelenések könyve* 12,5 szerint „a sárkány odaállt a szülő asszony elé”. Azért áll ott, hogy felfalja szülöttét. A 12,5-ben a „szülött elraboltatott az Istenhez és az ő trónjához”. A *hérpaszthé* = *elraboltatott* szó a *harpadzó* ige passzív *aorisztoz* alakja. A *passivum theologicum* alakban a cselekvés alanya Isten.²⁵⁵ Az *elraboltatott* fordítás helyett helyesebb az *elragadtatott* igét használni. Az *Apostolok Cselekedetei* 8,39-ben ugyanez a szó szerepel: Fü-

²⁵⁵ HEINZ GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1997, 282.

löpöt az Úr Lelke *ragadja el*. Az *Tesszalonikaiaknak írt I. levél* 4,17-ben a parúziára megérkező Jézus jelenetében Szent Pál ezt mondja: „elragadtatunk a felhőkön az égbe az Úr elé”. Vagyis az *elragadtatás* eseménye történik az asszony szülöttével, ami az Isten önmagához vonzó, és önmagával egyesítő tette.

Az *elragadtatott* ígéhez kapcsolt két szó: „az Istenhez, és az ő trónjához”, a jelenetet Krisztus mennybemeneteléhez társítja. A *szülött* az asszony szülötte, lehet Mária szülötte Jézus, ekkor egyértelműen és közvetlenül Krisztus mennybemenetelére utal.²⁵⁶ Ezt támasztja alá az előző mondat: „szült fiút, férfiút”, és még inkább egyértelmű Jézusra: „aki fogja pásztrolni a nemzeteket vasvesszővel”. Azonban ennek az értelmezésnek megtartásával, ezzel együtt a sor alkalmazható az Egyházra is, hiszen az asszony az Egyház, és az ő szülötte az egyház, az ő hívője. Az Egyház szüli az ő hívőit. És az egyház Krisztus mennybemenetelének dicsőségében részesedik úgy, ahogyan Szent Pál a *Kolosszei levél*ben ír erről: „a ti éleetek odafönt van, ahol Krisztus ül az Atya jobbján” (vö. *Kol* 3,1–3). Miközben tehát az Egyház, az asszony a pusztába futott, vagyis a szenvedés útján halad, ott is Istentől oltalmazottan és kísérve, ugyanakkor Istennek őt önmagához ölelő szeretete már felviszi az égbe. Ez egyszerre történik, és egyszerre van jelen.

„Az asszony futott a pusztába” mondat felidézi továbbá a *Filippi levél* 3,14-t, ahol Szent Pál azt mondja: „futok a kitűzött cél felé”. A *futás* a pusztába, az exodus, a *kitűzött cél* pedig a hervadhatatlan koszorú, az Istennel való egyesülés. A mondat folytatása a *Jel* 12,6-ban: „ahol bír ott helyet, elkészítettet az Isten által”, ami még inkább megerősíti, hogy a pusztába való futás az Istenhez való érkezés, hiszen olyan helyre jut, amelyet nem emberkéz alkotott, ahogyan a *Korintusiaknak írt II. levél* 5,1 a hazatérést, a mennyi haza helyszínét leírja. Olyan lakóhely, amit Isten készített el, és az Isten által készített lakóhely maga az Isten. Jézus a *Szent János-evangélium* 14,2-ben azt mondja: „helyet készíték nektek, hogy ti is ott legyetek, ahol én vagyok, és lássátok dicsőségemet”. Vagyis az asszonynak a pusztába való futása az ő Istenhez való megérkezése nemcsak távlatilag, hanem realisztikusan is. De a pusztába meghagyja a

²⁵⁶ C. BRÜTSCH, i. m. 207.

szenvedés motívumát is, mint az Egyház életének integráns elemét; a kettő nem ütközik, és nem zárja ki egymást.

Ezzel a verssel összekapcsolhatjuk a 12,14-t, ahol tovább fokozódik a cselekmény: „repül a pusztába és az ő helyére”. Saját helye van ott, ha-zaér, és a futást a repülés váltja fel. Olyan elragadás, olyan elragadtatás, amely az Isten végtelen szeretetének erejével történik. Ez a futás és repülés ellentéte a sárkány tevékenységének, a sárkány ugyanis *üldözte* az asszonyt (12,13). A 12,14 utolsó szava: a *kígyó arcától*, az asszony pusztába repülésének ellenpólusaként jelöli meg a kígyót. A *sárkány* is, a *kígyó* is Isten ellenpólusaként szerepel, s ezáltal az asszony iránya és a megérkezés eredménye még nyomatékosabban a pozitív ellenpólus, Istenhez való elérés.

A repülés segítő előzményét a 12,14 így írja le: „és adatott az asszonynak a nagy sasnak két szárnya”. Az *adatott* szó *passivum theologicum*, Isten cselekvését villantja fel. Isten tevékenyen van jelen megelőzve az emberi igyekezetet oly módon, ahogyan a *Római levél* fogalmaz: „nem a futónak és nem az akarónak, hanem az Irgalmazónak” (Róm 9,16), annak a Szeretetnek, amely elsőbb, mint amit az ember tehetne. Annak a Szeretetnek a műve, aki a minden a mindenben. Az asszony léte, sorsa és története tehát az Isten cselekvése. Az Isten műve pedig azzal fejeződik ki ezen a helyen, hogy a „*nagy sasnak a két szárnyát*” nyújtja az asszonynak, ami kifejezetten exodus-motívum. Az *Kivonulás könyve* 19,4 szerint az exodus során Isten így szól: „Ti magatok láttátok, mit műveltem az egyiptomiakkal, és hogyan hordoztalak titeket sasszárnyakon, amíg idehoztalak titeket magamhoz”. Isten tehát az exodus útján járó népét sasszárnyon hordozza, és önmagához hozza. A mondattal összekapcsolhatjuk, és párhuzamba állíthatjuk a *Második Törvénykönyv* 32,10-t: „Megtalálta a pusztta földjén, a borzalom és a kietlen sivatag helyén. Felkarolta, oktatgatta, mint a szeme fényét óvta”. A versben a pusztta, mint a negatívum, a szenvedés tragikuma jelenik meg, másrészt az Isten bensőséges szeretete található, amely Ozeás mondatára emlékeztet: ‘felkarol, oktat, mint a szeme fényét óvja’.²⁵⁷ Az Istentől oktatottság pedig felidézi azt az izaiási mondatot, amelyet Jézus a kafarnaumi beszédben használ: nem ember tanítja embertársát Istent megismerni, hanem *theo-*

²⁵⁷ P. PRIGENT, i. m. 304 sköv.

didaktoi = Isten-tanítottak vagytok (vö. *Jn* 6,45 és *Iz* 54,13). A *Második Törvénykönyv* 32,10. 11-ben is megtaláljuk a mi versünkkel való kapcsolódást: „Miként a sas, amely repülésre készíti fiait, és felettük lebeg, kiterjesztette szárnyait, felkapta, és tulajdon vállán hordozta”. A *Kivonulás* könyve 19,4 mondatát kibővítve, még gazdagabban fejezi ki. A *repül a pusztába* kifejezés háttérében ezek a mondatok állnak. *Izaiás könyve* 40,31 ugyanezt a motívumot az új exodus kapcsán használja, vagyis a Babilonból való visszatérés útjára alkalmazza: „Akik az Úrban bíznak, új erőre kapnak, szárnyra kelnek, mint a sasok, futnak, és nem lankadnak el, járnak, és nem fáradnak el”.²⁵⁸ A *futnak* ige *Izaiás* és a *Jelenések könyvének* mondatában ugyanaz. A szárnyalás és a futás együtt található itt is.

Ezekiel könyve 17,3-ban Izrael példázatában Izrael hatalmas nagy szárnyú sasként szerepel. A *Jelenések könyve* ezzel a képpel az Egyháznak az Isten által való gondozását jelöli meg. A *Mózes mennybemenetele* című irat a 10. fejezet 8. versében az eszkatologikus időben Izraelnek tett ígéretet fogalmaz meg: „Isten a sasszárnyain emeli őt”.²⁵⁹ Vagyis ez a mozzanat a puszta negatívumának megtartásával fölé építi az isteni gondoskodást. A teljes isteni asszisztenciát fejezi ki, mint az Egyház földi útjának leírását.

A *Jelenések könyve* 12,6 ehhez még egy mozzanatot tesz hozzá: „hogyan ott táplálják őt”. Az asszony a pusztába való futása arra a célra irányul, hogy tápláléka legyen. Mintha ellentmondás lenne, hiszen a puszta az éhenhalás helye, ahol nincs étel és ivóvíz. A puszta azonban Isten pusztája, ahol bőséges mannaétel hull,²⁶⁰ és ahol abból a Krisztusból, aki kíséri a népet, mint sziklából az élő víz folyamai fakadnak.

A táplálás 1260 napig tart, vagyis pontosan annyi ideig, amennyi ideig a pusztában való tartózkodás. Isten valóban hűséges, és végigkíséri a népet, és csak akkor szűnik meg a pusztai étel, amikor már a Kánaán méznél edesebb termését vehetik. Vagyis Isten önmagát állítja oda a felé vándorló ember bensőjébe, adja a létét és életét, az erejét, mígnem ő saját maga lesz ugyanennek az útnak igen-igen nagy jutalma. Valahogy

²⁵⁸ C. BRÜTSCH, i. m. 213.

²⁵⁹ P. PRIGENT, i. m. 305.

²⁶⁰ Uo. 299.

úgy, ahogyan szent Pál apostol a *Kolosszeiekhez írt levelében* írja: „a ti életetek elrejtve van odafönt, ahol Krisztus ül az Atya jobbján” (*Kol 3,3*), vagyis Isten a ti életetek még rejtetten, homályban, de már a ti életetek, és az ő dicsősége fog feltárulni. Ugyanez az élet. Nincs két külön fázis, hanem csak egyetlenegy.

A 12,15: „És vetett a sárkány az asszony után vizet, mint folyót, hogy őt folyamtól hordoztatta tegye”. A *folyamtól hordozottság* Ezekiel látomásában az Isten embert elborító bősége, amikor először csak bokáig, majd térdig, majd derékig ér, és már járni sem lehet benne (vö. Ez 47,3–5). Isten totálisan úrrá lesz az emberért, és az ember felett, és az emberben, úgy, hogy már minden az Isten.

A 12,16 tovább folytatja az oltalom leírását: „és segített a föld az asszonynak, és felnyitotta a föld az ő száját, és lenyelte a folyót, amelyet vetett a sárkány az ő torkából”. A vers a fenyegetettség felvillantásával jelöli meg az isteni oltalmat. Az előző mondat képéhez hasonló, de annak antitetikus ellenpólusa a sátán műve, aki maga akarja az embert egészen magához láncolni, és ezzel rabbá tenni. A kép eredetében talán onnan származhat, hogy a Nílus is, mint az exodus kiindulópontja, vagy ellenpontja, az Eufrátesz, mint az új exodus kiindulópontja az áradások helye, amely áradások ugyan a termés bőségét biztosítják, de ugyanakkor a pusztító fenyegetettséget is megvalósítják. Itt inkább a pusztító fenyegetés motívuma jelenik meg.

Ezzel a támadással szemben pedig a föld az asszony segítségére siet: „Segítségére siet a föld az asszonynak, és felnyitotta a föld az ő száját, és lenyelte a folyót”. Ez a kép ismét több kapcsolatot tartalmaz a *Kivonulás* könyvével. A *Kivonulás könyve* 15,12-ben ez áll: „Kinyújtottad jobbodat, és a föld elnyelte őket”. Izrael ellenségeit Isten hatalma megsemmisíti. Visszagondolhatunk a Vörös tengeren való átkelésre is, ahol a tenger nyeli el az izraelitákat üldöző egyiptomi sereget és a lovaikat. A *Számok könyvében* a 16,30–33-ban Kóré lázadásakor ez áll: „A föld nyitja fel száját, és nyeli el őket”.²⁶¹ A Kóré lázadással való párhuzam felvillanásának pontján az a gondolat támad, hogy talán az az üldözés, ami az Egyházat éri, nem kizárva a külső támadásokat, nem kizárva a Birodalom Egyházra nehezedő pusztító nyomását, ugyanakkor az ennél a támadásnál

²⁶¹ Uo. 305.

még sokkal veszélyesebb, és még sokkal súlyosabb formáját éli meg az Egyház ebben a korban is, a belső herezist. Kóré ugyanis a belső ellenség volt, és ilyen belső herezissel küzd *Szent János első levele*, és különösképpen a második és harmadik levele. Ott majd szó lesz Diotrefészről, aki első akar lenni, aki mond nagy beszédeket (vö. 3Jn 9 sköv.).

A 12. fejezet tehát ezt a két mozzanatot ötvözi: az Egyház üldözöttségét és oltalmazottságát. Különböző szimbólumokkal, a cselekmények felvillantásával, és mindenképpen az isteni oltalomnak az abszolút és mindent felülmúló biztonságával. A 13. fejezet ehhez a kettős ellentét-höz újabb mozzanatot tesz hozzá. Az üldözöttség és oltalmazottság kettőssége egyetlenegy valóság, ami az „és”-ben ragadható meg: egyszerre üldözött, és egyszerre oltalmazott. Ehhez a kettős egységhez kapcsolódik az egészen új mozzanat a 13. fejezetben, a győzelem. Amikor a két fejezet által közölt tanulságot így értékeljük ki, akkor e fejezeteket nem politikai színtérre vetítjük, ezért nem kell két politikai színtérre osztanunk. Ugyanis szokás a két fejezetet akként felosztani, hogy a 12. fejezet az Egyház üldözése a zsidóság körében; a 13. fejezet pedig az Egyház üldözése a Római Birodalomban. Időben egymás után bekövetkező, és egymástól megkülönböztethető, valóban reálisan is meglévő történelmi emlék, azonban ha ez fenn is áll, ennél sokkal fontosabb, és az előzőt elfedő tanulsága van a két fejezet kapcsolatának. Tudniillik a két fejezet úgy illeszkedik egymáshoz, mint két lépcsőfok a szenvedés mélye felé, vagy még inkább két fokozat az isteni oltalom leírásában. A 12. fejezet főszereplője a sárkány, aki az égi szférából jön. Az ő tevékenységének ellenpólusaként Isten oltalma, a bensőséges és hűséges „Isten-vele-lét” fejeződik ki, aki helyet készít, aki sasszárnyakon hordoz, aki táplálja őt, aki megmenti a kígyó szájából lövellt folyam elsodró erejétől, és aki saját sodró szeretetébe vonja az Egyházat. Vagyis ebben a fejezetben kifejeződik az a közösség Isten és ember között, amely közösséget a pusztá exodusában tapasztal meg Isten népe.

A 13. fejezet főszereplője Isten, a két negatív főszereplő a két vadállat, amelyek kapcsolódnak ugyan a sárkányhoz, de a földi szférából valók. A 13. fejezet csúcspontja, amikor a vadállatokkal kapcsolatban az isteni tett már nem csak oltalom, hanem az isteni tett itt már a győzelem.

A 13. fejezet két új ellenséges szereplője, a két vadállat egészen a 20. fejezetig tevékeny lesz. A 13. fejezetben tűnnek fel először: a 13,1-ben a vadállat a tengerből, a 13,11-ben pedig a vadállat a földből. Valószínűleg történelmi realitás áll mögöttük, ami annál is inkább valószínűsíthető, mivel a fejezet végén, a 13,17–18-ban a vadállat neve és száma jelenik meg, rejtjelezve ugyan. A 13,17-ben ez áll: „Ha nem a bíró a jelet, a vadállatnak a nevét, vagy az ő nevének a számát”. Majd a 13,18-ban a szám kiszámításaként, amely szám emberhez, tehát a földi szintér szereplőjéhez köthető: 666. A 666-os szám inkább szimbólumnak tekinthető, mint realitásnak. Ha realitás, akkor is a realitásnak szimbolikus jelentőséget ad, mégpedig a speciális gonoszságnak a szimbolikáját, hiszen a 666 a 7-es számhoz legközelebb álló nem 7-es szám. Vagyis a 666 úgy ellentéte a tökéletesnek, hogy a leginkább hasonlít hozzá. Ez a leginkább való hasonlítás a „Ki olyan, mint az Isten?” definíciót idézi fel. Annak a gonosznak a kísértése, aki Jézusnak azt mondja: „Mindent neked adok, ha leborulva imádsz engem” (Mt 4,9; Lk 4,7), vagyis ez a gonosz az Isten jogait vindikálja magának, az Isten helyére lépni akaró gonoszság. Ily módon a szimbolika felülmúlja az emberi kategóriákat, a történelmi realitásokat.

A két vadállat egymást követő szerepe alapján a szöveg két részre tagolódik. Az első vadállat (13,1–10) a sárkányhoz hasonló, és hozzá közelebb áll. Az erejét és a hatalmát a sárkánytól kapja (13,2), és a sárkányt imádja (13,4). A hasonlóság abban is kifejeződik, hogy hasonló jogokat vindikál, nevezetesen imádást kíván a maga számára, mint ahogy azt a sárkánynak teszi. A második a morfológiai hasonlóság az alak leírásában. A 12,3 a sárkányt így írja le: „Bíró hét fejet és tíz szarvakat, és az ő fejein hét diadémokat”. A 13,1 a vadállatot írja le, ha nem is sztereotip azonossággal, de majdnem teljesen azonos kifejezésekkel: „Bírot tíz szarvat és hét fejet, és az ő szarvain tíz diadémot”.

Az első vadállat a tengerből jön (13,1). A tengerből való feljövétel a babiloni teremtménysz Tiamatjára, a káosz-istenségből való eredésre utalhat. Ez is kapcsolat a vadállat és a sárkány között. A mi szövegünkben is megtalálható további kapcsolat a közvetlenül megelőző mondatban, a 12,18-ban: a sárkány „állíttatott a tengernek a homokjára”. A sárkány tulajdonképpeni bukásának helyszíne, illetve a vadállat

keletkezése, kiindulópontja összekapcsolódik egymással. A következő kapcsolat a tevékenység idejében és tartalmában valósul meg. A vadállat tevékenysége 42 hónap (13,5); a sárkányé 1260 nap, vagyis 42×30 , ami pontosan 42 hónap (12,6). A 12,14-ben a sárkány tevékenységének idejét, mint e tevékenység idején az asszonyoknak nyújtott isteni segítségnek időtartamát adja meg, a kettő ily módon fedi egymást, amelyet az „időt, időket és időnek a felét” kifejezés jelöl meg. Az *idő* = 1 év; az *idők* = 2 év; az *időnek fele* = fél év; ami együtt 3,5 év, ami 42 hónap, ami 1260 nap. Vagyis a sárkány, illetve a vadállat tevékenységének időtartama ugyanolyan hosszú, és feltehetően ugyanaz az idő is, tehát a két tevékenység szinkronban történik, nem egymás után. A vadállat és a sárkány úgy függ össze egymással, hogy a sárkány motiválja, hatalmával mozgatja, befolyásolja a vadállatot, a vadállat műve ekként a sárkány művének realizálása a földi szintén. De nem csupán a tevékenység időtartama esik egybe, hanem a tevékenység tartalma is hasonló.²⁶² A 12,17 a sárkány tevékenységét így írja le: „Elment tenni harcot az ő magjának a többijeivel, a megtartókkal az Istennek a parancsait, és bírókkal Jézusnak a tanúságát”. Vagyis a sárkány tevékenysége az Egyházzal, a keresztyékekkel való küzdelem. A mondat szintén olyan mozzanatot tartalmaz, amely belső hereziszre enged következtetni, hiszen a „bírní Jézusnak a tanúságát” kifejezéssel ellentétben levők a heretikusok, akik nem veszik az Isten tanúságát. Az Isten tanúsága pedig az, amit ő tett a Fiáról (vö. 1Jn 5,9). Ez az Istennek a parancsa, akik ezt nem megtartók, azok a közösségen belül lévő heretikusok. A 13,7 pedig a vadállat tevékenységét hasonló kifejezéssel írja le: „És adatott neki tenni harcot a szentekkel és legyőzni őket”.

Összefoglalva tehát az összehasonlítást, azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az égi szférából jövő sárkány, mint az Istenhez való közelség, az isteni pozíciót magának vindikáló negatív ellenpólus offenzívájának folytatása a vadállat műve. Ezzel a megfigyeléssel egyúttal létrejön a két fejezet nagyon szoros összekötöttsége is. A 12. fejezet, amely a sárkány művéről beszél; és a 13. fejezet, amely elkezd az első vadállat működését elemezni, egymásba kapcsolódó koherens tevé-

²⁶² Uo. 307–308.

kenység, sőt még tovább víve nemcsak egymást folytató koherenciáról, hanem szinkron koherenciáról beszélhetünk.

A 12. fejezet záradéka a sátán bukását állapítja meg. Már a 12,9-ben szó van arról, hogy „vettetett a nagy sárkány”, majd a vers végén „vettetett a földre, és az ő angyalai vele vettek”. Ennek a folytatása a 12,18: „állítattott a tengernek a homokjára”. Tehát az égi szférából tevékenykedő sárkány a földi szférára kerül, és ez az ő bukását jelenti.

A bukással, mint pozitív ellenpólus, már a 12,10-ben: „Isten és az ő Krisztusának királysága és hatalma”, amelyhez hozzákapsolódik a 12,11-ben a mártírok győzelme: „legyőzték a Bárány vérével és tanúságuk igéje által”. A 12. fejezet, amely a sátán-sárkány tevékenységét, támadását mutatja be, a fejezet anyagába beleszövötten azt a konklúziót fogalmazza meg, hogy a sátán elbukik. A 12,9: „Vettetett a nagy sárkány, az ősi kígyó, a nevezett diabolosznak, és a sátán, az eltévelyítő az egész lakottat, vettetett a földre”. A földre való vetéssel, vagyis a bukás megállapításával csendül össze a fejezet zárómondata: „És állítattott a tengernek a homokjára” (12,18). A sátán bukásához pedig ugyanebben a fejezetben pozitív ellenpólusként jelenik meg a győzelem megállapítása a 12,10-ben: „És lett királysága a mi Istenünknek, és hatalma az ő Krisztusának”. A győzelem kontrasztjaként itt is hivatkozik a sátán bukására: „Mivel vettetett a mi testvéreink vádlója, a vádoló őket a mi Istenünk előtt nappal és éjjel” (12,10b). Isten és Krisztus győzelméhez pedig hozzátársul a mártírok győzelme a 12,11-ben: „És ők legyőzték őt a Báránykának a vére által, és az ő tanúságuknak az igéje által”. Ez a mozzanat a 12. fejezet eddigi elemzését gazdagítja, hiszen eddig úgy elemeztük ezt a fejezetet, mint ami az Egyház pusztai létét, a pusztában a szenvedés körülményeit, és az Istentől való abszolút oltalmazottságot és az Istennel való intim, bensőséges közösséget írja le. Ebbe a képbe beletartozik az ellenfélnek, a sátánnak jellemzése, annak bukása, és a győzelem motívuma is. A 12,12-ben az a gondolat fogalmazódik meg, hogy a bukás nem teljes. Nyilván azt nem állíthatjuk, hogy a győzelem nem teljes, talán annyit állapíthatunk meg, hogy még rejtett, és nem nyilvánvaló, vagyis továbbfolytatódik a vándorút. Krisztus, a Bárány vére legyőzte a bűnt, és legyőzte a halált, legyőzte a bűn fejedelmét, a sátánt, a sátán *vettetett*, de a földre szállt le. Itt a földön „bíró nagy haragot látva hogy

kevés időt bír” (12,12). Ugyan elégedetlen, de mégis van lehetősége. Ugyan kevés az idő, de azt bírja. Vagyis az út folytatódik tovább. Az út pedig a 13. fejezetben a győzelem kibontakozásában fog folytatódni.

A *kevés idő*, amit bír, megfelel az „időt, időket és időnek felét” periódusnak, amelynek során az asszony a pusztában találtatik. E kevés idő, az „idő, idők és időnek fele”, a 3 és fél év, egy fél évhét. Az évhét a jubileumhoz elérkező periódus, a tökéletességnek, az isteni nyugalomnak az ideje. Ehhez viszonyítottan, de ezzel nem konkuráló módon történik a sárkány tevékenysége. Ez az időperiódus az Egyház ideje, a Jézus pászkáját követő periódus. Erről az időről beszél már a 11,3-ban, ahol a két mártír prófétálása 1260 napig tart. Az 1260 nap a 3 és fél év, vagyis az Egyház missziója, amely *szőrzsákokkal körülvetten*, vagyis a szenvedés jelében történik.²⁶³ A 3 és fél év a 11,9.11-ben 3 és fél napként szerepel. Az év motívumának a nap motívummal való felcserélése pedig ugyan ezen egyház-időt Jézus halála és feltámadása közötti periódushoz kapcsolja, mivel ezek is napok. Ugyan túlvezeti rajta, mert fél nappal több. Az Egyháznak az az ideje, amelyről Szent Péter a 2. levelében azt mondja: Isten előtt ezer év annyi, mint egy nap (vö. 2Pt 3,8). Az Egyház ideje, vagyis Krisztus győzelméig eltelt idő annyi, mint egy nap, vagy mint egy pillanat, vagy mint három és fél év, vagy mint 1260 nap. Jézus erről az időszakról, az Egyház idejéről beszél, amikor a Jn 14,30-ban ezt mondja: „Jön a világ fejedelme, felettem ugyan nincs hatalma”. Jézus felette áll ennek a periódusnak, de a világ fejedelme mégis tevékeny a világban, és erről a tevékenységről, az ezen tevékenység hatása alatt élő Egyházzal mondja a Jn 16,33: „A világban megpróbáltatások/szorongatások érnek titeket. De bízzatok, én legyőztem a világot”. A *legyőztem perfectum* igealakja végleges, teljes, és befejezett, már a múltba tartozó akciót jelent, amelynek fennálló státusa érvényes, vagyis az Egyház Jézus győzelmének állapotában él, de bírja a megpróbáltatást. E két ellentétesnek tűnő mondat között („a világban megpróbáltatást bírtok” és „Én legyőztem a világot”) található egy centrális motívum, amely talán a legfontosabb: „bízzatok”. Az Egyház igazán nem a mérleg két serpenyője között ingadozik, nem a jó és rossz között vergődik, hanem az Egyház állapota teljesen egységes: az Istennel való egyesültség bizalmi

²⁶³ W. J. HARRINGTON, i. m. 121.

állapota. Bízni Istenben annyi, mint benne lenni az Istenben. Ezt az állapotot támasztja alá az „Én legyőztem a világot” mondat. Az Egyház tehát Krisztus győzelmében él, de ekkor még egy fél napot, fél pillanatot, a szorongatást is bírja. Erről a fél periódusról, az Egyház idejéről mondja Jézus a *Jn* 13,36-ban Péternek: „Most még nem jöhetsz utánam, de később majd követni fogsz”. A *most még* és a *később* fázisok közötti eltolódásról van szó. Illetve ugyanerről beszél a *Jn* 21,18–19: „Kiterjeszted kezeidet, más övez fel téged, és oda visz, ahova nem akarsz”. Ekkor a kiterjesztett kéz, és más által való felövezettség, a kényszerrel vitetés Péter megpróbáltatása. Majdhogynem arra éreznénk kísértést, hogy a világ fejedelmének hatalmát lássuk ebben a cselekményben, hogy azonban ezt a kísértést elkerülhessük, az evangélista kommentárja hozzáfűzi: „Ezzel azt akarta megmondani, milyen halállal fogja megdicsőíteni Istent”. Vagyis Péter halála nem halál, hanem Isten dicsősége. Péter Isten dicsőségében dicsőülten tartózkodik, és ebben Isten által felövezetten, Isten által bevitten és arra az ölelésre kiterjesztett kézzel, amely öleléssel az őt átölelőt öleli meg. Vagyis Péter megpróbáltatásának, így az egész Egyház megpróbáltatásának értelmezése történik ezen a helyen. Ha eddig fél napról, vagy fél pillanatról beszéltünk, most ezt is el kell vitatnunk, hiszen nincs egy fél pillanat sem Isten nélkül, csak Istenben van létezése az Egyháznak.

A megpróbáltatás időtartamát a 13,5 42 hónappal jelöli meg. A mondat előtt pedig: „És adatott neki száj, beszélő nagyokat és káromlásokat”. IV. Antióchusz Epiphanész templom-profanizációja három év és néhány napig, körülbelül tíz napig tartott. A *Makkabeusok I. könyve* 1,54-ben a profanizáció időpontjáról ez áll: „145. Kislev hó 15. napján történt”. Majd a *Makkabeusok I. könyve* 4,52-ben pedig ez áll: „148. Kislev hó 25. napján történt”. Vagyis IV. Antióchusz Epiphanész a Szentek Szentjében, vagy az áldozati oltár helyén felállított pogány áldozati szobra vagy oltára ennyi ideig tartott, ezzel függhet össze az itt szereplő időadat. Ez a 3 év és néhány nap megfelel a 3 és fél évnek, ahol a 3 és fél a hét felezése miatt lesz pont ilyen hosszú, és megfelel az „időt, időket és időnek felét” (vö. *Dán* 7,25) kifejezés időtartamának.

Az „időt, időket és időnek felét” kifejezés Dániel próféta könyvében a 7,25-ben szerepel, ahol a 4. vadállat kezébe adják azokat „egy ideig, idő-

kig és egy fél ideig”; illetve a 12,7-ben, ahol a gyolcsruhába öltözött férfi megesküdött az örökkön előre „egy idő, idők és fél idő múlva, amikor véget ér a szent nép hatalmának pusztítása”.²⁶⁴

Innen visszatekintve a 11. fejezetre, vagyis az Egyház missziójának, tanúságtételének leírására, ott ugyanezeket az időadatokat kapjuk, és ugyanezeket a negatív eseményeket is tapasztaljuk. A 11,1-ben ez áll: „Mérd meg az Isten templomát, és az áldozati oltárt, és a leborulókat abban”. A megmérés lehet próbatétel kifejezése, tehát ezeket a helyszíneket a *thlipszisz* fogja érni, de lehet az oltalomnak, a biztosítéknak a jelzése is. Isten fenntartja az így önmagának felmért területet. Ezt a mondatot annál is inkább az oltalomra értelmezhetjük, mert a 11,2-ben ez áll: „A templom külső auláját vesd ki kívül, és ne mérd meg azt, mivel adatott a nemzeteknek”. Tehát a nem megmért terület fog a pogányok hatalma alá kerülni, és ennek a hatalomnak a gyakorlása: „és a szent várost taposni fogják 42 hónapig”, vagyis ugyanazon időtartamig, mint a 12–13. fejezetben megjelölt időpontok. De ugyanezt az időtartamot a 11,3 az Egyház tanúságtévő tevékenységével tölti ki: „és adni fogok az én két mártíromnak, és prófétálni fognak 1260 napig, körülvettek szörzsákokkal”. Mégpedig a fel nem mért, vagyis a szenvedés alá vetett területen az Isten által mégis megmérten, és ugyanabban az időben teljesíti az Egyház a feladatát. Vagyis az Egyház létezése kettős: Egyrészt szenved, másrészt örvendezik. Egyrészt megérkezett, másrészt az út gyötrelmeit viseli. A szörzsák a gyász és a bűnbánat jele.²⁶⁵

Majd a 17,14-ben a végleges győzelem megfogalmazása így fog hangozni: „Ezek a Báránykával harcolni fognak. És a Bárányka le fogja győzni őket, mivel urak Ura, és királyok Királya, és az övele meghívottak, és kiválasztottak és hűségesek”. Az *ezek*, a hét fej és a hét szarv és a tíz szarv (17,9.12) az ellenerők. Tehát a végső győzelemnél is a Bárányé a győzelem, övé minden erő és minden hatalom, őt illeti minden dicsőítés és minden tisztelet, de ő a győzelmet, és a győzelem ünnepét hallatlan nagylelkűséggel szétosztja övéi között. Az övéi, a meghívottak, a kiválasztottak és a hűségesek, vele együtt győznek, és az ő győzelmében vele együtt ünnepelnek.

²⁶⁴ P. PRIGENT, i. m. 315.

²⁶⁵ Uo. 260–261.

A 666-os szám kapcsán a hasonlóságról, az Isten-közeliségről volt szó. Ez a hasonlóság motívum a vadállat és a Bárányka között is megfigyelhető. A 13,3-ban a vadállatról ez áll: „és egyet az ő fejeiből *mintegy levágottat* halálra, és az ő halálának sebe meggyógyítottat, és csodáltatott az egész föld a vadállat után”. A *mintegy levágottat* ugyanaz a kifejezés a vadállattal kapcsolatosan, mint ami az 5,6-ban áll a Báránykáról: „a Báránykát állítottat, *mintegy levágottat*”. A második vadállatnál is megfigyelhető majd a Báránykához való hasonlóság. A 13,11 így fogalmaz: „birt két szarvat, hasonlókat a Báránykához”. Ugyanakkor a sárkányhoz való hasonlóságot is megállapítja: „és beszélt, mint sárkány”. A második vadállat egyszerre hasonlít a Báránykához, és hasonló a Bárányka antitéziséhez, a sárkányhoz. Vagyis ezek a lények Krisztus ellenpárjai, az antikrisztus megjelenítői.²⁶⁶ Itt újra ahhoz a gyanúnkhoz érkezünk vissza, hogy heretikusról lehet szó. Az antikrisztus, az Egyház ellen támadó ellenfél maga az egyházi közösségen belüli heretikus (vö. 1Jn 2,18.19.22; 3Jn 9.).

A hasonlóság azonban nemcsak ebben a sorban figyelhető meg, hanem az „ő halálának a sebe meggyógyítottat” mondatban is, amely a feltámadás imitációja, amelynek a következménye az imádás: „leborultatott az egész föld a vadállat után, és leborult a sárkánynak”. Az 5,9 ezt írja: „Meváltja az embereket minden törzsből és nyelvből és népből, és népekből”. Ennek hasonlóságára a 13,7 a vadállat hatalmának gyakorlását ugyanerre a szférára terjeszti ki: „És adatott neki hatalom minden törzsön és népen, és nyelven és nemzeten”. A hasonlósággal nagyon szorosan összefügg a rivalizálás, hogy kié a győzelem, a ‘Ki olyan, mint az Isten?’ (vö. 13,4).

Az első vadállat elemzése után a második vadállat elemzése következik (13,11–18). Első látásra alig különbözik az elsőtől, a cselekvése, a cselekvés motivációja, indíttatása, célja mind ugyanaz. Azonban egy lényeges és szembetűnő különlegességet és különbséget találunk. Az első vadállat egyesíti magában a *Dán* 7. fejezetében szereplő négy vadállat vonásait, vagyis mind a négy vadállat a tengerből jön elő, az oroszlán, medve és párduc külső vonásai (*Dán* 7,4.5.6) ugyan fordított sorrendben, a 13,2-ben az első vadállattal kapcsolatosan jelennek meg. A negye-

²⁶⁶ Uo. 308.

dik vadállat arroganciája jellemzi az első vadállatot (vö. *Dán* 7,8; *Jel* 13,5). Azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az első vadállat leírásával a szerző kimerítette a tradícióból vett anyagot. Amikor a második vadállatról kezd el írni, akkor valami újat kezd el, ami talán a saját alkotása, talán a korának realitásához kötődő ábrázolás.

Az alapvető vonások pedig a következők. A másodlagos segítő jelleg, vagyis hogy nem önálló cselekvő, hanem alárendelt, azt teszi, hogy az első vadállat előtt leboruljanak. A 13,12-17-ig nyolcszor fordul elő a kifejezés: szolgálni az elsőt. A 8-as szám és a rövid szövegegységen belül a rendkívülien gyakori előfordulás is az alapvető és teljességgel kimerítő tevékenységekört adja a második vadállatról. A második szempont a cselekvés kihangsúlyozása. A tenni ige is 8-szor fordul elő, mégpedig hét esetben az ige alanya a második vadállat, a nyolcadik esetben (13,14) az emberek tesznek, de az első vadállat parancsára készítenek képet. Ekkor is az első vadállat javára, a második vadállat parancsára történik a cselekvés, és az emberek teszik meg. Tehát az első, a feltámadást imitáló vadállat hódolata, imádata, Isten-kép-készítése történik a nyolcadik tevéseben.

A harmadik megfigyelés a cselekvés három típusa. Az első típus a cselekvés jeleknek és csodáknak tétele, különösen a „tűz az égből a földre” (13,13). Tulajdonképpen a mágusokkal azonosíthatnánk a második vadállatot. A második cselekvéstípus az első vadállat képének a megelevenítése: „adni lelket, hogy beszéljen” (13,15). Lehetséges, hogy olyan trükkökre utal, amikor istenszobrok belsejébe bebújtattak embereket, akik onnan hangokat, vagy jóslatokat hangoztattak. Ez a cselekvéstípus a hamispróféta körébe sorolja a második vadállatot (16,13; 19,20; 20,10). A cselekvés harmadik típusa pedig „a vadállat száma az emberekre, ami nélkül sem eladni, sem venni nem lehet” (13,17). Vagyis az emberek szocio-ökonomikus területe, tehát lefoglalja az ember cselekvését a saját gazdasági terén, a tudása terén a prófétálással, és a hiedelmek világában.²⁶⁷

Ezen a ponton még egy apró megjegyzést tehetünk ahhoz, hogy heretikusok is lehetnének ilyenek, hiszen itt tulajdonképpen a hamisprófétálás is, a mágusok cselekedete is nem politikai, hanem vallási, és ezáltal

²⁶⁷ Uo. 309.

lehet, hogy benső vallási szereplőkről van szó. A szocio-ökonomikus terület is bevonható ide, mert hiszen a közösségek tulajdonképpen egy bizonyos vagyonközösségben élnek, és a karitatív tevékenységnek a korlátozása, vagy szabályozása ily módon egy heretikus kezébe kerülhet. A harmadik *Szent János-levél* beszél arról, hogy Diotrefész megtiltja a szenteket befogadni, vagy jót tenni szentekkel (3Jn 10). A 3Jn 9 pedig az „első lenni akaró Diotrefész”-ről beszél, róla pedig a következőt mondja: „gonosz szavakat fecseg”. Ez a „gonosz szavakat fecsegés” emlékeztet a „száj beszélő nagyokat és káromlásokat” kifejezésre, majd még fontosabb, vagy ugyanilyen fontos a folytatás: „ezért ha majd megyek, megfeddem őt azért, amit tesz”. A *tenni* ige eluralkodása és összekapcsolódása a „gonosz szavak fecsegésével” egy a közösségen belül lévő heretikus vezérnek a jellemzése.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a *Jelenések könyvében* három egyház-pontot figyelhetünk meg. A földön élő egyház jelképe az aszszony a pusztában. Az egyház, aki bírja a megpróbáltatást, és itt a megpróbáltatás helyszínén ő az Istennel való bensőséges egység útján haladva már táplálkozik Isten ételével. Isten tanítja őt, az Isten ajkán fakadt ige az ő kenyere, és kíséri őt a szikla, akiből kihasíttatott, és akibe beleilleszkedik. A *Jelenések könyve* másik egyház-pontja a megdicsőült egyház, az új Jeruzsálem közössége, az az egyház, aki hűséges lévén a győzelem pálmáját kapja meg a hervadhatatlan koszorút, és a széles, egyenes körmeneti úton a Bárányt követve a Bárány hófehérségében már megérkezetten a trónnál dicsőíti az üdvözítő Istent. De van a *Jelenések könyvében* egy harmadik egyház-pont, amit nem szokás az egyházban megvallani, de azt hiszem, hogy rendkívülien fontos felismerni az egyházban ezt az egyházat, a bűnösök egyházát, ami a világ, ami a mindenki, ami a föld határa, és az időknek a vége. Mert hiszen ebben a műben a prólógus és a hét levél az Istennel való unió transzcendens realitását leíró réteg, az ezzel párhuzamos hét angyal és epilógus szintén a léleknek, mint az Isten menyasszonyának az Istennel való boldog unióját leíró réteg, a mű centrumában a 10–11. és a 12–13. fejezetben a földön élő egyház, aki a szeretet mártírja, és aki szenvedően mártírja a szeretetnek. E két egyház-réteget leíró nagy rendszer között a mű apokaliptikus kettős rétege a világot sújtó ítéletek kataklizmái, a világról, annak el-

pusztulásáról szóló víziók. Vajon hova sorolandók? Nem lehetséges, hogy ez a harmadik is ugyanaz az egyház, mint aki a földön él, és mint aki a mennyi Jeruzsálemben megdicsőült? Ugyanaz az egyház, csak-hogy innen való, mert ezeket a betegeket gyógyította meg, őket szabadította meg a halál börtönéből, és őket vezeti a pusztán, a világ népeit, a szétszórtakat gyűjtötte egybe, hogy bevezesse mindet, hogy el ne veszítsen egyet se, hogy megőrizze őket, értük adta az életét, és a vérében őket mosta meg. Mert vajon mire szolgálnak a világot sújtó ítéletek képei, a kénköves csészék borzalmi, a pusztító lovak és lovasaik kataklizmái? Nem arra szolgálnak, hogy ne legyenek, nem arra, hogy aki nem akarja a halált, mert hiszen ő az élet, a bűnös halálát sem, nem arra szolgálnak, hogy megszólítsa őket, őket szólítsa meg, a koldusokat és a bénákat, hogy megálljon a vakok előtt, hogy ne hiába kiáltsanak, és a terek sarkain állókat hívja, akik senkinek sem kellene már, hogy nekik adjon az ő művéből olyan bért, olyan békét, amilyent csak ő adhat? Hogy a menyegzős lakomára, az unió, a közvetlen egységség ünnepére hívja meg őket? Nem arra szolgálnak a felnyitott pecsétek – csak a Bárány nyithatja meg, egyedül ő méltó? Nem arra szolgálnak a harsonák hangjai – nem az ő nagy kiáltása ezek a hangok? Nem arra szolgálnak, hogy a kiengesztelődés evangéliuma legyenek? Ahhoz a világhoz szólnak, akit az Isten szeret. A bűnösök egyházához. És bizony, aligha találunk meg helyünket az Isten szent egyházában, ha nem ismernénk fel magunkat a bűnösök megszámlálhatatlan sokaságában. Hogyan látnánk meg a felhőkön Eljövőt, ha nem vernénk a mellünket (vö. *Jel 1,7*)? A felhőkön Eljövőt, aki nem igazak között, hanem a bűnösöktől körülvetten, maga is beteg, koldusként és kitaszítottan az atyai házból, így jött el, és ekként van itt, mindenben hasonlóan, hogy azt mondhasa az Atya előtt: Íme én, és íme az én testvéreim. A testvérek egyháza ez. A *Jelenések könyve* nem érthető meg helyesen, teljesen egyáltalán nem érthető meg a *Jelenések könyve* kozmosza a világ nélkül, anélkül, hogy ne tudnánk, Isten ezt a világot szerette, és életét áldozta érte.

Összefoglalás: A *Jelenések könyve* az Egyház számára az Egyházzól írt mű. Azért íródott, hogy az Egyház megértse önmagát. Ne a szenvedését értse meg, hanem önmagát, önmagát megértve pedig találja meg a szenvedése helyét, vagy önmaga helyét a szenvedésben. Úgy értse meg önmagát az Egyház, hogy ez a megértés vigasztalásra legyen, hogy megértse azt, hogy a világban van, sőt a világért, de nem a világból. Azért, hogy megértse önmagát az Egyház Krisztus másaként, a kereszten kell önmagát megtalálnia. Mert az Egyház szenvedése az Egyház léte, és ez a szenvedés-lét a szeretet passiója. Az Egyház Krisztus jegyeit viseli, a szeretet stigmáit. Tudván, hogy a szeretet viselete mégsem átok, és a szeretet arculata fénylő Isten-arc, mert a szeretet unió a Szeretettel, és a csak a szeretet unió a Szeretettel. Az Egyház szenvedése ilyen szeretet, ilyen empátia – benne szenvedés a Szenvedőben, benne szolgálat a Szolgában, az Engedelmesben.

Az Egyház passiója kettős empátia. Egyrészt szolidáris a testvéreivel. Ha nem fogadják be testvérei, nem rázza le a port vádként ellenük, inkább maga is lehajol a porba. Ha átkot mondanak rá, ő áldással viszonzza az átkot. Úgy tesz, mint a verembe vetett József, aki testvérei életéért száll alá a halál országába, és amikor szembetalálja magát velük, akkor *Salom*-mal, *Béké*-vel köszönti őket (*Ter* 43,27). Másrészt a szenvedés empátiája *em-patia*, bele-szenvedés az Istenbe. Ugyanúgy, amilyen Krisztus engedelmessége a halálig, a kereszthalálig. És ez az elsődleges, a megértés kulcsa és kiindulópontja, mert Krisztus misztériuma nélkül az Egyház misztériuma nem érthető meg. Hogy az Egyház önmagát megértse, ahhoz Isten cselekvését kell megértenie, Isten pedig nem másodlagosan avatkozik be a világ dolgaiba. A világ gondja dolga az Istennek, mert Isten szerette a világot, és egyszülött Fiát adta érte, és a Fiú nem kímélte önmagát. Mert a Fiú egységben volt az Atyával, ezért volt a kereszten. Isten nem kívülről felügyeli és igazgatja a világot, Isten szolidáris a világgal Krisztusban. Nem torpan meg, és nem veszíti kedvét. A Bárány nyírói előtt áll, és némasága nagy kiáltással tesz tanúságot: a Szeretet fáradhatatlan – és mindvégig megmarad. És Krisztus szolidaritása teremtette meg és határozza meg az Egyház létét. Az Egyház létét tehát az Egyháznak Istennel való uniója teszi értelmessé mind aktív mártíriumában, a tanúságtételében, mind passiójában, a szenvedés mártíriumában.

FODOR GYÖRGY:

A szenvedés értelmezése a középkori zsidó és muszlim gondolkodásban

Miért van szenvedés? Mindannyian tudjuk: ez az egyik leggyakrabban fölített vallási kérdés. A problémafelvetés még égetőbb, ha azt tapasztaljuk: sokszor olyanok is szenvednek, akik egyértelműen jók és – emberi szempontból – nyilvánvalóan nem érdemelték meg ezt a sorsot, mialatt másokat, akiknek tettei bizonyítottan erkölcstelenek – úgy tűnik – nem ér semmilyen csapás. Ez sok kérdező ember számára érthetetlen, sőt a legnagyobb mértékben igazságtalan is. A zsidó vallásban, ahol a *Törvény*-tisztelet, valamint a jog és az igazságosság követelménye a vallás fundamentumához tartozik, a kérdés elemi erővel vetődik fel.²⁶⁸

Ahhoz, hogy a középkori zsidó gondolkodók válaszát megadjuk a fel-tett kérdésre, röviden ki kell térnünk az előzményekre, bár nem ez elő-adásunk szűkebb témája.

A *Tóra* hagyományos válasza – több helyen is – az, hogy mindenki azt kapja, amit megérdemel. A törvénytisztelő, igaz ember jutalmat és áldást, míg a törvénszegő gonoszok útja pusztulásba visz (*Tun-Ergehen*).²⁶⁹ De megtapasztalták, hogy az „erkölcsi okság elve” jó-né-hányszor – sőt, olykor kirívó esetekben – nem érvényesül (egy igaz ember súlyos betegsége, egy kisgyerek halála).

Létezik egy másik hagyományos, bibliai helyekre hivatkozó válasz is: eszerint a szenvedés valamilyen kollektív bűn következménye. Vagy a

²⁶⁸ A. ROMAIN J. - W. HOMOLKA, *Progressives Judentum. Leben und Lehre*, München 1999, 44–48.

²⁶⁹ Vö. mindenekelőtt *MTörv* 28 sköv., de idézhetnénk a hagyományos bölcsességi irodalom számos helyét is (pl. *Jób* 11,6–20; *Zsolt* 1 stb.)

felmenői (ősei) vétkeztek, vagy az a generáció, amelynek a szenvedő ember is tagja, tehát lényegében mások bűnei miatt szenved ártatlanul az igaz ember. Igazságos ez? Gondoljunk csak Ábrahám kérdésére Szodomával és Gomorrával kapcsolatban: „Távol legyen Tőled, Uram, hogy az igazakat megöld a gonoszokkal együtt, s így egyenlő legyen sorsuk az igazaknak meg a gonoszoknak. Az egész föld bírása nem járna el igazságosan” (Ter 18,25). De gondolhatunk Ezekiel határozott kijelentésére is, miszerint „aki vétkezett, az hal meg, a fiú nem viseli apja vétkét...” (Ez 18,20).²⁷⁰ Mégis, néhány ortodox zsidó közösség mai napig képviseli a hagyományos tanítást. Talán az Úr Szenvedő Szolgájának másokért viselt szenvedése állhat ennek hátterében? Jelen alkalommal nem tudunk ezzel mélyebben foglalkozni.²⁷¹

A harmadik megközelítés szerint a szenvedés pedagógiai és tisztító hatással bír az igaz ember számára: alázatot, türelmet tanulhatunk és megtapasztaljuk az élet törekenységét, amely által átrendezzük értékrendünket (pl. Jób negyedik barátja, Elihu és a bölcsességi irodalom számos egyéb *locus*-a). Nevelés és mások számára példa? Bár tudjuk, hogy ez maradandó és sok tekintetben igaz megközelítés, mégis joggal érezzük elégtelennek a sokkoló tragédiák láttán.²⁷²

A negyedik – bár indirekt – választ *Jób könyvéből* kapjuk: jóllehet a szenvedés a véges emberi értelem számára felfoghatatlan, bízni és hinni kell abban, hogy a végtelenül bölcs Isten világot irányító üdvrendjében van értelme és megoldása.²⁷³

Megfigyelhetjük, hogy a szenvedésre adott eddigi bibliai válaszok az evilági történelmi keretek között maradnak. Az ötödik ószövetségi állomás (a késő fogság utáni korban) már számol a halál utáni jutalmazás-büntetés, azaz a túlvilági élet dimenziójával, ami lényegesen más megvilágításba helyezi a szenvedés problémáját is. Azt a véleményt képvisi-

²⁷⁰ Ennek ellenére makacsul tartotta magát az ősi ókori keleti (Kr. e. III. évezredre visszamenő) erkölcsi okság elve, gondoljunk csak Jézus tanítványainak kérdésére: „Mester, ki vétkezett, ez vagy a szülei, hogy vakon született?” (Jn 9,2) és Jézus válasza: „Sem ez nem vétkezett, sem az ő szülei...” (Jn 9,3)

²⁷¹ A. ROMAIN J. - W. HOMOLKA, i. m. 45–46.

²⁷² H. D. PREUSS, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (KUT 383), Stuttgart 1987, 82–83; A. ROMAIN J. - W. HOMOLKA, i. m., 46.

²⁷³ RÓZSA H., *Az Ószövetség keletkezése II.*, Budapest 1996, 368.

seljük, hogy a halál utáni élet és igazságszolgáltatás tanítása egyrészt szervesen fejlődött ki az ószövetségi kinyilatkoztatás talaján, másrészt a megfogalmazásban szerepet kaphattak külső hatások is (a lélek halhatatlanságának görög, a holtak feltámadásának perzsa eszméjére gondolunk elsősorban).²⁷⁴

A középkori zsidó vallásfilozófia első nagy alakja Szaadja ben József (közismert nevén Szaadja Gáón). Ő foglalja először filozófiai rendszerbe a zsidó vallási tanokat, mivel abból indul ki, hogy vallás és filozófia nem csak hogy nem állnak ellentétben egymással, hanem kifejezetten segítik egymást, mivel mindketten ugyanabból az isteni forrásból származnak. 882-ben Egyiptomban született, de élete derekán, 30 éves korában Babilonba költözött, Szúrában elnyerte az *Exilarcha* (Gáón) címet. Hatvan évesen (942) Bagdadban halt meg. Szoros kapcsolatba került a muszlim racionalista vallásfilozófiai irányzattal, a mutazilita kalámmal, amelynek több tantételét is magáévá tette rendszere megalkotásakor.²⁷⁵

Több mint figyelemreméltó, hogy ami az intertestamentális korban (tehát Jézus korában is) a zsidóság hitében nem volt általánosan elterjedt, az Szaadja rendszerében központi jelentőségű: az „odaát”-ról, a túlvilági életéről van szó. Szaadja szerint e nélkül nincs *Theodicea*. Az evilági életben ugyanis – Szaadja pesszimista megítélése szerint – a fájdalom és a szenvedés dominál. Egyedül a túlvilági életbe vetett hit adhat pozitív választ a szenvedéssel teli életre, mert annak elviselése után túláradó jutalomban lesz része a hívő embernek. Minden ártatlanul szenvedőnek a túlvilági élet ad kompenzációt. Számos mutazilita teológussal egyetemben Szaadja is vallja, hogy nem csak a bűntelen gyermekekre, hanem az állatokra is kiterjed az isteni igazságszolgáltatás, mely szerint az evilági lét fájdalmait az odaát-való lét örömei kompenzálni fogják.²⁷⁶

Szaadja vallja azt a talmudi tant, miszerint az istenfélők és az istentelenek közötti különbség lényegében a tettekben manifesztálódik. Egy

²⁷⁴ M. SIMON - A. BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantine*, Paris 1991, 65–66; K. SCHUBERT, *Die Religion des Judentums*, Leipzig 1992, 120–124.

²⁷⁵ H. SIMON - M. SIMON, *Geschichte der jüdischen Philosophie*, Berlin 1984, 46–47.

²⁷⁶ G. STEMBERGER, *Das Klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, München 1979, 248.

bűnösnek is lehetnek jótettei, s ezekért már itt a földön megkapja jutalmát azáltal, hogy gondtalanul él, de mi ez a végső büntetéshez képest? Az igazak sem teljesen büntelenek, ezért érheti őket fájdalom és szenvedés. Már itt a földön vezekelnek bűneikért („*quasi purgatorium*”, azaz tisztulás), hogy odaát részük lehessen a túlradó örömökben. Szaadja utal a szenvedés mint próbatétel bibliai alapjaira is, mely szerint a hívót alázatra és hitre tanítja a szenvedés, a bűnöst pedig az igaz szenvedése bűnbánatra vezetheti, mert szembeülhet azzal, mi vár rá a túlvilágon (örökké tartó szenvedés). Szaadja rendszere három pillérre épül: Isten igazságossága, az ember szabad akarata s a túlvilági élet. Megfigyelhetjük, hogy a szenvedés kérdésében nem történik semmilyen utalás a Sántánra mint valóságosan létező Gonoszra, elkerülve ezzel a dualizmus látszatát is. Isten jó és igazságos, Isten egész világa – mint általa teremtet – szintén jó; a szenvedés okát a jó hiányában, s az ember erkölcsi gyengeségében kell keresni. A hagyományos rabbinikus nézeteket képviseli az eszkatológiával kapcsolatosan is: a lélek a halál pillanatában elválk a testtől, és „köztes állapotban” marad egészen a feltámadásig. A feltámadás már a messiási kor elején megtörténik, s a korábbi zsidó generációk is részesülnek a messiási kor áldásaiban, a teljes *sálómban*, természetesen Izrael földjén. A történelem vége és az örök élet kezdete csak egy bizonyos idő után fog bekövetkezni (abban nem egységes a hagyomány, hogy hány évig tart a messiási aranykor: 40, 100, 1000?)²⁷⁷

Mielőtt folytatnánk a középkori zsidó gondolkodók nézeteinek bemutatását, röviden térjünk ki a *Talmudra* mint a szóbeli zsidó hagyomány kodifikált könyvére, amit a középkor elején zártak le (VI–VII. sz.).

A vallásfilozófusokkal szemben – akik többé-kevésbé koherens véleményét képviselnek a szenvedéssel kapcsolatban – a *Talmud* bölcseinek véleménye e ponton eltér egymástól. A dualizmustól való félelmükben sokan Istenre vezeték vissza a rosszat is. *Berakhot traktátus* 33b: „Az embernek ugyanúgy kell áldani Istent a rosszért, ami vele történik, mint a jóért”. E ponton hivatkoznak *Iz* 45,6–7 verseire: „Én vagyok az Úr, és senki más! Én alkotom a világosságot és én teremtem a sötétséget; én szerzek jólétet, s én idézem elő a balsorsot”. Ezt kiterjeszthetjük az egyén sorsára is: „Kegyes

²⁷⁷ H. SIMON – M. SIMON, i. m. 46–59; J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, Wiesbaden 1985, 69–84.

vagyok ahhoz, akihez akarok és könyörülök azon, aki nekem tetszik (*Kiv* 33,19); vö. „Jákobot szerettem, Ézsaut gyűlöltem”. Ugyanabban a *Berachot traktátusban* olvashatjuk azt a már említett morális magyarázatot, miszerint az igaz szenvedhet atyái bűneiért, míg a bűnös jól élhet ősei érdemeire való tekintettel. S végül a *Genezis Rabbában* azt találjuk, hogy a rossz a Sátánra és mindenféle rosszindulatú démonra vezethető vissza, ezek okozzák az igazak szenvedését. Ezek az egymástól radikálisan eltérő vélemények a *Talmudban* megférnek egymás mellett.²⁷⁸

Visszakanyarodva a zsidó vallásfilozófusokhoz, elmondhatjuk, hogy Szaadja nyomdokain haladva, az új platonikus filozófiára támaszkodva ugyanazt tanítják. Isten egyetlen, jó és igazságos, Tőle semmilyen rossz nem származhat. A rossz ontológiailag a jó hiánya, azaz önmagában nem létezik. Morális értelemben a szenvedés az egyén valamilyen bűnének következménye kell, hogy legyen, még akkor is, ha ezt értelmével nem képes felfogni (mivel az értelme sem teljesen tökéletes). De ez a szenvedés – mint már mondtuk – nem mérhető a túlvilági javakhoz (Salomo ibn Gabirol, Abraham ibn Ezra stb.).²⁷⁹ Egyedül József ibn Caddik látja úgy, hogy nem morális vagy intellektuális hiányosság áll a szenvedés hátterében, hanem – leggyakrabban – természetes történésekkel és folyamatokkal magyarázható a szenvedés. Ez a zsidó vallásfilozófus azonban csak fő gondolatait illetően új platonikus, természetfilozófiájában és antropológiájában inkább Arisztotelész-követő. Fő műve a *Mikrokozmosz* (széfer ha 'Olam ha Qaton), amelyben az ember önmaga megismeréséhez a világ egészének megismerése által juthat el (a *materia-forma* tan alapján).²⁸⁰

Maimonidész (Mose ben Majmún) (+1204), a legnagyobb zsidó vallásfilozófus a középkor derekán, témánk szempontjából azonban nem igazán releváns, hiszen az Arisztotelész-követőnek tartott vallásfilozófus gyakorlatilag ugyanazt vallja, mint elődei: a rossz hiány, azaz nem lét,

²⁷⁸ Vö. *Ber.* 6a.7a.; *Gen.R.*, 84,3.

²⁷⁹ J. GUTTMANN, i. m. 102–130; H. SIMON - M. SIMON, i. m. 103–108.

²⁸⁰ GOLDZIEHER I., *Az iszlám kultúrája*, Budapest 1981, 914–915; H. SIMON - M. SIMON, i. m., 96–103. Természetesen József ibn Caddiq is a túlvilági életben találja meg az igazi boldogságot, a földön elérhető legnagyobb öröm az, ha a parancsok teljesítése által minél közelebb kerülünk Istenhez. De ez nem mérhető ahhoz a boldogsághoz, ami „odaát” várja az igaz embert.

következésképp nem származhat Istentől. A rossz három kategóriáját különbözteti meg: 1. A szenvedés az emberen kívül eső okokra vezethető vissza, mint például földcsuszamlás, földrengés, szökőár stb. Ez a szenvedés annak tulajdonítható, hogy minden létező alá van vetve az anyagi világ folyamatos változásának és átalakulásának, azaz a fizika törvényeinek. 2. Van olyan szenvedés, amit az emberek okoznak egymásnak (például háborúk), és annak megoldása is az emberek kezében van. 3. A szenvedés leggyakoribb oka az ember maga: bűnei, élvezetei és túlzó vágyai miatt. A megoldás megint csak az ember kezében van: a bűnöktől és a bűnös vágyaktól el kell fordulni, egészen konkrétan: meg kell ismerni és meg kell tartani Isten *Törvényét*. A „tudás” és a parancsok megtartása örömmel tölti be az embert, közelebb visz Istenhez, aki végtelenül igazságos és a földi élet után megjutalmazza az igazat.²⁸¹

A továbbiakban azt vizsgáljuk meg, mit mond a szenvedésről a középkori muszlim gondolkodás. Itt is ejtsünk néhány szót az előzményekről. A *Korán*, a kinyilatkoztatás legteljesebb foglalatosa, ambivalens módon beszél az ember szabad akaratáról.²⁸² Ha azonban, Allah mindeütt és mindenben érvényesülő mindenhatóságát és szupremáciáját figyelembe vesszük, el kell fogadnunk a 14. *szúra* 4. versének kijelentését: „... és tévelygésbe viszi Allah azt, akit akar és az igaz útra vezeti azt, akit akar. Ő a hatalmas és a bölcs.” Más helyek is alátámasztják mind a reprobáció, mind az eleve üdvösségre rendelés tanát.²⁸³ Tény, hogy az ortodox iszlámban – a *Korán* adott helyeire hivatkozva – mélyen gyökeret vert a predestináció tana.²⁸⁴ 660-ban elbukott „Ali pártja”, a *síá*, de a

²⁸¹ M. MAIMONIDES, *The Guide for the Perplexed*, New York 1904 (translated from the original Arabic text by M. FRIEDLANDER), 268–270. (Magyarul: MAIMONIDÉSZ, *A tévelygők útmutatója* (ford. Klein Mór), Budapest 1997, 742–747.

²⁸² Ezen azt értjük, hogy bizonyos *Korán*-versek a predestinációt, némelyek viszont a szabad akarat tanát támasztják alá.

²⁸³ A *Korán*hoz hasonlóan a muszlim szent hagyomány (*szunna*, amely a *hadisz*okban kap rögzített irodalmi formát), sem egyértelmű a predestinációval kapcsolatban. Egyformán találhatunk prófétai kijelentéseket mellette, de a szabad akarat létezése mellett is.

²⁸⁴ A történelmi hűség kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy az iszlám első századaiban – nem utolsósorban a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás és a görög filozófia hatására – szép számmal akadtak olyan teológusok, akik védték a szabad akarat tanát. Először a kháridzsiták és a murdzsiták, majd a qadariták és a mutazilita teológusok

siizmus tovább élt, egyre önállóbb Korán-értelmezést és tanrendszert alakított ki, és megmaradt mind a mai napig. A szunnita és a síita iszlámot külön meg kell vizsgálnunk a szenvedés témájában, jelen esetünkben ugyanis nem a legitimitás (az imám vagy a kalifa személye), hanem csak a szenvedéssel kapcsolatban merül fel a kérdés.

A szunnita iszlámban, mint már leszögeztük, diadalmaskodott a predestináció tana.²⁸⁵ Mindent el kell fogadni Allah kezéből, ahogy a *Korán* is tanítja. Az igazhívó elfogadja helyzetét, s azon belül megtesz mindent, hogy kiérdemelje a paradicsomi örömöket. A középkorban két nagy szellemi-vallási áramlat tiltakozott e séma ellen. Az egyik a már említett mutazilitaké. Ők azok a racionalista teológusok, akik szerint nincs predestináció, az embernek szabad akarata van, Isten ugyanis végtelenül jóságos és igazságos, és ezért nem engedi meg az eleve elrendelést. Azt is mondtuk, hogy a mutaziliták szerint Allah mérhetetlenül kompenzálni fogja az ártatlanok szenvedését a túlvilágon. Ez a nézet többé-kevésbé megegyezik a zsidó vallásfilozófusok véleményével. Bár a mutazilita iskola húsz-egynéhány év után al-Mutavakkil kalifa alatt (ca. 850) hivatalosan is elbukott és elítélésre került, hatása még több száz évig érezhető volt Közép- és Belső-Ázsiában.²⁸⁶

A másik irányzat, amelyik tiltakozott a szunnita ortodoxia felfogása ellen, a szúfizmus volt. Ez a *quasi* szerzetesi irányzat a *sariát* túlhaladva

érveltek a szabad akarat mellett, amire később még visszatérünk.

²⁸⁵ Igaz, hogy a muszlim (szunnita) dogmatika kidolgozója, al'Asari (+935) a *dzsabarija* (predestináció) kérdésében is megpróbálkozott a kompromisszummal, de ez nem sikerült neki. Tagadja a kauzalitás elvét, mind fizikai, mind morális értelemben. Allah közvetlenül szerzője (*fá'il*) minden eseménynek és tettnek („atomizmus”), az ember annyit tehet, hogy egy belső, jogi-morális döntéssel magáévá teszi (*kaszb*) azt vagy sem; vö. L. GARDET - M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée* (Études de philosophie médiévale 37), Paris 1981, 57–58.

²⁸⁶ Abd al-Dzsabbár perzsa muszlim volt (X–XI. sz.), a mutazilita iskola egyik legkiválóbb kései alakja. Az ember szabad akaratát egy rövid, szellemes szillogizmussal igazolja: ha van predestináció, a kinyilatkoztatás haszontalan (fölösleges); a kinyilatkoztatás nem haszontalan; következésképpen: nincs predestináció; vö. G. F. HOURANI, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar*, Oxford 1971, 136–137. Ellenfelére, a szunnita *kalám* egyik utolsó nagy alakjára, Fakhr ad-Dín ar-Rázi-ra (+1209) a mai napig hivatkoznak a muszlim tudósok, amikor a mutazilát bírálják; vö. R. RIDA, *Christian Criticisms, Islamic Proofs. Rashid Rida's modernist defence of Islam*, Oxford 2008, 172.

azt tanította, hogy lehetséges az Istennel való egyesülés a misztikus elragadtatás által (*ittihád*). Ez elérhető mindazok számára, akik mindent elhagyva átadják magukat Allahnak. A szúfizmust is elítélte és felszámolta a szunnita ortodoxia, győzött a saría és a ritualizmus, de az 1111-ben elhunyt nagy szunnita vallási reformer al-Gazzáli enyhíteni próbált a rigorizmuson, amikor így ír: „Ha a szívem nem az értelem irányítja, akkor az ember tévelygésbe eshet; de még ennél is veszélyesebb, ha az értelmet nem a szív élteti, hiszen ez esetben a vallás kiszáradt csontvázával van dolgunk.”²⁸⁷

A síitáknál is a predestinációhoz tartozik a szenvedés elfogadása, de mindez kibővül egy sajátos, egészen eredeti dimenzióval: gyászolni kell a Próféta 681-ben meggyilkolt utódait, különösen Huszeint. Az igazi síita minden szenvedést elvállal és felajánl a Próféta családjáért, melynek jogáért helytáll és szenved (ne feledjük: a síitáknál a Próféta igazi örököse Ali és az ő utódai). Következzen egy rövid idézet egy középkori síita szerzőtől: „Síitának lehetetlen nem sírnia. Szíve élő sír, igazi sírja a lefejezett vértanú Huszein fejének”.²⁸⁸ Egyes vélemények szerint még a Paradicsomban is gyászolni fogják vértanúikat a síiták. Mint tudjuk, tanbelileg a síizmus nagyon sok közel- és közép keleti gnosztikus elemet olvasztott magába. Ide tartozik többek között az emanáció tana, amelynek egyik legfontosabb kidolgozója az iráni származású Szuhravardi. Nála a szenvedés fogyatékoság, ami a testiséggel áll kapcsolatban. Misztikájában az intellektus fényének fontosságát tanítja. Ha ez átjárja az ember testét és lelkét, akkor már nem érzi a szenvedést.²⁸⁹

Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy a Törvényteljesítés – Paradicsomi Jutalom séma érvényesül a középkori muszlim teológiában is, a szunnitáknál két kitérével, a síitáknál pedig a vezeklés különleges, sőt legtöbbször kötelező elviselésével, de hozzá kell tennünk, hogy a szenvedés problematikája (sem teodiceailag, sem egzisztenciálisan) nem szerepel az iszlám megoldandó kérdésfelvetései között, talán a predestináció-tan miatt nem központi téma.

²⁸⁷ C. CAHEN, *Az Iszlám a kezdetektől az Oszmán Birodalom létrejöttéig*, Budapest 1989, 238.

²⁸⁸ GOLDZIEHER I., *Előadások az iszlámról*, Budapest 1912, 211.

²⁸⁹ H. CORBIN, *Sohravardi shaykh al Ishraq: L'archange empourpré*, Paris 1976, 140 sköv.

VINCZE KRISZTIÁN:

A szenvedés realitása és méltósága Simone Weil filozófiájában

Simone Weil és „keresztény” filozófiája

Ha Simone Weil személyével és filozófiájával²⁹⁰ foglalkozunk, akkor rögtön szükséges előrebocsátani, hogy műveit, gondolatait a keresztény reflexió még egyáltalán nem tudta végérvényes formában értékelni és velük szemben nem tudott még egyértelműen állást foglalni. Weil zsidó vallásban nevelkedik, lett volna lehetősége, hogy megkeresztelkedjék, de nem tette meg.²⁹¹ Igaz, hogy egész gondolkodását keresztény impulzusok hatják át, de ez a kereszténység leginkább saját, személyes Krisztus-élményéből, saját Evangélium-olvasásából és néhány keresztény misztikus szerző ismeretéből áll. Vető Miklós véleménye szerint Weil egy-egy gondolata kifejezetten ütköztethető a katolikus teológia téziseivel, hiszen egészen átfogó ismerete a kereszténységről nem is volt, és a gondolataiban gyakran észlelünk egyfajta szinkretizmusra való hajlan-

²⁹⁰ Simone Weil alkotói korszakait a következőképpen osztjuk fel: az 1925 és 1931 közötti időszak a liceumi évek és a Sorbonne-on töltött életszakasz írásait foglalja magába. Második korszaka 1931-től 1935-ig tart, amikor Weil tanárként szakszervezeti tag, később gyári munkás. 1935–1939 között éli át és veti papírra spirituális tapasztalatait. Utolsó korszaka pedig 1939 és 1943 között zajlik; vö. VETŐ MIKLÓS, *Simone Weil vallásos metafizikája*, L'Harmattan 2005, 19–21.

²⁹¹ Georges Hourdin könyvében arról ír, hogy röviddel halála előtt Simone Weilt a kórházban egy barátnője mégiscsak megkeresztelte. Erre korábban többször is ösztönte őt a domonkos Joseph-Marie Perrin atya, de eredménytelenül. Hogy mekkora jelentőséget tulajdonított az esetleges megkeresztelkedésnek Weil, nagyon nehéz rekonstruálni; vö. G. HOURDIN, *Simone Weil*, Paris 1989, 230.

dóságot.²⁹² Gabriel Marcel és VI. Pál pápa szerint a XX. század egyik legkeresztényibb szerzőjével találkozunk személyében – bár Marcel hozzáteszi, hogy amit „róla elmondhatunk, az könnyen meghamisítja őt, ezért legbölcsebb mindig neki átadni a szót”.²⁹³ Thomas Stearns Eliot szerint Weil gondolatainak egy része elfogadható, másik része biztosan elutasítandó, ami Weil személyének és egyházzal szembeni magatartásának ambivalenciájából is fakad, hiszen amíg például az Oltáriszentségben imádta Jézust, addig sok művében hevesen bírálta az egyházat. Soha nem említi a Szent Szület, izraelita létére elveti az *Ószövetséget*, miközben minden vágya, hogy Krisztusból és Krisztusért éljen egészen haláláig.²⁹⁴

Mi az mégis, ami ezen ambivalens megnyilvánulások ellenére rendkívül vonzóan hat a keresztény olvasóra Simone Weil műveiben? Azzal mindannyian egyetérthetünk, hogy írásai azért is lebilincselőek, mert azokban egészen sajátosan olvad egymásba metafizika és misztika. Julien Green szerint misztikus élményei olyan magaslatokban zajlanak, ahol mi már csak „nehezen tudunk lélegezni”. Aki őt olvassa, annak legtöbbször az a benyomása, hogy kérdéseiben arra keresi a választ, ami az emberben a legmélyebb, hiszen minden kérdést érint, ami az emberi lényt legbelülről mozgatja. Bámulatos az a weili látásmód, ami- ben az ember morális és vallási cselekedetei ontológiai perspektívát öltenek magukra. Amit Simone Weil nagyon sokszor elemez, azok az emberi cselekvéseknek a legmélyebb mozgatórugói és az emberi életnek a legrejtettebb metafizikai vetületei – ezt fogjuk látni a szenvedés kapcsán is. Sokszor lép fel továbbá úgy, mint egy moralista, akinek pszichológiai megfigyelései rögtön metafizikai és teológiai vonatkozásokkal is gazdagodnak. Intellektuális elmélyültsége ugyanis állandóan spirituális tapasztalatokhoz kapcsolódott, s ezekből rögtön kinőhettek Weil etikai elvárásai és erkölcsi következtetései is. Ezért van az, hogy írásai ott szerepelnek a legnépszerűbb filozófiai és vallásos könyvek között, me-

²⁹² Uo. 198.

²⁹³ GABRIEL MARCEL, *Ajánlás*, in SIMONE WEIL, *Ami személyes és ami szent, Válogatott írások*, szerk. REISINGER JÁNOS, Vigilia, Budapest 1983, 357.

²⁹⁴ François Mauriac szerint Krisztus feltárta magát Weilnek, ugyanakkor az egyház néhány vonása borzalmat ébresztett benne; uo. 305.

lyeknek spirituális tartalmára gyakran hivatkoznak keresztény szerzők, filozófusok és teológusok egyaránt.

A szenvedés fenomenológiája

Öntapasztalás, önészlelés, önmegvalósítás nagyon fontos fogalmak a modern filozófiában, amelyen belül sokak számára az izgalmas, újszerű, testi és pszichés élmények a meghatározóak. Eközben a kevésbé szép jelenségektől sokan igyekeznek menekülni, azt ki akarják kerülni vagy egyenesen le akarják tagadni, ezért sokak életében, sokak filozófiájában már nem marad egyáltalán hely a haldoklók, betegek és szerencsétlenek számára.²⁹⁵ Simone Weil óriási jelentőséget tulajdonított a szenvedés jelenségének. Egyrészt egyfajta fenomenológiáját adja a szenvedésnek, közben keresi magyarázatát, megmutatja ontológiai méltóságát²⁹⁶, és felmutatja transzcendens nyitottságát. A szenvedéshez való hozzáállásában a francia filozófus magatartása egészen gyakorlati megnyilvánulásokban is pregnánsan fejeződött ki, hiszen az nem csak egyik előnyben részesített reflexiók tárgya volt, hanem személyes mindennapi életének is részét képezte. Xavier Tilliette azt mondja róla, „nem írt soha sem olyat, amit ne próbált volna előtte megélni”²⁹⁷. Simone de Beauvoir elmondása szerint, amikor nagy éhínség pusztított Kínában, s erről az emberek meséltek, akkor a hír hallatán Weil zokogni kezdett, majd metaszó hangon kijelentette, „egyetlen dolog számít ma a földön: a Forradalom, mely mindenkinek eleget ad enni. Simone de Beauvoir ellentmondást nem tűrően vágott vissza, hogy „nem boldoggá kell tenni az embereket, hanem meg kell találni létük értelmét!” Simone Weil erre végigmérté őt és azt válaszolta: „Látszik, hogy még sohasem volt éhes”.²⁹⁸

²⁹⁵ GUDRUN HACKENBERG-TREUTLEIN, *Dem Unglück von Angesicht zu Angesicht begegnen, Mystisch-christliche Lebenshaltung bei Simone Weil*, in *Geist und Leben* (74) 2001, 95–105, 97.

²⁹⁶ ROSA MARIA LUPO, *Creazione e decreazione. La dialettica corporale di trascendenza ed immanenza in Simone Weil*, in *Filosofia e Teologia* 1/2005, 88–101, 89.

²⁹⁷ XAVIER TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1998, 221.

²⁹⁸ S. WEIL, *Ami személyes és ami szent, Válogatott írások*, szerk. REISINGER JÁNOS, Vigilia, Budapest 1983, 301.

Füzesséry Katalin summásan foglalja életéről össze, hogy dolgozott a Renault gyárban, Spanyolországban a köztársaság oldalán harcolt, tüdőbajos volt, állandó elviselhetetlen fejfájásai ellenére lépést tartott a munkához edzett parasztokkal. Amikor a franciaországi német meg szállás elől családjával Amerikába ment, úgy fejezte ki szolidaritását az otthon szenvedőkkel, hogy pontosan csak annyit evett, amennyit otthon a hivatalos élelmiszerjegyekre adtak. Csak akkor érezte jól magát, ha beleolvadhatott névtelenül a szegények és a társadalom kitagadottjai közé.²⁹⁹

Simone Weil szenvedés-fenomenológiája szerint az ember állandóan ki van téve a szenvedés veszélyének. Ez a veszély testünkön, a lelkünkön és a szociális személyiségünkön keresztül válhat valóssá. Az emberi „testünk törekeny, bármilyen mozgásban lévő anyagdarab átszakíthatja, széttépheti, szétmorzsolhatja, vagy örökre elronthatja belső alkotóelemeinek egyikét. Lelkünk sebezhető, ok nélkül depressziók kiszolgáltatottja, szánalmasan függ mindenféle dologtól és lénytől, kik maguk is törekenyek és szeszélyesek. Szociális személyiségünk, melytől majdhogynem egzisztenciánk érzése függ, egészében és folyamatosan ki van téve mindenféle véletlennek.”³⁰⁰ A szenvedő embert az állandó fáradtság, a fájdalom, a különféle szorongások, félelmek, a teljes alávetettségnek az érzése jellemzik. Ezek szülik meg benne a következő érzést: „semmihez sincs jogom, semmi és senki irányában, nem számítok semmit, értékem egyenlő a nullával”.³⁰¹ A szenvedések okozta végletes fáradtság állapotában az ember azzal szembesül, hogy már „képtelen uralni saját cselekedeteit, még saját akaratát sem uralja igazán. Pusztá dologként érzékeli önmagát, ami más dolgoknak feszül, mert ő maga is kényszer áldozata”.³⁰² A testi mivolt sokszor a teljes magatehetetlenség

²⁹⁹ FÜZESSÉRY KATALIN, *A kegyelem és a nehézkedési erő*, in *Ami személyes*, 308–317.

³⁰⁰ S. WEIL, *Szerencsétlenség és istenszeretet*, in *Vigilia* 9/1998, ford. BENDE JÓZSEF, 678–688, 677.

³⁰¹ S. WEIL, *La condition ouvrière*, 106. (A francia nyelvű művekre való hivatkozás mindig Vető Miklós könyve és utalásai alapján történik a cím és az oldalszám megadásával.)

³⁰² S. WEIL, *Intuitions pré-chrétiennes*, 145.

érzetét szüli meg az emberben.³⁰³ A francia filozófus egy új kategóriát alkot meg, amely azokra az emberekre vonatkozik, akik a szenvedésnek a legmélyebb rétegeit tapasztalják meg, akiknek a legszélösebb szenvedéseket kell átélniük, s ezt nevezi szerencsétlenségnek, a szenvedőt pedig a szerencsétlennek. A szerencsétlenség gyökeres kiszakadást jelent az életből, többé-kevésbé egyenértékű a halállal, amit a fizikai fájdalom tesz kivédhetetlenül jelenvalóvá a lélek számára. Ennek a fájdalomnak azonban belső fájdalommal is együtt kell járnia, mint pl. lelkiismeret-furdalás, feleslegesség érzése, szorongás. A szerencsétlenség párosul még továbbá a társadalomból való kiszakadással is. A szerencsétlenekhez tartoznak emiatt a koldusok, prostituáltak, foglyok is, akik állandóan a társadalom gyanakvásának és megvetésének a célpontjai. A szerencsétlen ember jellemzője, hogy önmagát kezdi el gyűlölni, képes saját szerencsétlenségének a cinkosává is válni, végül akár ki is ölheti magából teljesen a vágyat, hogy szerencsétlen helyzetéből valaha kikeveredjék.³⁰⁴ A szerencsétlenség feléli a személyiséget: amikor szembe találjuk magunkat a szerencsétlenséggel, úgy érezzük, nem egy emberi lényel állunk szemben, hanem magával a szerencsétlenséggel.³⁰⁵ A szerencsétlen ember úgyszólván átlátszóvá, távolivá és érthetlenné válik, akinek nincsenek szavai annak kifejezésére, hogy mit érez, hogy egyáltalán mi is történik vele.³⁰⁶ A szerencsétlenség mindig némává vá-

³⁰³ VETŐ M., *Simone*, 45.

³⁰⁴ Uo. 103.

³⁰⁵ „Az emberi élet nagy titka nem a szenvedés, hanem a szerencsétlenség. Hogy ártatlanokat megöltek, megkínóztak, kiűzték hazájukból, nyomorúságra vagy rab-szolgaságra kényszerítettek, táborokba és börtönökbe zártak, nincs azon semmi csodálnivaló, mivel akadtak bűnözők, akik e tetteket végrehajtsák. Hogy a betegség hosszas szenvedést okoz, mi végül is kioltja az életet s a halál képére változtatja, hasonlóképp nem meglepő, mivel a természet mechanikus szükségszerűségek vak játéka-nak van alávetve. De elcsodálkoztató, hogy Isten oly hatalmat adott a szerencsétlenségnek, hogy még az ártatlanok lelkét is foglyul ejtheti és zsarnok módon megszállva tarthatja. Az esetek többségében, akit egyszer a szerencsétlenség egyszer megjelöl, a lelke felét elveszti. Az ilyeneknek nincs többé szavuk arra, mi is történt velük.” (S. WEIL, *Szerencsétlenség és istenszeretet*, in Uő, *Ami személyes és ami szent. Válogatott írások*, szerk. REISINGER J., Vigilia, Budapest 1983, 51–52.

³⁰⁶ „A megaláztatás mindig azzal a következménnyel jár, hogy olyan tiltott zónákat terem, ahová a gondolat képtelen behatolni, és amelyek vagy csendből, vagy hazug-

lik, a szerencsétlen embert pedig a csend zónája övezi körül, mintha egyedülként kellene élnie egy messze szigeten. Eközben az embertársak figyelme szinte erőszakkal fordul el a szerencsétlentől, mert a szerencsétlen törekénységében és sebezhetőségében azt a semmisséget tárja fel, ami minden ember sajátja. Ha ezzel valóban szembe mernénk nézni, azt kellene mondanunk: „A körülmények játéka, melyre semmi befolyásom nincsen, bármikor bármit elvehet tőlem, beleértve mindazokat a dolgokat is, amelyek olyannyira hozzám tartoznak, hogy úgy tekintek rájuk: ez én vagyok. Nincs ugyanis bennem semmi, amit el ne vehetnének. A véletlenek bármikor lerombolhatják azt, ami én vagyok, s bármilyen aljas és megvetendő dologgal helyettesíthetik.”³⁰⁷ A szerencsétlen ember pedig végül átkozottnak érzi magát, mert teljesen elveszti életének irányíthatóságát a kegyetlen lesújtó mechanizmusok folytán. A teljes tehetetlenség érzete miatt önmagával meghasonlik, önmagától iszonyodik, személyiségét elveszti és már csak tárgynak érzi magát.³⁰⁸

ságból állnak. Amikor a szerencsétlenek panaszkodnak, szinte mindig mellébeszélnek, anélkül, hogy valódi bajukat megneveznék... Így valamennyi szerencsétlen állapotot a csend zónáit hozza létre az emberek között, ahová az emberi lények úgy be vannak zárva, mint valami szigetre.” (S. WEIL, *La condition ouvrière*, 251–252.)

³⁰⁷ VETŐ M., *Simone*, 109.

³⁰⁸ „A szerencsétlenség megkeményít és kétségbe ejt, mivel tüzes vasként égeti a szerencsétlen lelkébe az önmegvetés, az önmagától való irtózás, az önmagával való meghasonlás érzését. Mindaz az idegenkedés, megvetés és gyűlölet, ami a bűnnek járna ki, valójában a szerencsétlenné a nyakába szakad... 'Átkozottá lett értünk.' Krisztusnak nem csupán keresztre vert teste, de lelke is mindenestül elátkozottá lett. Hasonlóképpen minden ártatlan elátkozottnak érzi magát a szerencsétlenségben.” A szenvedés mögött álló determinizmus és Krisztus „átkozottsága” után így folytatja gondolatait Weil: „Ha e mechanizmus nem lenne vak, egyáltalán nem volna szerencsétlenség. A szerencsétlenség mindenekelőtt névtelen, kiket megszáll, azokat megfosztja személyiségüktől és tárggyá teszi őket. Közömbös, s e közöny hidege, fémes hidege az, mi mindenkit, akihez ér, lelke mélyéig megfagyaszt. Az ilyenek soha többé nem tudnak megfelelni. Soha többé nem hiszik, hogy ők valakik.” (S. WEIL, *Szerencsétlenség és istenszeretet*, in S. WEIL, *Ami személyes és ami szent, Válogatott írások*, szerk. REISINGER J., Vigilia, Budapest 1983, 53 és 55)

A szenvedés oka – a világ mechanizmusa

Weil a szenvedés elemzése nyomán a továbbiakban azt állítja, hogy a szenvedés a transzcendencia metafizikájának a jele, mert valamiféle törést, ellentmondást feltételez, valamit, aminek nem lenne szabad léteznie. A szenvedésben éljük meg a harmóniával, természetfeletti tökéletességgel szembeni különbözőségünket, az attól való elszakítottságunkat. Ha a szenvedés állandósul, szerencsétlenség lesz belőle, ami képes megsemmisíteni az individuumot. A rossz, amit mi bűn és szenvedés formájában látunk és tapasztalunk meg mindenütt a világban, az nem más, mint az Istentől való távolságunknak a jele.

A világgal szemben úgy véli Weil, hogy abban a szükségszerűség és a szeretet Isten két arcát mutatják, amelyek a valóság tökéletességei. Amikor Isten megteremti a világot, akkor hatalmáról tesz tanúságot, mert a létezés megalkotását jelenti a teremtés, a létnek a kiterjesztését, továbbá örök törvényeknek a létrehozását is. A teremtés előtt Isten volt minden mindenben, a teremtés után pedig már létezik valami rajta kívüli is. A teremtés azonban nem csak hatalmáról való tanúskodás, hiszen az nem önkiterjesztést jelent, hanem éppen ellenkezőleg, Isten részéről lemondást és önmegtagadást tanúsít. Az egész univerzum csak úgy jöhetett létre, hogy Isten lemondott királyságáról és visszahúzódott.³⁰⁹ Tehát Isten hatalma a teremtésben egybeesik szeretetének túláradásával, ami túláradás valójában csökkenést jelent, ami Isten visszahúzódása és önkorlátozása. A teremtés leírása után Weil számára a realitás teljes egészében a szükségszerűség által határozottat meg. Ez azt is magában foglalja, hogy Isten az, aki Szeretet, s aki hatalmáról lemondott, ő a hatalomtól elválasztott szeretet. Isten így mentesítve van a világban zajló könyörtelen mechanizmusok felelősségétől. Isten tehát a teremtéskor visszahúzódott, átruházta hatalmát a szükségszerűségre, azaz rábízta az anyagi kibontakozását. „A szükségszerűség határ, melyet Isten a Káoszra szabott ki: uralkodik a világ felett, ugyanakkor rendezőelvként to-

³⁰⁹ Ez lesz egyébként az a kapocs, amely hidat ver a teremtés és a *passio* közé, hiszen Krisztus szenvedésében is az Isten visszahúzódása mutatkozik meg. A *Jelenések könyve* szintén egyben látja a teremtést és a *passio*-t a 13,8 vers szerint, hiszen a „Bárány leöletett, már a világ alapítása óta”, ezért mondhatjuk, hogy Isten keresztre feszítése örökkévaló. (Jel 13,8)

vábbra is magán viseli az istenség lenyomatát.” Tehát minden szükségszerű, ami megtörténik a világban, s ez a szükségszerűség Isten egyik arca, amelyet az univerzum felé mutat, sőt a „szükségszerűség a gondviselés egyik örökkévaló rendelkezése”, s azt is mondhatjuk, a szükségszerűség lényegi folytonosságban áll Istennel. Az anyagi világ struktúrája, mint szükségszerűség, közvetlenül Istentől származik.³¹⁰

Minden, ami a világban van, mechanikus törvényeknek engedelmeskedik, melyek éppoly vakok és éppoly kimértek, mint a szabadesés törvényei. A weili antropológia alaptétele, hogy „Az ember osztozik az anyagi létezők sorsában, melyek realitása az értelmes törvényekben rejlik. A test és a mentális funkciók birtoklása csak a szükségszerűség percepció által történő interpretációjának köszönhető, mert lényegében csak hálózat, kapcsolat, törvény és viszonyulás vagyunk. A magatehetetlenség, a tehetetlenség, testünk törekenysége, melyek folytonosan meghazudtolják énünk elvárásait és ellenőrzését, frappáns kifejeződései az egyetemes törvények iránt való tökéletes engedelmességünknek, ami magának az anyagnak a legfőbb belső lényege.”³¹¹ A szükségszerűség mechanizmusa áttevődik minden szintre, híven megőrizve lényegét a puszta anyagban, a növényzetben, az állatvilágban, a népekben és az egyes lelkekben. Az anyag tökéletesen passzív, s ennél fogva tökéletesen engedelmeskedik Isten akaratának. Az anyag kiváló modell számunkra az engedelmisségben. Nincs benne semmi más jelen, egyedül csak Isten, és ami Istennek engedelmeskedik.³¹²

A szükségszerűség így tekintve tulajdonképpen Janus-arcú: Istennel szemben maga az engedelmisség, az egész kozmosz Teremtővel szembeni engedelmissége³¹³, velünk szemben pedig uralkodás, korbáccsal történő uralkodás, amit magunkhoz kell ölelnünk akkor is, ha hegyeit éppen húsunkba szúrja bele. Amikor az inas megsebzí magát vagy fá-

³¹⁰ VETŐ M., 27–29.

³¹¹ Uo. 45.

³¹² S. WEIL, *Szerencsétlenség és istenszeretet*, in Uő, *Ami személyes és ami szent, Válogatott írások*, szerk. REISINGER J., Vigília, Budapest 1983, 59–61.

³¹³ Istennek a szükségszerűség „a tökéletesen engedelmes, vak és esztelen rabszolgája”; S. WEIL, *Szerencsétlenség és istenszeretet*, in *Vigília* 9/1998, ford. BENDE JÓZSEF, 676–688, 678.

radtságára panaszkodik, a munkások és parasztok Franciaországban azt szokták mondani: „A mesterség hatolt be testébe.” Ennek a mondatnak a tükrében állítja Weil, hogy „mi is, valahányszor szenvedés száll meg, joggal mondhatjuk magunknak: »Az univerzum, a mindenség, a dolgok rendje, a teremtnének Isten iránt való engedelmessége hatolt a testünkbe.«” Az egész univerzum Istené, s az univerzum anyagi folyamatainak szükségszerűsége az embert olyan események elviselésére kényszeríti, melyek alól képtelenség kitérnünk.

A szenvedés méltósága – A szenvedés mint a transzcendencia elmélyítésére szolgáló állapot

Simone Weil szerint fontos leszögezni, hogy nem azért kell szeretnem a szenvedésemet, mert hasznos, hanem azért, mert van. A szenvedésről tulajdonképpen sohasem szabad a célszerűség keretein belül beszélni, hanem inkább a szükségszerűséghez kell rendelni.³¹⁴ A természetfeletti ismeret című írásában úgy fogalmaz, hogy „szeretni kell azt, ami elviselhetetlen. Magunkhoz kell ölelnünk a vasat, testünkbe kell fogadnunk a fém fagyos hidegségét és keménységét”.³¹⁵ Emellett azonban tudnunk kell, hogy a szenvedésnek csak annyiban van pozitív értelme, amennyiben tényleg becsületesen mindent megtettünk annak érdekében, hogy elkerüljük.³¹⁶ Ha pedig nem tehetünk semmit a szenvedés megszüntetése érdekében, akkor az által válik elfogadhatóvá, hogy felismerjük, a szenvedés az emberi léthelyzet kiváltságos eseménye, mert feltárja a lét igazságát, miközben lehetővé teszi a gyógyulást. A kereszténység vallása pedig azért fontos és egyedülálló a francia filozófus számára, mert annak nagysága nem az, hogy természetfölötti orvosságot keres a szenvedésekre, hanem hogy megtanítt a szenvedés természetfölötti használatára.

³¹⁴ S. WEIL, *Jegyzetfüzet*, Új Ember 2003, 42.

³¹⁵ Uő, *La connaissance surnaturelle*, 222.

³¹⁶ Uő, *Cahiers* I, 11.

A szenvedés és a transzcendencia

Jézus Krisztus, Isten Fia elfogadta, hogy testében szenvedjen, sőt rajta keresztül is látjuk, hogy éppen a testen keresztül jelenik meg világunkban a szenvedés, az elkeseredettség, a halál. A testünk az a közeg, amelyen keresztül végességünket, lehatároltságunkat és teremtményi mivoltunkat éljük meg. A testen keresztül éljük meg Isten és a köztünk levő szélsőséges távolságot. A szenvedésnek mindig megvan az az *itt és most*-ja, amit nem hagyhat maga mögött az ember, hiszen éppen a testen keresztül furakszik lényébe a tér és az idő, ami a szükségszerűség harapófogójaként képes őt akár teljesen szétroppantani. Ilyenkor fogadja el az ember, hogy csak teremtmény, és semmi más. Mivel teremtmény, a teste minden esetben halálra van ítélve, és így saját nem-létét kell állítania, a halál pedig eltöröl mindent maga után, és nem hagy az emberi létező után semmi nyomot. A test az Isten és ember közötti ontológiai távolság legszélsőbb pontja. Hogy Isten nem lehet tökéletesen jelen a földön, annak oka a test. A test Isten és ember között álló fal, amely megakadályozza, hogy a transzcendencia tökéletességében részt vegyünk, hiszen fátyolként helyezkedik közénk. A következő weili gondolat azonban tesz egy fontos kiegészítést is: A test ugyanis nem csak a távolság közege, hanem egyben az Isten és ember közötti közvetítésnek is a helye.³¹⁷ Hiszen csakis a test – mint az Istentől való nagy távolságunknak a helye, mint a szenvedésnek és az elhagyatottságnak a közege – engedi azt meg, hogy a Transzcendenciára gondoljunk! A test tehát nem csak fátyol lesz, hanem egyben eszköz is az ember és Isten közeledésére, továbbá nyitottság a Transzcendenciára, hiszen éppen az emberi testiség engedhette meg Isten Fiának a megtestesülését, mert maga az emberi testiség látta vendégül Isten Fiát. A teremtés és a megtestesülés együttesen fejezik ki Isten hatalomról való teljes lemondását. Teremtés, megtestesülés mellé vehetjük még Krisztus szenvedéstörténetét is, és ebben a három eseményben fedezhetjük fel, hogy a Transzcendencia a testben jelent meg és fejezte ki magát.

³¹⁷ R. M. LUPO, *Creazione e decreazione*, 88–101.

A szenvedés, az együttérzés és a dekreáció kapcsolata

A szenvedést összefüggésben kell látnunk a dekreáció fogalmával is, ami az emberi bűnös én felfüggesztését jelenti. Az ember mint autonóm létező Istennek köszönheti létét, azonban autonóm létezése magában foglalja bűnös állapotát is. Isten a teremtéskor megadta az embernek a szabad akaratot, ami magával vonta az autonómiát.³¹⁸

„Az ember autonóm létállapota a létezés. A létezést kell a dekreáció révén visszavezetni a léthez, ami Isten jellemzője. A lét reális és tökéletes, míg a létezés csak tűnő árnyék, s a realitás csak az árnyék eltörlésével nyeri el teljességét. A de-kreáció mint a teremtés transzcendens beteljesítése megsemmisülés Istenben, aki a semmivé váló teremtményt megajándékozza a lét teljességével, melytől mindaddig meg van fosztva, amíg pusztán csak létezik.”³¹⁹ Weil egészen megrázó módon fejezi ki, hogy „Amíg valakik vagyunk, saját énünket állítjuk, s ezáltal akadályt jelentünk Isten és teremtése között. Ez az akadály akkor tűnik el, ha kioltjuk egyéniségünket, személyiségünket, amikor már nem beszélünk egyes szám első személyben.”³²⁰ A személyiség fogalma a modern időkben pozitív jelentést nyert, de a weili koncepció szerint alapjában véve azonos azzal az én-nel, mely közvetlenül sugallja az egoizmust, az énközpontúságot, az embert sokszor jellemző brutalitást és kapzsiságot. Minden emberi lény mással nem helyettesíthető referenciális központként határozza meg önmagát. Referenciális középpontnak lenni annyit jelent, hogy kizárólagosan csak saját vágyaink, saját hitbeli elképzeléseink és ambícióink alapján interpretáljuk az univerzumot, miközben mindenki más, minden ember az univerzum középpontja akar lenni.

³¹⁸ Nem a lét egésze, hanem az autonóm létezés szakítja szét Istent. Azért az ember az akadály a Atya és Fiú közötti szeretetteljes kapcsolatnak, mert az ember szabadon valósul meg az anyagon. Ebből következik a gondolat, amely szerint aminek nem szabad léteznie, annak meg kell semmisítenie önmagát vagy pedig külső erő által kell megsemmisülnie. „Isten teremt egy véges lényt, aki énné tartja magát, s aki nem képes szeretni Istent. Kegyelemből ez az én lassanként eltűnik, Isten pedig szeretheti magát a teremtményen keresztül, aki ürességgé, semmivé lesz.” (VETŐ M., *Simone*, 31.)

³¹⁹ Uo. 32.

³²⁰ Uo. 33.

Az emberi én bűnös mivolta az is, hogy a dolgok és személyek mindig csak saját vágyaink tárgyaiként jelennek meg, vagy pedig éppen akarataink akadályaiként – tehát miattunk semmi sem létezik önmagában, hanem minden irreálissá válik, mert énünk interpretált eredményeivé alakulnak. Az énünk boldogulása érdekében nagyon sokszor hazudik, vigaszokkal, hamis átértékelésekkel támogatja magát. Amikor például szenvedélyesen gyűlölünk valakit, akkor a bennünk lévő tűz szinte már fel is emésztette azt a másikat. Már csak hamu ilyenkor előttünk, s még ha külső formáját meg is őrizte előttünk, akkor is a legkisebb mozdulatra szétporladna. Szemünkben az ilyenek csak szubsztancia nélküli árnyak, tehetetlen és élettelen tárgyak. Az autonómia tehát szélsőséges esetben nem más, mint a többiek tagadása, ami által Isten helyét akarjuk birtokolni. Ez a bűnös én éppen azt felejtí el, hogy minden embernek megvan a joga ahhoz, hogy középpontnak képzelje magát, a világ pedig eleve nem más, mint egymás melletti létezők léte. Így tehát minden bűn lényege az együttélés elutasítása.

Weil számára ebből következőleg az első parancs az együttélés, az együttlétezés elfogadása, annak védelme, és szükség esetén helyreállítása. Ha találkozunk egy emberi lénnel, akit a szenvedés és a szerencsétlenség magatehetetlen és passzív tárggyá tett, meg kell állnunk és rá kell néznünk, miként az evangéliumok irgalmas szamaritánusa tette. Ha költünk rá, ha magunkból adunk valamit egy szerencsétlennek anélkül, hogy cserébe bármiféle ellenszolgáltatást várnánk, mindenféle személyes érdek nélkül, akkor elfogadjuk létezésünk korlátozódását egy másik emberi lény független létezésének javára.³²¹ Ilyenkor már nem tekintjük magunkat az univerzum közepének, hanem megőrizzük periférián való létünket, melyből a helyes perspektíva adatik meg, amelyből tekintve szerethetjük és tisztelhetjük a másikat. Ilyenkor „Istent utánozzuk”, aki lemondott arról, hogy ő legyen minden, s helyet adott más létezőknek. A világ teremtésében önmagunk dekreálásával veszünk részt.³²² Isten

³²¹ Uo. 37.

³²² Ebből következőleg fogalmazza meg Simone Weil, hogy „Isten önmegtagadása vagyok. ...fordított irányban kell megvalósítanom Isten önmegtagadását”, még pedig úgy, hogy „vissza kell utasítanom a nekem megadott létezőt.” (S. WEIL, *La connaissance surnaturelle*, 170.)

ugyanis azért ajándékozott meg bennünket az önállósággal és a gondolkodás képességével, hogy szeretetből lemondhassunk róla.³²³ Szenvedő emberrel találkozni azért fontos, mert ezekben a találkozásokban észre kell vennünk, hogy az ember képes felfüggeszteni énjét, képes megfeledezni vágyairól és szükségleteiről, képes türelmesen a külvilág felé fordulni.³²⁴

A szeretet ideálja ennek tükrében azt jelenti, hogy van olyan állapot, ahonnan a lélek már nem zuhanhat vissza az autonómia létezésébe. Itt nem pusztán énnünk zárójelbe-tételéről van szó, hanem annak a falánk létezésnek a felbomlasztásáról, amit énnék nevezünk. A szeretet ebben az állapotban a mások létezésébe való tökéletes és feltételek nélküli beleegezés. Létünket tehát a másik javára kell csökkenteni.³²⁵ A Teremtés, Krisztus megtestesülése és Krisztus *passio*-ja az isteni lemondásának a három aspektusa, amely által Isten beleegyezik más, tőle eltérő lények létezésébe. A mi dekreációnk ezt akarja utánózni, ami lényegileg elfogadása annak, hogy az anyagban, a földi szenvedésekben a szükségyszerűség uralkodik, a lélekben pedig a szabadság.³²⁶

Krisztus szenvedése a weili filozófiában

Simon Weil számára a kereszt a tökéletes mintaképe a szerencsétlenségnek,³²⁷ hiszen a keresztfán Krisztust úgy látják, úgy büntetik és ölik

³²³ „Olyanok vagyunk Istennel szemben, mint a rabló, aki behatolt valahová, s ott jóságosan megengedték neki, hogy elvigye a talált aranyat... Loptunk egy kis létet Istentől, hogy a magunkévá tegyük. Isten nekünk adta. De mi mégiscsak úgy loptuk.”; uo. 232. „Bűnünk az, hogy létezni akarunk, büntetésünk pedig az, hogy azt hisszük, létezzünk. Bűnhődésünk annak akarása, hogy többé ne létezzünk, üdvösségünk pedig az, hogy látjuk, valójában nem is létezzünk.”; uo. 175. „Isten pedig akkor bocsátja meg létezésünket, ha már csak abban a mértékben akarunk létezni, amennyire azt ő akarja.”; uo. 226.

³²⁴ VETŐ M., *Simone*, 62.

³²⁵ Uo. 49.

³²⁶ Uo. 50.

³²⁷ Simone Weilt ámulatba ejtette az a himnusz, aminek a szövege szerint a „keresztfa a fák legszebbike”. Egyik írásában úgy kiált fel, hogy „minden alkalommal, amikor Krisztus szenvedésére gondolok, a vágyakozás bűnét követem el!”; vö. X. TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 269.

meg, mint egy gonosztevőt. Azért ez a szerencsétlenség mintaképe, mert a tökéletes ártatlanság lesz átkozottá az emberek szemében, így lesz Krisztus a szenvedés kvintesszenciája, akit teljes kiszolgáltatottságában Isten is elhagy. Krisztus kiáltása a kereszten és a rákövetkező csend a legnagyobb harmóniát képezik, sőt azok tökéletes egységet képeznek. Éppen itt, a legnagyobb szerencsétlenségben, amikor Isten távol van és hallgat, éppen ekkor igazolódik Krisztus istenvolta.³²⁸ Isten azáltal Isten, hogy végtelen a szeretete, hogy leereszkedik, és hogy leereszkedése a legvégsőig, a legmélyebb szakadékokig vezeti őt el. Jézus Krisztus halálában a legsötétebb világokon lép keresztül, végül pedig a testnek és a pokolnak a legsötétebb területére ereszkedik le. A gonosz és a szerencsétlenség nem idegen testek többé az isteni oikonomiában, hanem berögzülnek a kereszt mozdulatlanságába. Ez az a kereszt, ami „túl van minden emberi elváráson”, s ez az a kereszt, ami a „házsártos halandókat megdöbbeníti és némává teszi”³²⁹. Erre a teljes fokú szerencsétlenségre csak Krisztus határtalan szeretete lehetett képes. Krisztus elnémulása, elhallgatása, és zárt ajkai lesznek Isten hallgatása. A keresztfán függve és szenvedve „az Ige oly messze távolodott el önmagától, amilyen messze csak lehet”³³⁰ – hiszen a kereszten maga az Ige hallgat. „Ez az Isten és Isten közötti végtelen távolság, a legmélyebb szétszakítottság, ez a fájdalom, amihez semmi sem hasonlít, ez a szeretetnek a csodája, ami a keresztre feszítés.”³³¹

³²⁸ Jézus Krisztus élete és szenvedése kulcsfontosságú a szenvedés és a dekreáció összefüggésének megértésében. A megtestesülésben Isten teremtménnyé lett, hogy minket megtanítsa arra, hogyan vetkőzhetjük le önmagunkat. Krisztus magára vállalta azt, ami az emberi sorsban a legnyomorúságosabb és legtragikusabb. A jelek és csodák az Üdvözítő küldetésének emberi és szinte alsóbbrendű részét képezik; az emberfeletti benne az agónia, a véres veríték, a kereszt és hiábavaló szavai az üres ég felé. Az Üdvözítő szavai: „Atyám, miért hagytál el engem!” magukban foglalnak minden emberi szorongást.

³²⁹ Uo. 271.

³³⁰ Uo. 271.

³³¹ Simone Weil idézi Tilliet, *Philosophische Christologie*, 271.

Rövid összegzés

Karl Rahner egyszer megjegyezte, hogy ma már csak egyetlen komoly érvet tudnak felhozni az istentagadók Isten léte ellen, ez pedig a szenvedés ténye. Másrészt Rahner véleménye az is, hogy „a szenvedés érthetlensége Isten érthetlenségének egy része”. Egyáltalán nem véletlen tehát, hogy a teológiai és a keresztény filozófiai reflexióban nagy figyelmet szentelünk a szenvedés jelenségének, esetleges magyarázatának, és az abból való lehetséges kiútnak. Ebben a reflexiós törekvésben minden olyan gondolat fontos, ami ha csak kicsit is, de előrébb visz a szenvedés megértésében. Simone Weil gondolatai sok teológuséval párhuzamba állíthatóak. Amikor Krisztus szenvedéséről beszél, akkor gondolatai többször is párhuzamba állíthatóak Jürgen Moltmann vagy Eberhard Jüngel szenvedő Krisztust illető mondataival. A weili világban zajló szükségszerűség tényének és okainak gondolata Pierre Teilhard de Chardin téziséhez hasonlítható, amely szerint a szenvedés az evolúció kikerülhetetlen, szükséges mellékterméke, s mindenképpen az anyagi folyamatok törvényszerűségeinek következménye. Továbbá Weil látásmódja megengedi azt is, hogy Edward Schillebeeckx azon gondolatára asszociáljunk, mely szerint a történelem nem más, mint a szenvedés ökumenéje. Ezek a hasonlóságok – melyek természetesen egyelőre csak benyomásjellegű felületes analógiák – hosszan sorolhatóak még, melyek nyomán kijelenthető, hogy Simon Weil biztosan ösztönzően hat a szenvedést illető keresztény reflexiókra, s akár párbeszédbe is állítható teológusok műveivel, s képes egészen eredeti módon ösztönözni e probléma továbbgondolását. Ugyanakkor a teljes weili gondolatrendszer komoly problémákat okozhat a teológusoknak, hiszen abban egyértelműen felfedezhetőek buddhista vonások is, illetve olyan elméletek, amelyeket nem lehet összebékíteni a kereszténységgel. Nagy kérdés például, hogy mennyire tartja valósnak Weil az emberi szabadságot, nem egyértelmű írásaiban, hogy vajon képes lenne-e képviselni az emberi individuális halhatatlanságot, s nagyon könnyen hajlik olyan filozófusok által csíráztatott elméletéhez, mely szerint a teremtésből szükségszerűen következik az emberi bűnös állapot. Weil értékes, nagyon értékes, de nem szabad vallásosságától teljesen elragadtatnunk magun-

kat, hanem gondolatait mindig a megfontolt teológiai reflexió kritikai megközelítésével kell befogadnunk. Kétségbevonhatatlan erényei között viszont ott szerepel többek között az is, hogy a szenvedés jelenségének egyfajta misztikus megközelítését tárta fel, amit legszebb sorai így fejeznek ki: „A szerencsétlenség a legbiztosabb jele annak, hogy Isten akarja szeretetünket; ez a legértékesebb tanúságtevés gyengédségéről. Egészen más dolog ez, mint az atyai büntetés. Helyesebb lenne azokhoz a gyengéd civakodásokhoz hasonlítani, melyekkel ifjú jegyesek biztosítják egymást szeretetük mélységéről. Nincs bátorságunk a szerencsétlenség arcába pillantani; különben egy idő múlva meglátnánk, hogy ez a szeretet arca; ahogyan Mária Magdolna is észrevette, hogy akit kertésznek nézett, az valaki más volt. Azoknak a keresztényeknek, akik látják a szerencsétlenség központi helyét hitükben, át kellene érezniük, hogy a szerencsétlenség bizonyos értelemben magának a teremtésnek a lényege. Teremtménynek lenni, ez nem jelenti feltétlenül: szerencsétlennek lenni, de szükségszerűen: a szerencsétlenség fenyegetettségében élni.”³³²

³³² S. WEIL, *Szerencsétlenség és istenszeretet*, in *Vigilia* 9/1998 (ford.: BENDE JÓZSEF), 676–688, 684.

PERENDY LÁSZLÓ SCHP.:

Isten szenvedésmentessége és *compassio*-ja a patrisztikus hagyományban

Istennek a szenvedéstől, a szenvedélyektől és érzelmektől való mentességének problémaköre fontos szerepet játszott az ókeresztény korról megfogalmazott véleményekben a XIX. és XX. századi teológiai viták során is. Adolf von Harnack szerint a patrisztikus kor erről vallott nézete jellegzetes példája volt az ókeresztény kor során bekövetkezett hellenizálódásnak, vagyis az eredeti, romlatlan evangélium életidegen doktrínává való merevedésének.³³³ Véleménye szerint a *Biblia* istenképével szemben a korai egyház hellenizált istenképe a hellenisztikus filozófia hatására átalakult. Ez az istenkép Harnack szerint azt sugalmazza, hogy Isten távol tartja magától emberi világ szenvedéseitől. Szerinte nemcsak a gnósztikus tanítók torzították el az evangéliumot, hanem az ortodox szerzők is, bár az ő esetükben ez egy fokozatosan kibontakozó folyamat volt.³³⁴

Paul Gavrilyuk szerint Harnack érvelése a genetikus fallácia tipikus esete, azonban eme logikai tévedés ellenére implicite még most is számos szerző gondolkodásában jelen van. Finomított változatát megtaláljuk például Joseph M. Hallman egyik tanulmányában.³³⁵ Eme felfogás

³³³ Tanulmányomban elsősorban a következő kiváló összefoglaló munkára támaszkodom, amely a közelmúltban megjelent tanulmányok közül leginkább illeszkedik konferenciánk téma megjelöléséhez: PAUL L. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God. The dialectics of patristic thought* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2004 (reprint 2005).

³³⁴ Vö. GAVRILYUK, i. m. 3–4.

³³⁵ J. M. HALLMAN, *The Seed of Fire. Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople*, in *Journal of Early Christian Studies* 5 (1997) 369–391, 369.

szerint a többségi keresztény véleménnyel szemben valóban volt egy kisebbség, amely elfogadta, hogy Isten megtapasztalhatja a szenvedést. Ezek közé tartoztak azok az ortodox szerzők, akik *theopaszkhita* formulákat alkalmaztak, illetve két heretikus irányzat, a modalista patripaszianizmus és a *theopaszkhita* monofizitizmus. Ennek a törpe kisebbségnek hangját azonban elnyomta a hellenista filozófiának behódoló többség kórusa. Gavrilyuk ebben a verzióban is megtalálja azt az öt jellegzetességet, amely a harnacki téveszme valamennyi változatára igaz: **1)** a görög és a hellenisztikus filozófiában az impasszibilitás Isten egyik elválaszthatatlan attribútuma; **2)** a korai atyák kritikátlanul átvették ezt a meggyőződést a filozófusoktól; **3)** az impasszibilitás eszméje nem teszi lehetővé, hogy bármelyik bibliai elbeszélést elfogadjunk, amelyben Istennel kapcsolatban érzelmek szerepelnek, illetve amely szerint belépne a történelembe; **4)** az impasszibilitás eszméje összeegyeztethetetlen a Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott szenvedő Istennel; **5)** az összeegyeztethetetlenséget a teológusoknak csak egy kisebbséget alkotó csoportja ismerte fel. Gavrilyuk a teológia bukásának teóriájaként foglalja össze ezeket az elképzeléseket, és arra vállalkozik, hogy mind az öt pontot cáfolja.³³⁶

Elsőként megállapíthatjuk: nem igaz, hogy a görög filozófia egésze vallotta volna az isteni impasszibilitás tételét. Ezt két ókori szerző beszámolójával is alátámaszthatjuk. Cicero (Kr. e. 106–43), *De natura deorum* c. művében (1. 1. 2–3; 1. 2. 5) kifejezetten azt állítja, hogy a különböző iskolák között ebben a kérdésben egyáltalán nincs egyetértés. Sextus Empiricus (Kr. u. 160–210) mintegy 250 évvel később, *A pürrhonizmus vázlat*a c. művében (1. 151) tanúskodik arról, hogy a Krisztus utáni II. században sem jutottak dűlőre például a gondviselés létezésének kérdésében a filozófusok. Gavrilyuk három fő vonulatot említ: epikureus, sztoikus és középső platonikus. Egyik filozófiai iskola sem tudta elkerülni, hogy a görög mítoszokban szereplő isteni tetteket ne értelmezze. A platonizmus egy olyan rendszert alakított ki, amely a mítoszok világával kelt versenyre. A sztoikusok a mítoszok megőrzésére törekedtek, ugyanakkor az allegória kiterjedt használatával átértelmezték őket. Epikurosz követői elfogadták azt a hagyományos nézetet,

³³⁶ GAVRILYUK, i. m. 5.

hogy az isteneknek halhatatlan testük van, ugyanakkor azt állították, hogy az istenek boldogsága főleg abban áll, hogy semmilyen külső tényező nem befolyásolja őket: a külvilágból sem boldogságot, sem szomorúságot kiváltó hatás nem érheti őket. Meg kell említenünk a peripatetikusokat is, akik a *metriopatheia*, vagyis a szenvedélyek mérséklésének eszméjét képviselték. Mindfajta *pathosz* morálisan semleges, amíg határok között tartható és az értelem irányítja. Velük szemben a korai sztoikusok úgy vélekedtek, hogy minden *pathé* irracionális és természetellenes zavar, amelyeket először vissza kell nyesni, azután pedig kiiktatni. Iskolájukat egyfajta kórháznak tekintették, amelyben az ember kigyógyítható a négy fő betegségből. Ezek a következők: szorongás (λύπη), gyönyör (ἡδονή), félelem (φόβος) és vágyakozás (ἐπιθυμία). A sztoikusok tehát Arisztotelész követőivel szemben végcélként nem a *metriopatheíát*, hanem az *apatheíát* tűzték ki. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy az atyák igenis tisztában voltak a filozófiai iskolák véleményeinek eltéréseivel, amint például Szent Jeromos egyik műve (*Adversus Pelagianos, Prológus 1*) is mutatja. Ami a hellenizmust illeti, a misztériumvallásokról sem szabad elfeledkeznünk, amelyek szintén a korai kereszténység környezetét jelentették. Ezekben számos olyan történettel találkozunk, amelyekben istenek szenvedéséről van szó, például Ozirisz, Kóré, Dionüszosz és Orpheusz mítoszaiban. A keresztény szerzőknek ezeket is figyelembe kellett venniük, amikor a kinyilatkoztatást tolmácsolták a korabeli világnak.³³⁷

Harnacknak és követőinek állításai kapcsán közelebbről meg kell vizsgálni azokat a bibliai helyeket, amelyekben Isten érzelmi megnyilvánulásairól van szó. Első meglepetésként az érhet bennünket, hogy a *Biblia* sokkal többfajta érzelmet tulajdonít Istennek, mint ahánnyal a hellenisztikus világ isteneiről szóló filozófiai reflexiókban találhatunk. Ezek közül néhány: szeretet, együttérzés, irgalom, hosszan tűrés, harag, gyűlölet, irigység, bánat és öröm. Ezek azonban valamennyien azt célt szolgálják, hogy bemutassák, Isten milyen személyesen törődik teremtményeivel. Ugyanakkor a *Biblia* szerint a szeretet, féltékenység és harag igen sajátos fajtája jellemző Istenre. A teremtmények iránti szeretete soha nem jelenti például, hogy függőségi viszonyba kerülne attól, akit

³³⁷ Vö. GAVRILYUK, i. m. 23–36.

szeret. Haragja az emberi bűn és lázadás kapcsán nyilvánul meg, ítéletéhez szorosan kapcsolódva. A harag azonban soha nem vesz erőt rajta. Valamennyi érzelmét teljesen ellenőrzése alatt tartja. A *Biblia* mindig hangsúlyozza, hogy Isten érzelmei nem veszélyeztetik szentségét és a történelem feletti uralmát. Számos esetben közvetítőkön keresztül tevékenykedik, és ezzel is hangsúlyozza transzcendenciáját. A *Biblia* mindig kiemeli, hogy Izrael Istene élő Isten, a bálványok viszont halottak. Ő nincs alávetve a halálnak, ellentétben például a nyugati szemita termékenységistennel, Tammuzzal, akiről azt állítják, hogy periodikusan szenved, meghal és feltámad. A *Biblián* belül számos olyan hely van, amelyek látszólag ellentmondásosan nyilatkoznak Isten változatlanságáról és szenvedéstől való mentességéről. Isten néha megbánja, amit tett (pl. *Ter* 6,5–7; *Kiv* 32,12–14 stb.), más helyek szerint azonban képtelen erre (pl. *Szám* 23,19, *Zsolt* 90,13 stb.). Gavriljuk egyéb ellentmondásosnak tűnő helyeket is felsorol, ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy ezek mindig az adott narratíva keretein belül értelmezendők. Azt is fontos látnunk, hogy itt még egyáltalán nem a héber és görög gondolkodásformák közötti feszültségekről van szó.³³⁸

Az is nyilvánvaló, hogy maga a *Biblia* is küzd az antropomorfizmusok ellen, főleg amikor Isten vizuális megjeleníthetőségét tilalmazza. A *Septuaginta* fordítóinál ez a tendencia még inkább megfigyelhető. Charles Theodore Fritsch tanulmánya³³⁹ nyomán Gavriljuk számos példát hoz fel a *Septuagintában* megfigyelhető antropomorfizmus-ellenes és anti-antropopatikus tendenciára. Például a *Kiv* 32,11 héber szövegében Isten megbánja az a rosszat, amit népére tervezett hozni. A *Septuaginta* már kevésbé radikálisan fogalmaz: Istent együttérzés indította meg (ἰλάσθη).³⁴⁰ A számos hasonló példa ellenére azonban megállapíthatjuk, hogy a *Septuaginta* nem teljesen eliminálta ezeket az antropomorf vonásokat. A részletes vizsgálatok nyomán Fritsch arra a következtetésre jut, hogy a zsidó történelemben két antropomorfizmus-ellenes áramlat figyelhető meg. Az egyik végigvonul az *Ószövetségen*, valamint a rabbini-kus hagyományon, és a héber illetve arám nyelvi környezetben él, a má-

³³⁸ Uo. 37–38.

³³⁹ C. T. FRITSCH, *The Anti-anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Princeton 1943.

³⁴⁰ Uo. 17–18.

sik a görög gondolkodási és nyelvi rendszerrel való érintkezésből ered, és az alexandriai iskolába torkollik.³⁴¹

Philón munkásságában – aki a *Septuaginta* szövegét exegetizálta – számos példát találhatunk például az antropopatzizmus elleni küzdelemre. Ugyanakkor – miközben hangsúlyozza az isteni érzelmi megnyilvánulások pedagógia funkcióját – Philón számos olyan érzelemre mutat rá, amelyek jól összeegyeztethetők Isten felségével: irgalom, kedvesség, gondoskodás, tiszta öröm és boldogság. A sztoikusokkal ellentétben hangsúlyozza, hogy Isten együtt érző (ἔλεος). Philón Istene mindenek feletti teremtető Isten, aki szereti teremtményeit, és akinek a világgal való törődése az alexandriai exegeta szerint antropomorfikus eszközökkel, metaforákkal kifejezhető.³⁴²

A kereszténység előtti biblikus tradíciót összegezve Gavrilyuk megállapítja, hogy egyáltalán nem beszélhetünk egy olyan dilemma létezéséről, amellyel Harnack és követői szerint az egyházatyáknak szembesülniük kellett volna, vagyis hogy választaniuk kellett volna a hellének érzelmektől mentes Istene és a héberek érzelmekkel rendelkező Istene (Pascal szavaival élve: *le Dieu des philosophes et des savants*) között. Valójában maga a bibliai tradíció is széles skálán mutatta be Isten érzelmeit, ugyanakkor hangsúlyozza transzcendenciát az emberi érzelmek felett.³⁴³

A patrisztikus hagyomány vizsgálatát egy apologetikai témával kezdetjük, vagyis a pogány istenek bírálatának kérdésével. Kétségtelen, hogy már a korai keresztény szerzők vallották Isten impasszibilitását, ez azonban nem jelentett számukra apátiát vagy közönyt a teremtmények iránt. Kiemelhetjük Jusztinosz³⁴⁴, Athénagorasz³⁴⁵ és Irenaeus³⁴⁶ megnyilatkozásait, amelyekben tagadták az olümposzi istenek számos tulajdonságainak a keresztények Istenére való alkalmazhatóságát, és amely-

³⁴¹ Uo. 65.

³⁴² Philónnak elsősorban a következő művei relevánsak ebben a tekintetben: *De opificio mundi*, *De legatione ad Caium*, *Quod Deus sit immutabilis*, *Legum allegoriae*; vö. GAVRILYUK, 42–46. Lásd továbbá: DAVID WINSTON, *Philo's Conception of the Divine Nature*, in LENN E. GOODMAN (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany 1992, 21–42.

³⁴³ GAVRILYUK, i. m. 46.

³⁴⁴ *Apologia maior* 5; 25, 1–3.

³⁴⁵ *Legatio* 16; 21, 4; 26–30.

³⁴⁶ *Adversus haereses* II 12, 1; 15, 3; 17, 3.

lyel előkészítették a terepet arra, hogy olyan érzelmeket állítsanak Istenről, amelyek valóban méltóak hozzá. Az impasszibilitás tehát azt jelentette az apologéták számára, hogy Istent nem ragadják el érzelmei, teljesen ura cselekedeteinek és távol áll tőle minden olyan érzelem, ami morálisan kifogásolható lenne.³⁴⁷

A pogány kritikusok – mint például Julianus császár³⁴⁸ – következetlenséggel vádolták a keresztényeket: miközben nevetség tárgyává teszik az olümposzi istenek érzelmeit, a *Biblia* Istenének antropomorf jellemzőit elfogadják, például nem tagadják, hogy Isten bizonyos esetekben érzékelteti haragját teremtményeivel. Julianus ezzel csatlakozik ahhoz a sztoikus véleményhez, amelyet Seneca³⁴⁹ is hangoztatott, hogy a harag érzelme valójában teljesen idegen az istenek világától, hiszen lehetetlené teszi a józan ítéletet. Markion nézete³⁵⁰, miszerint az *Ószövetség* Istenének hitványságát kegyetlensége és elvakult haragja is szemlélteti, már Irenaeus és Tertullianus részéről is kritikát váltott ki. Irenaeus³⁵¹ kimutatja, hogy amikor az *Ószövetség* Isten haragjáról beszél, mindig azt demonstrálja, hogy Isten jogosan méltatlankodik az ember lázadása és bűnei miatt. Tertullianus³⁵² *judiciarius sensus*-ként említi Isten ama érzelmeit, amelyek bírói feladataihoz kapcsolhatók. Isten bírói tevékenységének végső célja pedig az ember nevelése és üdvöztetése. A keresztény szerzők tehát elismerték, hogy a haragnak létezik olyan fajtája, amely elvakít. Ezt a fajta haragot azonban nem állíthatjuk Istenről. *De ira dei* című művében Lactantius részletesen foglalkozik a kérdéssel, és különbséget tesz jogos és jogtalan harag között.³⁵³ Istenről az utóbbi természetesen nem állítható. A sztoikusok ellen fellépve, Jusztinossal, Theophilossal, Cipriánnal együtt ő is a bűn elítélése szempontjából hatékony eszköznek tartotta a haragot.³⁵⁴

³⁴⁷ GAVRILYUK, i. m. 48–51.

³⁴⁸ Lásd ALEXANDRIAI CIRILL, *Contra Iulianum* 171E.

³⁴⁹ *De officiis* III 102.

³⁵⁰ Lásd IRENAEUS, *Adversus haereses* I 27, 2.

³⁵¹ Uo. III 40, 1.

³⁵² *Adversus Marcionem* II 17.

³⁵³ *De ira Dei*, 17.

³⁵⁴ GAVRILYUK, i. m. 51–56.

A szerzetesi mozgalmak vezéralakjai (Cassianus³⁵⁵, Euagriosz³⁵⁶, Ágoston³⁵⁷) szintén foglalkoztak a kérdéssel. Alexandriai Cirillhez³⁵⁸ kapcsolódóan ők is hangsúlyozták, hogy Isten impassibilitása teljesen összeegyeztethető bizonyos érzelmekkel, többek között a haraggal. Véleményük szerint éppen az isteni impassibilitás hangsúlyozása teszi lehetővé az apofatikus teológia számára, hogy Istennek csak olyan érzelmeket tulajdonítsunk, amelyek méltóak hozzá és amelyeket ő olyan módon tapasztal meg, ami kizárólagosan rá jellemző. Gavrilyuk hangsúlyozza, hogy Isten impassibilitását nem szabad mástól elszigetelt jelenségként vizsgálni, hanem az Istenre jellemző más prédikátumok (például változatlanság, láthatatlanság, romolhatatlanság, felfoghatatlanság stb.) összefüggésében. Az impassibilitás sem valamilyen, a hel-lén filozófiából szolgálaián átvett fogalom, hanem egy azon jelzők közül, amelyek Istenről tagadják a teremtményi lét korlátait, illetve a teremtett létezők tökéletességeit kiemelt módon állítják róla. Amint arra Arany-szájú Szent János³⁵⁹ is rámutat, az impassibilitás igen jól összeegyeztet-hető Isten gondoskodó szeretetével. Haragja sem torzul kontrollálatlan dühvé, szeretete pedig mentes az emberi érzelmekre gyakran jellemző önzéstől. Istenhez éppen azért járulhat bizalommal a bűnös, mert biztos lehet szeretetének változatlanságában és tisztaságában.³⁶⁰

Mielőtt Gavrilyuk rátérne a megtestesüléssel előálló új történelmi helyzetből fakadó következményekre Isten impassibilitása szempont-jából, az ószövetségi istenkép összefoglalásaként megállapítja, hogy nincs ellentmondás az Istennek tulajdonítható, bizonyos érzelmi színe-zetű jellegzetességek állítása és Isten impassibilitásának hangsúlyozása között. Bizonyos tekintetben tehát Isten olyan, mint teremtménye, az ember, más tekintetben pedig teljesen más. Istenről tehát analogikusan állíthatunk érzelmeket, ugyanakkor már az *Ószövetség* szerint is az apo-

³⁵⁵ *Institutiones* VIII 4, 3.

³⁵⁶ *Praktikosz* 81.

³⁵⁷ *Enarrationes in Psalmos* II 4; *De civitate Dei* 15, 25; *Contra Faustum* 22, 18.

³⁵⁸ *In Ioannem* 12, 6; *In Lucam* 1.

³⁵⁹ *Epistula ad Theodorum* 1, 4.

³⁶⁰ GAVRILYUK, i. m. 56–62.

fatikus teológia eszközeivel kell élnünk, amikor transzcendenciáját e tekintetben is hangsúlyozzuk.³⁶¹

A megtestesülés azonban új helyzetet teremt: Isten már nemcsak úgy nyilatkoztatja ki magát, hogy bizonyos emberi tulajdonságok is állíthatók róla a fenti megkötésekkel, hanem emberi természetet vesz magára, szüztől születik és szenved a kereszten. Isten szenvedésmentessége és a felvett emberi természetben megtapasztalt *pathosz* közötti feszültség számos krisztológiai vita kiobbantója és eretnység forrása volt a kereszténység első századaiban. Ezek közül részletesebben a következőkkel foglalkozunk: doketizmus, patrippasszionizmus, arianizmus és nesztorianizmus.

A Megfeszítettet megillető imádrásról számos újszövetségi szöveg³⁶², az apostoli atyák és az apologeták írásai egyaránt tanúskodnak³⁶³, a vértanúakták pedig arról számolnak be, hogy Krisztus együtt szenved a mártírokkal.³⁶⁴ A keresztény áhítatnak ez az egyetemes jelensége értetlenséget és gúnyt váltott ki a pogányok részéről, amint erről graffitik, gúnyiratok (pl. Lukianosz: *De morte Peregrini*³⁶⁵) és a keresztény szerzők is (például Minucius Felix³⁶⁶) tanúskodnak. A kereszt botrányát különböző dokéta csoportok próbálták letagadni vagy „szalonképessé” tenni. Szűk értelemben doketizmusnak nevezzük azt az eretnek irányzatot, amely szerint Jézus csak látszólag volt alávetve a születés, fáradtság, szomjúság, éhség, szenvedés és halál törvényének. Teste tehát nem volt valódi, hanem csak egy fantomszerű lény megjelenési formája. Tág értelemben doketizmusnak nevezhetjük azt az elképzelést, amely szerint csak a földi Jézus volt alávetve a szenvedésnek, a mennyei, órá leszálló Krisztus azonban nem. A doketizmus valamelyik változata jellemző szinte valamennyi gnosztikus csoportra. Egyik jellegzetes beszámoló a

³⁶¹ GAVRILYUK, i. m. 62–63.

³⁶² Például *Jn* 20,28; *Fil* 2; *Jel* 5,12.

³⁶³ Vö. MICHAEL SLUSSER, *Theopaschite Expressions in Second-Century Christianity as Reflected in the Writings of Justin, Melito, Celsus and Irenaeus*, D. Phil. thesis, Oxford 1975, Appendix.

³⁶⁴ Vö. BOUDEWIJN DEHANDSCHUTTER, *Le Martyre de Polycarpe et le développement de la conception du martyre au deuxième siècle*, in *Studia Patristica* 17/2 (1982) 659–668.

³⁶⁵ *De morte Peregrini* 11–16.

³⁶⁶ *Octavius* 9, 3.

keresztre feszítésről az *Acta Iohannis*-ban³⁶⁷ található, amely elbeszélés szerint János apostol a Golgotán nem bírja elviselni a keresztre feszítés látványát, ezért az Olajfák hegyére menekülve egy barlangban rejtőzik el. Itt a láthatatlan Úr hangja szól hozzá és felvilágosítja: a jeruzsálemi csöcselék tévesen gondolja, hogy valódi keresztre feszítés zajlik a szemük láttára. Kérinthosz³⁶⁸ pedig úgy vélte, hogy Krisztus, aki Jézusra a Jordánban való megkeresztelkedésekor galamb alakban leszállt, őt a keresztfán elhagyta, ezért csak az ember Jézus szenvedett. Krisztust nem is érthette földi szenvedés, hiszen pneumatikus jellege biztosította számára az impasszibilitást. Az ofiták hasonlóképpen vélekedtek. Irenaeus beszámolója szerint némelyik valentiniánus nem is csak kettő, hanem egyenesen négy szubjektumról beszélt a Megváltóval kapcsolatban, hogy a Szótér isteni összetevőjét biztosan megóvjá a szenvedéstől.³⁶⁹ Irenaeus kimutatja a gnosztikus rendszerek belső ellentmondásait: miközben Krisztus isteni természetének szenvedésmentességét tanították, az általuk isteninek tekintett aionokról azt állították, hogy szenvedélyek gyötrik őket.³⁷⁰ Főképpen ellentmondásosnak tartotta Irenaeus³⁷¹ azt, hogy – miközben a plérómában lakozó „mindenek Atyját” szenvedélyektől mentesnek állítják be a valentiniánusok – a tőle származó, szintén isteni természetűnek mondott Szóphiát viszont ellenállhatatlan vágy kínozza, hogy vele egyesüljön.³⁷²

A doketizmus elleni küzdelem eredménye az volt, hogy Isten impasszibilitásának funkciója világosabbá vált: míg a dokéták véleménye szerint lehetetlenné tett mindenfajta isteni beavatkozást a teremtett világban, az ortodox szerzőknél ezt egyáltalán nem zárta ki, ugyanakkor komoly kikötéseket tett lehetővé Isten érzelmeivel kapcsolatban. Megvédték tehát az egyház hitét abban, hogy Krisztus valóságosan szenvedett, és ezt merész *theopaszkhita* formulákkal is hangsúlyozták. Megvédték Isten megtestesült Fiának személyi egységét. Gavriljuk véleménye

³⁶⁷ *Acta Iohannis* 97–99.

³⁶⁸ Vö. IRENAEUS, *Adversus haereses* I 26, 1.

³⁶⁹ Uo. I 1, 7–8.

³⁷⁰ Uo. II 13, 3.

³⁷¹ Uo. II 17, 6–7.

³⁷² Vö. GAVRILYUK, i. m. 64–87.

szerint³⁷³ azonban ekkor még nem alakult ki a *consensus patrum* abban a tekintetben, hogy milyen megkötésekkel állítható Istenről a szenvedés. Ez a problémakör jelenik meg a Nyugaton patripasszionizmusnak³⁷⁴, Keleten szabellianizmusnak³⁷⁵ nevezett eretnekség elleni harcban. A korabeli források meglehetősen hiányosak erről a mozgalomról, és az ellenfelek műveiben meglehetősen kiélezetten jelennek meg ezek az eszmék. Tertullianus beszámolója szerint a kis-ázsiai presbiter, Noétosz „keresztre feszítette az Atyát”³⁷⁶, hiszen számára az „Atya” és a „Fiú” elnevezés pusztán az egyetlen Isten létezésének különböző *modus-ait* jelentik, amelyek időben is elkülönülnek egymástól. Hippolütosz is helytelenítette, hogy Noétosz összekeveri az Atyát és a Fiút³⁷⁷, és számos szentírási hely gondos elemzésével demonstrálja a helyes álláspontot. Később – immár szakadárként – Hippolütosz Callixtus pápát is támadja szentháromságtani nézetei miatt. Nehezményezi a következő kifejezés használatát: τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ.³⁷⁸ Érdekes, hogy Tertullianus – szintén már az egyházon kívülről, 213 tájékán – azt veti az általa patripasszionistának bélyegzett Praxeas szemére, hogy a következőt állítja: *Pater compassus est filii*.³⁷⁹ Mindketten úgy tüntetik fel, hogy a támadott szerzők azt állítják: a Fiú szenvedése kiterjedt az Atyára. R. E. Heine³⁸⁰ azonban gondos elemzéssel mutatja ki, hogy a συμπάθεια kifejezés egyrészt a martirológiumok, másrészt a sztoikus lélektan terminusai között szerepel. A vértanúkkal Krisztus olyan értelemben szenved együtt, hogy erőt ad nekik. A sztoikus kifejezés sem azt jelenti, hogy a test szenvedése duplikálná a lélekben, hanem arra utal, hogy a lélek és a test – mindegyik a saját természete szerint – kölcsönösen reagál a másikban lezajló változásokra. Tertullianusnak sincs tehát igaza, amikor

³⁷³ Uo. 89–90.

³⁷⁴ Vö. MICHAEL SLUSSER, *The Scope of Patripassianism*, in *Studia Patristica* 17/1 (1982) 169–75.

³⁷⁵ ATHANASIUS, *De synodis* 7.

³⁷⁶ TERTULLIANUS, *Adversus Praxean* 1.

³⁷⁷ HIPPOLÜTOSZ, *Contra Noëtum*, 17.

³⁷⁸ *Refutationes* IX 12, 18–19.

³⁷⁹ TERTULLIANUS, *Adversus Praxean* 29.

³⁸⁰ R. E. HEINE, *The Christology of Callistus*, in *Journal of Theological Studies* 49 (1998) 56–91.

a *compassio*-t azonosnak veszi a *passio*-val. Az Atyára alkalmazni a *compassio* kifejezést tehát nem jelent rejtett patripasszionizmust és a Szentháromság tagadását, hanem arra utalhat, hogy az Atya megerősíti a Fiút a szenvedésben, ő maga azonban nem visel el szenvedést.³⁸¹

Gavrilyuk meglátása szerint a patripasszionista vita következménye az impassibilis Atya és a valóságosan szenvedő Fiú közötti személyi megkülönböztetés hangsúlyozása volt. Véleménye szerint a feszültség feloldására ajánlkozó szubordinációs megoldási kísérlet vezetett az arianizmushoz. Az arianizmus jelenségének értelmezésére született kísérletek öt csoportba sorolhatók.³⁸² Az első szerint ennek az eretnekségnek a kialakulására elsősorban a platonizmus volt hatással.³⁸³ Az ariánusok erőteljesen hangsúlyozták a nemzetlen Isten (ἀγέννητος θεός) transzcendenciáját. Kizárólag az Atya van minden tökéletesség birtokában, amelyek közé sorolták a következő negatív attribútumokat: láthatatlanság, változhatatlanság, szenvedéstől és szenvedélytől való mentesség. Tőle különbözik egy alacsonyabb rendű isteni lény, a Fiú, avagy a *Logosz*, aki Istentől ered. A különböző ariánus áramlatok között az idők folyamán nézetkülönbségek jelentek meg olyan tekintetben, hogy a Fiú lényege hasonló volt-e az Atyáéhoz, vagy teljesen más. Abban egyetértés volt köztük, hogy a Fiú képes volt külső hatások, például szenvedést okozó tényezők befogadására, és éppen ez tette lehetővé, hogy kapcsolatba lépjen az érzékszervekkel megtapasztalható világgal.

A második értelmezési kísérlet szerint az ariánusok nem hellenizáltak, hanem éppen ellenkezőleg, judaizáltak: Isten transzcendenciájának hangsúlyozása Szamoszatai Pauloszon keresztül a hellenista zsinagógák világára vezethető vissza.³⁸⁴ Az ószövetségi teofániák szereplője nem a láthatatlan és impassibilis Atya, hanem egy teremtmény, Krisztus, aki változásnak alávetett lévén alkalmas arra, hogy emberi testet vegyen

³⁸¹ Vö. GAVRILYUK, i. m. 91–100.

³⁸² A 19. és 20. századi értelmezési kísérletekről lásd: ROWAN D. WILLIAMS, *Arius. Heresy and Tradition*, London 1987.

³⁸³ A platonizmusnak Áriuszra gyakorolt hatásáról lásd CHRISTOPHER G. STEAD, *The Platonism of Arius*, in *Journal of Theological Studies* 15 (1964) 14–31.

³⁸⁴ Lásd JOHN HENRY NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, London 1876; RUDOLF LORENZ, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Göttingen 1979.

magára, szenvedjen és meghaljon. Eme interpretáció szerint az egyháznak Krisztusba vetett hitét és a szigorú monoteizmust igyekezett összeegyeztetni az arianizmus. Érdeemes felfigyelni arra, hogy az alapvető törekvése azonos a szabellianizmussal, amelyre pedig reakcióként született.

A harmadik fajta értelmezés exegetikai erőfeszítést³⁸⁵ lát az arianizmusban: Áriusz nem volt hajlandó allegorikusan átértelmezni azokat a bibliai helyeket, amelyek egyértelműen arról szólnak, hogy a Fiú alacsonyabb rendű az Atyánál. Ez a megközelítés tehát kedvezőbb véleménynyel van Áriusz önállóságáról: nem hellenizál és nem judaizál, hanem a *Szentírás* hiteles krisztológiai mondanivalóját keresi.³⁸⁶

A negyedik interpretáció szerint Áriusz elsődleges célja az volt, hogy szótériológiájában példaképként mutassa be Krisztust. Az első két kísérettel szemben úgy látják tehát, hogy az arianizmus törekvései mögött nem kozmológiai, hanem szótériológiai háttérrel kell látnunk. E nézet képviselői, Robert C. Gregg és Dennis Groh³⁸⁷ szerint erőteljes sztoikus hatás érvényesül Áriusz etikai mondanivalójában. Krisztus olyan modell-értékű teremtménye Istennek, akire tökéletes szolgálata során az állandó morális fejlődés (προκοπή) volt a jellemző. Mindenben teremtmője akarátának engedelmeskedett, ezért – erkölcsi fejlődését előre látva – Isten örökbe fogadta és minden teremtmény fölé magasztalta. Példájával Krisztus minden hívőnek utat mutatott.

Richard P. C. Hanson vetette fel, hogy az arianizmus legfőbb törekvése nem a nemzetlen és nemzett természet sajátosságainak tisztázása volt, hanem – miként a szabellianusoknak – annak hangsúlyozása, hogy az Atya nem lehetett szenvedés alanya. A szenvedés és a halál megváltást eredményező megtapasztalása tehát semmiképpen nem mondható el szerintük Istenről, az Atyáról.³⁸⁸ Hanson felvetését fejlesztette tovább

³⁸⁵ MAURICE WILES, *Archetypal Heresy. Arianism through the centuries*, Oxford 1996, 10–17.

³⁸⁶ Vö. GAVRILYUK, i. m. 101–109.

³⁸⁷ ROBERT C. GREGG - DENNIS GROH, *Early Arianism – A View of Salvation*, Philadelphia 1981.

³⁸⁸ RICHARD P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988, 91–121.

Maurice Wiles is.³⁸⁹ Az első négy értelmezési kísérlet egyike sem tarthat igényt kizárólagosságra Gavrilyuk szerint, ez utóbbit (amelyet ő ötödiként tárgyal) azonban részletesen elemzi és pontosítja, számos forrás – többek között Alexandriai Atanáz és Nüsszai Gergely műveinek – bemutatásával.³⁹⁰ Eunomiosz elleni művében Gergely kifejezetten említi: az ariánusok mindenekfelett azt hangsúlyozták, hogy a Legfelsőbb Isten sem Krisztusban, sem rajta kívül nem szenvedhetett.³⁹¹ Az ortodox szerzők ezzel szemben azt állították, hogy a *Logosz* jelenléte egészen más volt Krisztusban, mint a prófétákban és a mártírokban. Őket valóban támogatta és erősítette, ugyanakkor azt semmiképpen nem állíthatjuk, hogy személyesen viselte volna el szenvedéseiket. Ez utóbbit kizárólagosan Krisztusról állíthatjuk. A megtestesült isteni Ige cselekedeteiben és átélt tapasztalataiban az emberi és isteni természet nem választható szét egymástól. Atanáz egyértelműen fogalmaz: az emberi természet volt az az eszköz, amelyen keresztül Krisztus egyrészt megtapasztalta a szenvedést, ugyanakkor azonban az általa felvett emberi természet segítségével művelte csodáit is.³⁹² A nikaiai hitvallás több védelmezője is kifejti: a *Logosz* szenvedéstől való mentessége annak jele, hogy teljesen birtokolta az istenséget. Ez azonban nem jelentette azt, hogy távol maradt volna Krisztus emberi tapasztalataitól. Éppen ez tette lehetővé, hogy benne az emberi természet szabadon lett részesévé olyan tapasztalatoknak, amelyeket egyébként akarata ellenére kellett volna elviselnie. Ily módon rombolta le a *Logosz* a test *pathoszait*, köztük a bűnt és a halált, és állította helye az emberi természet eredeti romolhatatlanságát.³⁹³

A Gavrilyuk által tárgyalt utolsó eretnekség a nesztorianizmus, amelynek modern kori megítélésében számos egyoldalúsággal találkozhatunk: Alexandriai Cirill állítólag erőszakos jellemének felemlgetése, viszályok a kialakuló patriarchátusok között, vetélkedés az állítólag különböző filozófiai háttérű alexandriai és antiokhiai teológiai iskolák kö-

³⁸⁹ MAURICE WILES - ROBERT C. GREGG, *Asterius. A new chapter in the history of Arianism?, in Arianism. Historical and theological reassessments*, Cambridge 1985, 111–151.

³⁹⁰ GAVRILYUK, i. m. 121–129.

³⁹¹ *Contra Eunomium* III 3, 691–696.

³⁹² *De incarnatione Verbi* 8–9.

³⁹³ GAVRILYUK, i. m. 133–134.

zött. Ezeknek az elméleteknek az egyoldalúságait részletesen elemzi Gavrilyuk, majd egy új értelmezési horizontot nyit meg. Véleménye szerint Mopszvesztiai Theodórosz és Nesztoriosz elsősorban Isten impassibilitásának megőrzésére törekedtek, Nesztoriosz pedig azért állította Krisztus két *proszoponjának* létét és egymáshoz kapcsoltságát (συνάφεια), tagadva az egyesülés (*henószisz*) lehetőségét köztük, hogy „megvédje” Isten impassibilitását. Vele szemben Cirill a *Filippiekhez írt levél* által középpontba állított isteni kenósziszra alapozta krisztológiáját. Az isteni Ige egyetlen személy, aki szabad döntésével vállalta az emberi lét korlátait. Nesztoriosznak és követőinek számos írása (például *Ad Cyrillum, Liber Heraclidis*) bizonyítja, hogy a Cirill ellen megfogalmazott legfőbb vád a θεοπάθεια eszméjének hangoztatása volt. Cirill Atanázra támaszkodva³⁹⁴ kifejtette, hogy az isteni Ige magára vette ember-voltunkat, sajátjává téve (ἰδία) szenvedéseinket, tudatlanságunkat, félelmeinket és halálunkat. Kulcsfogalmak számára az ἰδιοποιήσις és az οἰκείωσις. Ha ezek nem valósultak volna meg, a Szent Pál által hangsúlyozott *kenószisz* fogalma kiüresedne.³⁹⁵ Az apollinarizmustól élesen elhatárolódva Cirill hangsúlyozza, hogy az emberi lélek meglelte nélkül Krisztus nem tapasztalhatta volna meg embervoltunk korlátait jelző félelmet és fájdalmat sem, ami lehetetlenné tette volna megváltásunkat is. Nüsszai Gergelyhez hasonlóan – eltérően a sztoikusoktól, akik valamennyi *pathoszt* a lélek betegségének tartottak – Cirill különbséget tesz az emberi természethez szorosan hozzá tartozó, nem bűnös *pathoszok* és a kifejezetten bűnös vágyak között.³⁹⁶ Az Ige az utóbbiakat nem tapasztalta meg, az előbbieket (például a haláltól való rettegést) viszont tudatos döntésének eredményeként megfelelően kontrollálta, tehát nem engedte, hogy erőt vegyenek az emberi természetben. Isten megerősítette a testet a próbatétel idején, és azt is megtanította neki, hogyan álljon ellen a kísértéseknek. Az Ige jelenléte Krisztusban biztosította, hogy azok a *pathoszok*, amelyeket eddig az emberi természet kénytelenségéből viselt el, benne akaratlagosan vállalt aktivitássá váltak. Irenaeus *anakefalaio-*

³⁹⁴ Cirill ebben a tekintetben különösen nagyra értékelte Atanáz *Epistula ad Epictetum* c. művét.

³⁹⁵ *Ad augustas* 8.

³⁹⁶ *In Ioannem* 8

szísról szóló tanítására szintén támaszkodik Cirill.³⁹⁷ Már a lyoni püspök kijelentette: az isteni Ige azért vált emberré, hogy újraalkossa (ἀναστοίχειν) önmagában az emberlét minden aspektusát, a születéstől a halálig, a bűn kivételével.

Cirill azt is kiemeli, hogy földi szolgálata során a megtestesült Ige semmit nem tett testétől függetlenül, vagy nélküle. Csodáit, gyógyításait testének igénybevételével, például érintéssel, kimondott szavával hajtotta végre.³⁹⁸ Krisztusnak a gyógyításban is megnyilvánuló életadó ereje az általa alapított szentségeken, vagyis az eucharisztían és a keresztségen keresztül pedig örök életet ad.³⁹⁹ Ezeknek hatékonysága elképzelhetetlen a kereszthalál tudatos vállalása nélkül. Az Ige tehát, aki a saját természete szerint felette áll mindenfajta szenvedésnek, az emberi természetet magáévá téve teljes győzelmet aratott mindenfajta emberi szenvedésen és magán a halálon is.⁴⁰⁰

Az evangéliumi üzenet központi eleme az Ige értünk önként vállalt szenvedése. A Szentháromságáról és Krisztusról szóló tanítás kibontakozásának bemutatása során láthattuk, hogy – a hellén vallási és filozófiai irányzatok közegeiben – az Egyház hűségesen őrizte meg és kreatívan fejtette ki az Evangélium legfontosabb mondanivalóját.

³⁹⁷ *Quod unus sit Christus* 724c.

³⁹⁸ *In Lucam, passim.*

³⁹⁹ Az eucharisztiairól: *Contra Nestorium* 4, 4–5; a keresztségről: *In Ioannem*, 3, 6.

⁴⁰⁰ GAVRILYUK, i. m. 135–171.

DEÁK HEDVIG OP:

Krisztus szenvedése üdvösségünk oka. Szent Tamás Krisztus szenvedésének szótériológiai jelentőségéről

I. Bevezetés

Van-e még ma értelme egy olyan szótériológiával foglalkozni, amely üdvhozó jelentőséget tulajdonít egy ártatlan személy szenvedésének, vagyis a kereszthalálnak? Elsőre válaszunk egy óvatos *Videtur, quod non* lehet, hiszen ma ez a nézet több szempontból problematikusnak tűnik. Először is, több jelentős 20. századi teológus szerint (pl. Edward Schillebeeckx), Krisztus halála pusztán nem kívánt mellékhatása, mellék-következménye annak, hogy a végsőig ragaszkodott saját ügyéhez, és mint önmagában vett történésnek, nincs megváltó értéke; valamint többen elvitatják azt, hogy Krisztus saját maga megváltó jelentést adott volna saját halálának.⁴⁰¹ A keresztre való koncentráció – úgy tűnik – homályban hagyja Jézus életének központi üzenetét, Isten Országának hirdetését. Továbbá, ha objektív megváltó értéket tulajdonítunk Krisztus keresztségének, akkor ez úgy tűnhet, hogy elferdült istenképet közvetít. Jogos felvetés ez, hiszen ebbe a hibába valóban beleestek egyes teológusok, különösen az újkorban. (ti. Istennek véres áldozatra van szüksége ahhoz, hogy az ember bűne miatti haragját csillapítsa; és ez az ember a saját Fia.) Végül, a 20. század történései után több teológus szá-

⁴⁰¹ Ld. pl. EDWARD SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia, 1976, 317 sköv. Krisztus halála mint áldozat-téma modern kritikáiról és a lehetséges válaszokról ld. PUSKÁS ATTILA, *Jézus üdvözítő halála mint áldozat*, in *Mérleg* 42 (2006) 203–227.

mára botrányosnak tűnik, ha az ártatlan szenvedésnek bármilyen formában megváltó hatást tulajdonítunk; ezért javasolják többen, hogy inkább maradjunk csendben a gonoszság titka előtt, mert a gonosz problémáját elméleti szinten nem lehet megoldani.

Sed contra

Szent Tamás szótériológiája azonban több szempontból ajánlható mint olyan szintézis, amely hűséges az *Újszövetség*hez, ugyanakkor magába építette az egyházatyák meglátásait és a skolasztika kérdésfeltevéseit. Amint egy modern bemutatása megfogalmazza:

„[...] megéri a Szent Tamás szótériológiájával való foglalkozás. Tamás ugyanis azt állítja, hogy mivel Krisztus embersége az istenségének eszköze (instrumentuma) lett, Krisztus életének, halálának és feltámadásának minden mozzanata üdvhozó értékkel bír számunkra, és Krisztus emberségének minden mozzanatának szentségi jelentése van. Tamás azt is bemutatja, hogy tulajdoníthatunk Krisztus halálának üdvhozó jelentőséget anélkül, hogy elfogadnánk egy problematikus Istenképet, vagy dicsőítenénk az ártatlan szenvedést. Krisztus halála, amely önmagában nézve borzalmas bűntény, Isten gondviselésének tervében az üdvösség eszköze lesz.”⁴⁰²

A továbbiakban a célom az, hogy Tamásnak a szenvedés üdvhozó mi-voltáról szóló gondolatait – főként a *Summa* alapján – bemutassam.

II. Előzetes megjegyzések

Néhány szó Szent Tamás exegéziséről

Különösen az újkorban, és gyakran a 20. században is, egy teljesen megváltozott teológiai kontextus és kérdésfeltevés hatására, Szent Tamást

⁴⁰² RIK VAN NIEUWENHOVE, *Bearing the Mark of Christ's Passion*, 296, in Uő - JOSEPH WAWRYKOW (ed.), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame 2005, 277–302.

pusztán antológiászerűen vagy hivatkozási alpnak használták fel, s egy-egy cikkelyre koncentrálva gyakran figyelmen kívül hagyták az egész *oeuvre*-t, illetve a tamási műnek a belső összefüggéseit. (Tipikus cikkek: „Mit írt Szent Tamás x. kérdésről?” – sokszor olyan fogalmakra fókuszálva, amelyek egy későbbi kornak lettek fontosak.) Természetesen egy ilyen vizsgálatnak is van létjogosultsága, de magának a tamási intenciónak a megértéséhez szükséges az elsöre gyakran egyszerűnek, másodsorra bonyolultnak tűnő tamási szövegek türelmes felfejtése, amely során feltárul a szöveg belső szövete, a kapcsolódási pontok.⁴⁰³ Ezért a mai Tamás-kutatás legjobb szerzői igyekeznek Tamás teológiáját nem az újkori kérdésfeltevések kontextusában bemutatni, hanem mint olyan szintézist, amely alapvetően szemlélődő irányultságú, és amely magába építi a keleti patrisztikus hagyomány legjobb meglátásait is.

Szent Tamás krisztológiájáról

Tamás krisztológiájának fő forrásai a nyugati szerzők közül legelső sorban Ágoston, aztán Petrus Lombardus és Anzelm, a keleti hagyományból pedig Alexandriai Szent Cirill és Aranyászjú Szent János. Jelentős fiataalkori összegzése, a *Szentenciakommentár*, továbbá a *Compendium theologiae*, mint a krisztológia rövid összefoglalása, valamint két szintézise, a *Summa contra gentiles* (továbbiakban SCG) és a *Summa Theologiae* (továbbiakban STH), mint legérettebb műve. A krisztológiai témákat áttekintve, drámai változásokról nem beszélhetünk, hanem, mint egyéb témák esetében is Tamásnál, inkább hangsúlyeltolódásokról. Például míg az SCG-ben az elégtétel-értelmezés a domináns, a *Summa*-ban ez változik; központi szerepet tölt ugyan be a *satisfactio* gondolata, de mégis másként. Ezeken kívül, egy-egy részletkérdés elmélyítéséhez fontosak a *Szentírás*-kommentárjai is.

Tamás tudvalevőleg a *Summa* III., utolsó részében tárgyalja a krisztológiát. Sokan szemére vetették már, hogy ez hibás választás volt, így Krisztus mintegy marginális témává lett, akinek egészen addig nem len-

⁴⁰³ Erről ld. SERGE-THOMAS BONINO, *Être thomiste*, in *Thomistes, ou de l'actualité de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 2003, 15–26.

ne szerepe.⁴⁰⁴ Azonban ha figyelmesebben megnézzük, kiderül, hogy Krisztus nem utólag, mintegy kiegészítésképpen jön be a képbe, hanem első pillanattól ott van. Más teológusok például arra hívják fel a figyelmet, hogy a *Summa* szerkezete, azaz az *ordo disciplinae* (ld. *Summa* előszava) már önmagában egy teológiai projekt.⁴⁰⁵ A *Summa* terve tehát: Istenről beszélni, aki a forrása és célja minden teremtménynek. Ennek alapján a két nagy rész: Istenről önmagában (I.1–43), és Isten műve az időben, azaz üdvösségtörténet (a *Summa* további részei). Ez utóbbi részen belül érvényesül az *exitus-reditus* séma, amelyben Krisztus, mint ember, utunk az Istenhez, benne és általa valósul meg az ember visszatérése Istenhez.

A *Tertia Pars* szerkezete a következő: III. 1–26, magával a megtestesüléssel, az Isten-ember titkával foglalkozik; azután veszi sorra Krisztus életének titkait (27–59).⁴⁰⁶ Amint ebből is látszik, nem csak Krisztus emberségének, az *unio hypostatica*-nak statikus vizsgálata fontos Tamás számára, hiszen a spekulatív vizsgálatot Jézus történeti tapasztalatának átgondolása követi. Krisztus életének titkain belül (amely a későbbi teológusoknál gyakran elhanyagolt téma) szól Tamás Krisztus szenvedéséről: a 46-os *quaestio* szól Krisztus szenvedéséről (mennyiben volt szükséges, annak körülményei – helye, ideje a megfeleltetés szempontjából); Krisztus szenvedésének ható-okságáról szól a 47-ik kérdés (azaz, ki ölte meg valójában Krisztust). Ezt követi a minket közelebbről érdeklő 48-ik és 49-ik kérdés, amelyek arról beszélnek, hogy hogyan fejti ki hatását Krisztus szenvedése (*de modo efficiendi passionis Christi*), és hogy mik Krisztus szenvedésének hatásai (*de effectibus passionis Christi*). Két további kérdés foglalkozik Krisztus halálával mint eseménnyel, nem üdvhozó jelentősége szempontjából, és Krisztus temetéséről. Végül a feltámadás, mennybemenetel, és Krisztus megdicsőülésének taglalása

⁴⁰⁴ Pl. KERESZTY RÓKUS, *Jézus Krisztus*, Budapest, 1995, 225–226.

⁴⁰⁵ Bővebben a *Summa* struktúrájáról ld. JEAN-PIERRE TORRELL, *Aquinas's Summa. Background, structure and reception*, Washington 2005; Uő, *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, Budapest, 2007, 248–261; illetve GHISLAIN LAFONT, *Structures et méthode dans la „Somme théologique” de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1996 (orig. 1960).

⁴⁰⁶ Ezeknek a kérdéseknek kiváló bemutatását és elemzését ld. JEAN-PIERRE TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin I–II.*, Paris 1999.

után következik a szentségek tárgyalása, mint amelyek Krisztus szenvedéséből merítik erejüket.

A 48–49-es kérdések fő pontjai

Tamásnál az alapvető kérdés (III. 48.): Krisztus szenvedése hogyan oka üdvösségünknek? Vagyis, hogyan, milyen módon fejt ki a szenvedés üdvhozó hatását? Hogyan lehetséges, hogy Isten Krisztus szenvedése és halála miatt bocsátja meg az ember bűnét; ugyanakkor, a Fiú megváltói küldetése legelső sorban hogyan Isten ajándéka, nem pedig az isteni igazságosság abszolút követelménye?

A következő idézet felvillantja a megváltó szenvedés különféle szempontjait, amelyeket Tamás sorra vizsgál a 48-as kérdés hat artikulusában: Krisztus szenvedése mint érdem, mint elégtétel, mint áldozat, mint váltság, és végül mint hatékonyság. Rögtön kiviláglik Tamás teológiai módszere: a misztérium türelmes szemlélése, újra meg újra fontolgatása, a megközelítés különböző útjainak lassú kibontása úgy, hogy ezek az utak nem zárják ki egymást, hanem komplementerek. Fokozatosan fedezzük fel Krisztus szenvedésének egyedülálló mivoltát.

„Krisztus szenvedése, amennyiben istensége szempontjából nézzük, hatékonyság módjára hat; amennyiben pedig Krisztus lelkének akarata szempontjából, akkor érdem módjára; amennyiben Krisztus testére nézve fontoljuk meg, akkor elégtétel módján cselekszik, mivel általa megszabadulunk a bűn büntetésétől; megváltás módján, amennyiben általa megszabadulunk a bűn szolgaságától; és áldozat módjára, amennyiben általa kiengesztelődünk Istenel, amint alább majd kifejtjük.” STH III.48.6. ad 3.⁴⁰⁷

Ebből a rövid szövegből is kiderül az a két fő nézőpont, amely egyszerre van jelen, és amelyet Tamás egyensúlyban tart. Tamás először a szenvedést mint emberi cselekedetet vizsgálja öt artikulusban. Ez az, amit a későbbi teológia felszálló közvetítésnek hív. Ezen belül, a szenvedést mint az akarat belső, szabad aktusát szemléli, amely az üdvhozó érdem

⁴⁰⁷ A Szent Tamás-idézetek magyar fordítása saját.

elve, másrészt mint külső aktust, ami az élet elajándékozása, s amelyet a hagyományos szempontok szerint értékel (elégtétel, valamint áldozat és megváltás/váltságdíj; áldozat és váltságdíj pedig arra a módra vonatkoznak, ahogyan az elégtétel megvalósul.)

Az érdem, illetve elégtétel, váltságdíj, áldozat szempontjából vizsgált emberi cselekedetet végül Isten irányítása alá helyezi, amikor megemlíti, hogy Krisztus szenvedése hatékonyság, vagyis létesítő ok módjára hat, mivel embersége, amely az istenséggel egyesült, az istenség eszköze (*instrumentum divinitatis*) lett.⁴⁰⁸ Így minden emberi cselekedete Isten cselekedete. A szenvedés hatékony mivolta tehát az isteni szabadságból következik. Ez utóbbi az, amit a leszálló közvetítésnek nevezhetünk, és ami végső soron megadja Krisztus felszálló közvetítésének végtelen értékét és mindenkinek szóló jellegét. Ez a két szempont, morális okság és isteni, hatékony okság, vagyis az emberi és isteni szabadság együttműködése, újra meg újra felbukkan szinte minden cikkelyben, jelezve, hogy Tamás sosem téveszti szem elől, hogy a szenvedés nem önmagától kapja értékét, hanem Isten kezdeményezéséből.

Végül a 49-es kérdés ismét különböző oldalakról világítja meg, mik Krisztus szenvedésének hatásai, kombinálva annak negatív (megszabadulás) és pozitív (kiengesztelődés) szempontjait: bűntől való szabadulás, a sátán hatalmából való szabadulás, a bűn büntetésétől való megszabadulás, kiengesztelődés Istennel, a menny kapujának megnyitása, Krisztus felmagasztalása.⁴⁰⁹ Ezek közül ma több teológus számára a kiengesztelődés tűnik a legmegfelelőbbnek, mint ami összefogja a közvetítés felszálló és leszálló oldalát.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Ezt a szempontot Tamás a III. 7-8-as quaestiókban dolgozta ki.

⁴⁰⁹ Rövid bemutatása: G. LAFONT, *Structures et méthode*, 418–419.

⁴¹⁰ Így pl. Bernard SESBOÜÉ a megváltásról szóló kétkötetes monográfiájában: *Gesù Cristo, l'unico mediatore* I., Cinisello Balsamo 1991, 431–441; 381–390.

A tamási szótériológia teológiai kulcsairól röviden

1. *Instrumentum divinitatis*

Krisztus embersége mint az istenség eszköze segít bemutatni, hogy megváltás és áldozat, egyszerűen a szótériológia, nem választhatók el az *unio hypostatica*-tól. Először is, a megváltás Isten tette elsősorban, mivel a személyes egység miatt Krisztus emberi cselekvése az istenség eszköze lett; hatását, erejét az *unio*-ból nyeri, és így magától eredményezi üdvösségünket. Az üdvösség isteni művében, az üdvösség oka tehát egyszerre az isteni hatalom, amely jelen van Krisztus titkában, és az emberi működés, az isteni hatalom eszköze.

„Azt kell válaszolnunk, hogy két ható-ok van: az elsődleges, és az eszköz. Az ember üdvösségének elsődleges ható-oka maga Isten. De mivel Krisztus embersége az istenség eszköze, amint fentebb mondtuk, következésképp Krisztus tettei és szenvedései eszközszerepen munkálják, az istenség erejéből kifolyóan, az ember üdvösségét. És eszerint, Krisztus szenvedése hatékonyan okozza az ember üdvösségét.” STH III.48.6. in co.

Krisztus szenvedésének pedig azért lehet hatása minden emberre lelki kapcsolat által, mert egyesülve van az istenséggel.

2. *Corpus mysticum*

A misztikus testről szóló tanítást Tamás Szent Páltól veszi. Krisztus az Egyház feje, mi pedig tagjai, így egyetlen misztikus személyt alkotunk övele. Ez különleges szolidaritást jelent, aminek következtében Krisztus érdeme, kegyelme az élet áramlásának természetességével lesz mindazoké, akik Krisztusba kapcsolódnak a hit, és a hit szentségei által. Az elégtétel esetében tehát nem egy jogi tranzakcióról van szó. Ha pedig bele kell testesülnünk Krisztusba, a Főbe, ez következésképp azt is jelenti, hogy Krisztus nem helyettesít minket, olyan értelemben, hogy Isten rajta tölti ki haragját helyettünk, hanem lehetővé teszi a mi részvételünket azáltal, hogy eltávolítja ennek a kapcsolatnak az akadályait.

Tamás éppen a mi bekapcsolódásunk kérdésében fejleszti tovább többek között Szent Anzelm *Cur Deus homo*-ját, amint erre majd utalni fogok az elégtételről szóló részben.

3. *Convenientia*

A *convenientia*, vagyis megfelelőség ismét igen jellemző Tamás teológiai módszerére. Anzelmtől eltérően Tamás nem azt állítja, hogy Istennek nem volt más lehetősége az ember megváltására, (a világot másképp lehetetlen lett volna üdvözíteni – írja Anzelm a *Cur Deus homo* I.10-ben), hanem megfelelőségről szól. Azaz, a konkrét üdvtörténeti tényből indul ki, és az alapján szeretné Isten tervéről kimutatni, hogy az miért a lehető legjobb. Amikor szükségességről beszél, akkor ezt nem abszolút, hanem relatív értelemben érti: olyan eszköz, amely által könnyebben el lehet érni a célt a jelen helyzetben. Ez jelentősen enyhíti Anzelm fogalmazását. A *convenientia* gyakorlati alkalmazása szempontjából jó példa STH III.46.3. érvelése, a szenvedés általi megváltás megfelelőségéről szólva.

„Egy mód annál alkalmasabb a cél elérésére, minél több olyan dolog jön létre általa, amelyek hasznosak a cél szempontjából. Azáltal, hogy az ember Krisztus szenvedése által megszabadult, sok minden létrejött, ami az ember üdvösségéhez tartozik, a bűntől való megszabaduláson kívül.

Először is, ezáltal az ember megtudja, Isten mennyire szereti az embert, és ezáltal hívást kap arra [provocatur], hogy őt szeresse, amiben az ember üdvösségének tökéletessége rejlik. Ezért mondja az apostol [Róm 5,8-9]: Isten azonban azzal bizonyítja irántunk való szeretetét, hogy abban az időben, amikor még bűnösök voltunk, ⁹Krisztus meghalt értünk.

Másodszor, mert ezáltal nekünk az engedelmesség, alázat, kitartás, igazságosság és többi erények példáját adta, amelyek Krisztus szenvedésében megmutatkoztak, amelyek szükségesek az ember üdvösségéhez. Ezért mondja azt 1Pt 2,21: Krisztus szenvedett értünk, példát hagyva nekünk, hogy az ő nyomdokaiban járjunk.

Harmadszor, mivel Krisztus szenvedése által nem csak megszábadította az embert a bűntől, hanem kiérdemelte neki a megigazulás kegyelmét és a boldogság dicsőségét, amint alább mondjuk.

Negyedszer, mert ezáltal az ember jobban kötelezve van arra, hogy tisztán őrizze meg magát a bűntől, amint 1 Kor 6,20 mondja: Mert nagy ár fizettetett értetek! Dicsőítések meg tehát Istent testetekben.

Ötödször, mert ezáltal nagyobb méltóságra jutott: hogy, amint az embert a sátán törbe csalta és legyőzte, úgy az ember legyen, aki a sátánt legyőzze; és amint az ember halált érdemelt, úgy az ember az, aki halálával a halált legyőzze, amint 1 Kor 15,57 mondja: Hála Istennek, aki megadta nekünk a győzelmet a mi Urunk Jézus Krisztus által. És ezért megfelelőbb volt, hogy Krisztus szenvedése által szabaduljunk meg, mint egyedül Isten akaratából.”

4. A bűn fogalma

A bűn fogalmának központi jelentősége van az elégtétel helyes megértésében.⁴¹¹ A bűn leírása, amelynek helye az akarat, Tamásnál perszonalisztikus: a bűn elsősorban a léleknek olyan betegsége, vagy rendzetlensége, amelynek hatása van az ember kapcsolatrendszerére.⁴¹² Amikor egy bizonyos jót választok, egy olyan végső cél érdekében, ami nem Isten, akkor elfordulok attól az iránytól, amit Isten akar nekem adni (persze nem önkényesen akarja adni, hiszen ez a természetes hivatásom, amely a természetembe van írva, és a természetfeletti hivatásom is, amely a kegyelem által lesz konkrét), így elfordulok az igazi jótól. Isten mindent maga felé irányít, de az embernek ezt szabadon kell akarnia. A bűn megzavarja akaratunknak Istenre való rendeltségét. A halálos bűnben elveszítjük a szeretet ajándékát, ami az Istennel való barátságunk alapja. A bűn tehát egyrészt az erkölcsi törvény *áthágása*, aztán Isten

⁴¹¹ Ld. erről: JEAN-HERVÉ NICOLAS, *Le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures*, in *Revue Thomiste* 96 (1996), 218–221; ill. Uő, *Synthèse dogmatique*, Fribourg 1985, 505–510.

⁴¹² In *Joh* 5,3; n.706; STH I.II.88.1.

megsértése, mert amikor nem fogadom el Istent végső célként, akkor nem ismerem el Istennek, a legfőbb jónak a méltóságát, hanem elutasítom, és ezzel együtt a neki való teremtményi alávetettséget is; végül pedig Isten *nem-szeretése*: Isten szeretete személyközi, viszonzást vár; a bűn ennek a válasznak a hiánya is. De nem csak hiány, hanem ellen-szeretet, mert az ember magát szereti Isten helyett. Ez azt jelenti, hogy egy személyközi kapcsolat szakad meg a bűnnel. Ha tehát a bűn az Isten által szándékolt rendnek a megzavarása, akkor a megváltás ennek helyreállítása lesz, amikor az ember akarata ismét Isten felé fordul, és a barátság Istennel helyreáll.⁴¹³

III. Krisztus szenvedése hogyan oka üdvösségünknek?

1. Krisztus szenvedése üdvösségszerző mint érdem⁴¹⁴

Tamás elsőként a szenvedésről, mint az ember Krisztus cselekvéséről beszél, amit Krisztus önként vállalt el. Ez az önként vállalt szenvedés – a nyolcadik boldogságban tartalmazott ígéret szerint („Boldogok, akik üldözést szenvednek az igazságért...”)⁴¹⁵ – érdemszerző, hiszen aki az igazságért szenved, az kiérdemli a maga számára a mennyek országát. Érdem itt a konkrét emberi cselekedet belső értéke. Az érdem tehát az emberi tevékenység és az örök boldogság ajándéka közti kapcsolatot fejezi ki.

Krisztus érdeme azonban nem csak magának szól, hanem a miénk is lesz, mert ő nem csak magánemberként kapta a kegyelmet, hanem úgy, mint az Egyház feje, hogy tudniillik tőle kapják a kegyelmet a test tagjai.⁴¹⁵ Azaz, rögtön itt feltűnik a misztikus test perspektívája, és az ebből következő különleges szolidaritás Krisztus a fő és a tagok között, ami alapja mind az érdem, mind az elégtétel közlésének is, egyben pedig segít az

⁴¹³ „Quia omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in ipsum sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit, I cap. de Div. Nom.” STH I.II.79.1; ld. még SCG III.162.2., 143.2.

⁴¹⁴ Krisztus érdeméről lásd FRANÇOIS BOURASSA cikkét: *La rédemption par le mérite du Christ*, in *Sciences ecclésiastiques* 17 (1965) 201–229.

⁴¹⁵ Ugyanezt kifejtette 19. 4-ben, ill. 8.1.-ben: Krisztus – mint ember – az Egyház feje.

elégtétel gondolatát megóvni egy pusztán legalisztikus értelmezéstől. Sajnos az érdem fogalma, különösen a reformáció utáni új perspektívában, sok félreértésre adott alkalmat, mert az emberi érdem teológiájából gyakran kimaradt az a szempont, hogy a mi érdemszerzésünk csak Krisztus érdeme, meg a fő és a tagok közti egység miatt lehetséges, ti. hogy mi azért szerezhetünk érdemet, mert Krisztus lehetővé tette számunkra.

Több szempontból érdekesek az ellenvetésekre adott válaszok. Itt Tamás azt próbálja megvilágítani, miért különleges jelentőségű üdvösségünk szempontjából a kereszthalál, jóllehet Krisztus életének minden mozzanata önmagában üdvösségszerző és végtelen értékű. Tamás ugyanis tisztázza, hogy a kereszt érdeme nem a szenvedések halmozásából jön, hiszen Krisztusnak egyetlen vércseppje képes lenne megmenteni a világot.⁴¹⁶ Nem Krisztus oldaláról volt hiány, amit a szenvedés mintegy kipótolna, hiszen ő élete első pillanatától szerez érdemet számunkra (STH III.48.1. ad 2), hanem a mi részünkről voltak akadályok, amelyek útjában álltak a megelőző érdemek hatásainak.⁴¹⁷

Krisztus szenvedése nem is azért érdemszerző, mert nagyobb szeretet nyilvánul meg benne, mint életének korábbi cselekedeteiben. Itt ismét megfigyelhetjük, hogyan függ össze a szotériológia a krisztológiával. Krisztus embersége ugyanis – amint azt Tamás kifejtette III.7.9-ben – élete első pillanatától kezdve tökéletesen szent, lelkében a szeretet érénye tökéletes, hiszen embersége kegyelemmel teljes. A kegyelemnek ebből a teljességéből részeltet minket Krisztus, ahogyan *Jn* 1,16 írja: „Mi mindnyájan az ő teljességéből kaptunk kegyelmet kegyelemre halmozva.” Éppen kegyelemmel való teljessége miatt, Krisztus élete első pillanatától kezdve képes érdemet szerezni⁴¹⁸; minden cselekedete ezért végtelen értékű. Krisztus tökéletes szeretete a halállal nem lehet tökéletesebb. Halálára mégis azért van szükség, mert maga a cselekedet – azaz a halál – és az üdvösség, mint hatás között különleges megfelelés

⁴¹⁶ Ld. az *Adoro te* himnusz ismert szavait: „Pie pellicane, Iesu Domine, me immundum munda tuo sanguine, cuius una stilla salvum facere totum mundum quit ab omni scelere.”

⁴¹⁷ A fentebb idézett III. 46.3. magyarázta meg, mik is azok az akadályok, amelyek miatt a kereszthalál volt a legmegfelelőbb eszköz ezek elhárítására.

⁴¹⁸ STH III.34.3.

van.⁴¹⁹ Bár a szándék ugyanaz életének minden cselekedete mögött, mégis Krisztusnak nem minden cselekedete egyforma: életének végső aktusa, amelyben egész személyét és életét összefoglalja az Atyának és a világnak való felajánlás és szeretet egyedi gesztusában, egyedülálló. Azaz a szándékkal szenvedett ugyanis, hogy az emberi nemet megváltsa. Amint a *Compendium Theologiae* I.231-ben magyarázza:

„Nekünk Krisztus minden egyes szenvedése és cselekedete hasznos az üdvösségre, nem csak példa módjára, hanem mint érdemszerzőek [...] Mivel tehát Krisztus méltósága végtelen, bármilyen szenvedésének végtelen értéke van, hogy elégséges legyen a végtelen bűnök eltörlésére. Mégsem bármelyik által teljeseedett be az emberi nem megváltása, hanem halála által, amelyet a fentebb kifejtett okok miatt azért akart elszenvedni, hogy az emberi nemet megváltssa a bűntől. Egy vásárlásban ugyanis nem csak az érték mennyisége számít, hanem az is, hogy azt az árat a vásárlásra szánják.”

Halála tehát arra van szánva, hogy az embert a haláltól megszabadítsa, ami bűneinek büntetése, és amelyre bizonyos értelemben minden emberi szenvedés „irányul”.⁴²⁰ A bűneink miatt érdemelt haláltól csak a halál szabadíthat meg; Krisztus halála nem csak megváltásunk váltságdíja, hanem az erény példája is, amellyel tanít minket, hogy ne féljünk az igazságért meghalni. Végül Krisztus halálának erejében vagyunk képesek meghalni a bűnnek.⁴²¹

⁴¹⁹ Ld. STH III.46.3.

⁴²⁰ Erről ld. még Sent III. dist. 20. q.1. a 3 in co: „Unde non oportebat quod ipse omnes poenas quae ex peccato quocumque modo consequi possent, assumeret in seipso; sed illam ad quam omnes ordinantur, et quae continet in se virtute omnes poenas, quamvis non actu. Finis autem omnium terribilium est mors, ut dicit philosophus, 3 Ethic.; et ideo per passionem mortis debuit satisfacere.”

⁴²¹ Ezt az összefüggést magyarázza Tamás *Quodl.* I.q.1.a.2. in co-ban: „Si autem loquamur quantum ad deputationem pretii, sic dicendum est quod non sunt deputatae ad redemptionem humani generis a Deo patre et Christo aliae passiones Christi absque morte. Et hoc triplici ratione. Primo quidem ut pretium redemptionis humani generis non solum esset infinitum valore, sed etiam esset eiusdem generis, ut scilicet nos de morte per mortem redimeret. Secundo ut mors Christi non solum esset pretium redemptionis, sed etiam exemplum virtutis, ut videlicet homines non timerent pro veritate mori. Et has duas causas assignat apostolus ad Hebr. II, 14-15,

Tamás tehát nem választja el a keresztet Krisztus egész életétől, mint-ha az csak szükségtelen előzmény lett volna, de meg akarja magyarázni annak különleges mivoltát. Krisztus élete nem izolált tettek sorozata, hanem olyan egész, amely a kereszthalálra van irányozva, amelyben be-teljesül, és amely megadja az egész értelmét.⁴²²

Krisztus szenvedése kiérdemli számunkra a saját bűneinktől való megszabadulást is, de ez nem automatizmus: mindenkinek kapcsolatba kell lépnie a hit és a szeretet, és a hit szentségei által (STH III.49.5. in co) Krisztus szenvedésével és halálával, hogy elsajátíthassa szenvedésének érdemét. Ez is alapvetően Szent Pál-i gondolat.⁴²³ Krisztus elégtételének hatása bennünk tehát a Krisztushoz való hasonlóság, hiszen a ható-ok valami hozzá hasonlót hoz létre.⁴²⁴

A beletestesülés, Krisztushoz való hasonlóság gondolata ismét felidé-zi, hogy Krisztus érdemszerzése nem helyettesítést jelent, hanem inkább

dicens: ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, quantum ad primum; et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti, quantum ad secundum. Tertio ut mors Christi esset etiam sacramentum salutis, dum nos virtute mortis Christi morimur peccato et carnalibus concupiscentiis et proprio affectui; et causa assignatur I Petri III, 18: Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustus, ut nos offerret Deo mortificatos quidem carne, vivificatos autem spiritu. Et ideo humanum genus non est redemptum per aliam passionem absque morte Christi.”

⁴²² Domingo Soto: „Ha tehát Krisztusnak személye miatt minden cselekedete eleve végtelen értékű, mindazonáltal minden mozzanatát úgy ajánlotta fel, mint egy egész-nek a részét, amelyet a szenvedésnek kellett tökéletesítenie.” (IV. Sent dist I. q.3.a.5.); idézi CHARLES JOURNET, *The Mass. The presence of the sacrifice of the cross*, St. Augustine's Press 2008, 16.

⁴²³ Ld. pl. Róm 6,3–5, és hozzá Tamás kommentárját, *Ad Romanos*, lect. 1, 472–477.

⁴²⁴ Ez a hozzáalakulás, konfiguráció fokozatosan valósul meg: Krisztus halálához való hasonulásunk a keresztségben kezdődik; szenvedése megszabadít minket a bün-tetéstől, megkapjuk a fogadott fiúság lelkét, és a mennyei dicsőség örökösei leszünk, de testünk még szenvedésre képes és halandó; amint Krisztus is a szenvedés és halál által jutott el a dicsőségre, úgy nekünk is, az ő szenvedéséhez hasonulva, szenvedése-ken és a halálon keresztül kell eljutunk a halhatatlan dicsőségre, hogy Krisztushoz di-csőségében is hasonlóak legyünk; ld. STH III. 49.3. a Krisztushoz való konfiguráció-ról, ad 2 és ad 3 különösen; ill. ld. JEAN-PIERRE TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, Initiation 2*, Fribourg 1996, 186 sköv.

egy akadály eltávolítását, amit Tamás úgy is kifejez, mint a mennyország kapujának megnyitását.⁴²⁵

Újabb kapcsolódási pontot fedezhetünk fel a teológiai traktátusok között abban, ahogyan az egyének Krisztussal való közösségét tárgyalja Tamás. Ez az egyéni közösség Krisztus érdemével a hit és a szeretet által, az ember szabad döntése révén, és a szentségi üdvrenden keresztül valósul meg: a keresztség és az eucharisztia által, amely Krisztus szenvedésének emlékezete. A szentségek nem Krisztus rejtett életének titkai-val hoznak közösségbe, hanem a szenvedés szentségei állnak rendelkezésünkre, mert ezek rombolják le azokat az akadályokat, amelyek útjában állnak Krisztus érdemében való részesedésünknek; ld. erről STH III.79.a.1, amely az Eucharisztia hatásairól szól:

„E szentség által Krisztus szenvedése jelenítődik meg, amint fentebb mondtuk. És ezért ez a szentség azt hozza létre az emberben, amely hatást Krisztus szenvedése véghezvitt a világban. Ezért a Jn 19,34 szavairól: tüstént vér és víz folyt ki, mondja Aranyszájú Szent János: Mivel innen veszik kezdetüket a szent titkok, ezért amikor a félelmetes kehelyhez járulsz, úgy menj oda, mint aki magából Krisztus oldalából fog inni. Ezért mondja maga az Úr, Mt 26,28: Ez az én vérem, amely értetek kiontatik a bűnök bocsánatára.”

Az Eucharisztia tehát, amely aktualizálja az üdvösség legnagyobb tettét, az isteni elrendelésnek megfelelően lehetővé teszi a részvételt Krisztusnak, a Főnek érdemében. A Krisztus testét, az Egyházat építő két szentség pedig, a keresztség és az Eucharisztia, a kereszten meghalt Krisztus oldalából forrásoznak.

2. Krisztus szenvedése üdvösségszerző mint elégtétel

A *Summában* az elégtétel gondolata nem kizárólagos, hanem egyik – bár kiemelt – módja a megtestesülés és szenvedés titkai megközelítésének, ahogyan q. 48 mutatja.⁴²⁶ A megközelítésnek ez a sokfélesége megnyil-

⁴²⁵ Ld. R. VAN NIEUWENHOVE, *Bearing the Mark of Christ's Passion*, 290.

⁴²⁶ Vitatott kérdés, hogy az elégtétel gondolata mennyire központi jellegű Tamásnak a megváltásról szóló magyarázatában. J.-H. Nicolas szerint pl. az elégtétel gondo-

vánul akkor is, amikor a megtestesülés szükségességéről tárgyalt Tamás (q.1. a.2): Isten másként is meggyógyíthatta volna az emberi természetet, de mivel így tette, ezért azt kell hinnünk, hogy nem volt megfelelőbb eszköz nyomorúságunk gyógyítására. A tíz érv közül, amelyet felhoz a megtestesülés szükségességének bizonyítására, az elégtétel egy kétszer öt érvet bemutató sorozatban az utolsó.

„Ötödször azért, hogy az embert a szolgaságból kiszabadítsa. Ennek ugyanis úgy kellett történnie – mondja Ágoston (De Trin XIII, 13.14) – hogy az ördögöt az ember Jézus Krisztus igazságossága győzze le: ami Krisztus értünk való elégtétele által valósult meg. Egy pusztá ember nem lett volna képes eleget tenni az egész emberi nemért; Istennek pedig nem kellett; ezért kellett, hogy Jézus Krisztus Isten és ember legyen.”

A *satisfactio* Tamás által használt fogalma a római jogból jön⁴²⁷: elégtétel vagy egy kölcsön visszafizetése, vagy egy személyes sérelem kiengesztelése esetén jöhet szóba, amikor az adós/sértő nem képes teljesen visszafizetni az összeget, vagy nem képes olyan gesztusra, amely teljesen kárpótolná a sértett felet. Két fontos elemre kell felhívni a figyelmet: az egyik a jogi, amely a megegyezés anyagi oldalára vonatkozik, ti. hogy az adósságot nem lehet elengedni vagy a sértést megbocsátani anélkül, hogy az adós vagy sértő legalább egy részét vissza ne adná az adósságnak, vagy a sértő valamilyen engesztelő gesztust ne tenne. A másik szempont etikai: a jóindulat, ami lehetővé teszi ezt a megoldást, hiszen anélkül az adósnak börtönbe kellene mennie. Az elégtétel tehát nem önmagában cél. A cél valójában egy konfliktushelyzet megoldása, és a személyes kapcsolat helyreállítása. Az elégtétel fogalmát a latin teológiai hagyományban Tertullianus használta először a bűnbocsánat szentségével kapcsolatban, és onnan került bele a krisztológiába, Szent Anzelm nyomán pedig a skolasztikába; Tamás is tőle vette át.

lata köré szerveződik Tamás magyarázata; ld. *Synthèse dogmatique*, 504. Eltér ettől Jean-Pierre Torrell véleménye, aki szerint Tamásnál ez egy analógia a többi mellett, *Le Christ en ses mystères*, II., 395–396.

⁴²⁷ Ld. JEAN-PIERRE TORRELL, *Le Christ en ses mystères* II., 400–401.

Manapság sok kritika illeti az elégtétel gondolatát általában, és különösen Anzelm elméletét⁴²⁸, ti. hogy legalisztikus, hogy rossz istenképet közvetít stb. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Szent Anzelm, bár a hangsúlyt az isteni igazságosságra teszi, de ugyanakkor világossá teszi, hogy az elégtétel indító-okai Isten irgalma, aki helyre kívánja állítani a személyes kapcsolatot az emberrel; és hogy az elégtétel nem azt jelenti, hogy Isten büntető igazságossága Krisztust sújtja helyettünk.

Az elégtétel fogalmának vizsgálata Tamásnál rávilágít arra, hogy átláspontjában bizonyos fejlődés figyelhető meg. A *Szentenciakommentár*-ban még sokkal közelebb állt Anzelmhez, aki számára a bűnért való elégtétel fő motívuma a világ rendjének megőrzése és helyreállítása (ld. CDH I.11-12) volt:

„A vétket a büntetés rendezi el. Ha azonban a bűnt Isten mindenféle elégtétel nélkül engedné el, megmaradna a vétek büntetés nélkül. Így valami rendezetlenül maradna a világban, és ez nem megfelelő.” *Sent* III. dist.20., a.1. qc.2 sed c.

Hasonlóképpen, az elégtétel az isteni igazságosság követelménye, a világ rendje, és az ember nagysága, vagyis méltósága miatt fontos:

„Megfelelő volt, hogy az emberi természetet az elégtétel állítsa helyre. Először is Isten részéről, mert ebben az isteni igazságosság nyilvánul ki, amikor a bűnt a büntetés mossa le. Másodsorban az ember részéről, mert amikor az ember eleget tesz, akkor tökéletesebben megújul: nem lenne ugyanis akkora a dicsősége a bűn után, mint az ártatlanság állapotában, ha nem tett volna teljesen eleget. Mert dicsőségesebb az ember számára, ha az elkövetett vétket elégtétellel teljesen megtisztítja, mintha elégtétel nélkül engedné el Isten. Ahogyan az ember számára dicsőségesebb, ha az örök életet érdemei miatt bírja, mintha érdem nélkül jutna el oda. Mivel aki kiérdemel valamit, azt mintegy magától bírja, amennyiben kiérdemelte. Hasonlóképpen, az elégtétel esetében az, aki eleget tesz, mintegy oka lesz saját megtisztulásának. Harmadrészt pedig a világegyetem

⁴²⁸ Ezekről a kritikákról röviden ld. Puskás Attila idézett cikkét, különösen 213–218. Anzelm művének valódi kontextusáról ld. RICHARD WILLIAM SOUTHERN, *Saint Anselm. A portrait in a landscape*, Cambridge 1990, 197; 227.

részéről, tudniillik a bűnt az elégtétel büntetése hozza helyre, hogy így semmi ne maradjon rendetlenül a világegyetemben.” *Sent* III. dist 20. a.1. sol.2.

Isten irgalma itt abban nyilvánul meg, hogy az embert vissza akarja vezetni eredeti méltóságára.⁴²⁹

A *Summa*-ban (III.46.3. ad 2-ben) azonban Tamás már azt hangsúlyozza, hogy Isten irgalma miatt elengedheti a büntetést úgy, hogy igazságossága nem sérül.⁴³⁰ 46.1. ad 3 még világosabban mutatja, hogyan gon-

⁴²⁹ Az SCG magyarázata inkább antropológiai: az elégtétel, ami voltaképpen az ember önbüntetése, arra szolgál, hogy az ember akaratát jó irányba fordítsa. „Ordo iustitiae hoc requirit ut peccato poena reddatur. Ex hoc autem quod ordo servatur in rebus, sapientia Dei gubernantis apparet. Pertinet igitur ad manifestationem divinae bonitatis et Dei gloriam quod pro peccato poena reddatur. Sed peccator peccando contra ordinem divinitus institutum facit, leges Dei praetergrediendo. Est igitur conveniens ut hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccaverat: sic enim totaliter extra inordinationem constituetur. Per hoc ergo patet quod, postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est, et ad statum gratiae reductus, remanet obligatus, ex Dei iustitia, ad aliquam poenam pro peccato commisso. Quam quidem poenam si propria voluntate a se exegerit, per hoc Deo satisfacere dicitur: inquantum cum labore et poena ordinem divinitus institutum consequitur, pro peccato se puniendo, quem peccando transgressus fuerat propriam voluntatem sequendo. Si autem a se hanc poenam non exigat, cum ea quae divinae providentiae subiacent, inordinata remanere non possint, haec poena infligitur ei a Deo. Nec talis poena satisfactoria dicitur, cum non fuerit ex electione patientis: sed dicitur purgatoria, quia, alio puniente, quasi purgabitur, dum quicquid inordinatum fuit in eo, ad debitum ordinem reducetur. Hinc est quod apostolus dicit, I ad Cor. 11-31 *si nosmetipsos diiudicemus, non utique iudicemur: cum autem iudicamur, a domino corripiamur, ut non cum hoc mundo damnemur.*” SCG III.158. Illetve IV. 54.8. Krisztusba kapcsolódva, bekapcsolódunk Isten megváltó művébe.

⁴³⁰ „Haec etiam iustitia dependet ex voluntate divina ab humano genere satisfactionem pro peccato exigente. Alioquin, si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra iustitiam non fecisset. Ille enim iudex non potest, salva iustitia, culpam sive poenam dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo, si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit iniuriam, sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer, et non iniuste agit. Et ideo David, misericordiam petens, dicebat, tibi

dolja el igazságosság és irgalom viszonyát Istenben a megváltás műve kapcsán, amikor arra a kérdésre válaszol, hogy ha Isten elégtétel nélkül is gyakorolhatná irgalmát, akkor mégis miért az általunk ismert formát ölti Isten terve?

„Mind Isten irgalma, mind Isten igazságossága szempontjából megfelelő volt, hogy Krisztus szenvedése által szabadultunk meg. Igazságossága szempontjából, szenvedése által Krisztus eleget tett az emberi nem bűneiért: és így az ember Krisztus igazságossága által szabadul meg. Irgalmassága szempontjából pedig, mivel az ember saját maga nem tud eleget tenni az egész emberi természet vétkeiért, Isten elégtételadóként adta neki saját Fiát, Róm 3,24-25 szerint: *Ingyen igazulnak meg az ő kegyelméből a megváltás által, amely Jézus Krisztusban van, akit Isten rendelt vére által történő engesztelésül, a hit révén.* És ez túláradóbb irgalom volt, mintha a bűnöket elégtétel nélkül engedte volna el. Ezért mondja Ef 2,4-5: *De Isten, aki gazdag az irgalmasságban, igen nagy szeretetéből, mellyel szeretett minket, ⁵noha bűneink miatt halottak voltunk, Krisztussal együtt életre keltett – kegyelméből üdvözültetek.*”

A *Summa*-ban Tamás tehát elhagyja a világegyetem rendje helyreállításából származó érvet, illetve hogy az elégtétel által az ember visszanyeri méltóságát; az alapgondolat inkább a megszakított kapcsolat helyreállítása:

„Sajátosan az szolgáltat elégtételt, aki a sértésért olyat ad a sértettnek, amelyet ugyanannyira vagy jobban szeret a sértett, mint amennyire a sértést gyűlölte. Krisztus pedig, szeretetből és engedelmességből szenvedve, valami nagyobbat nyújtott Istennek, mint amit az egész emberi nem bűnének kárpótlása/engesztelése követelt volna. Először is, szeretetének nagysága miatt, amely által szenvedett. Másodszor, életének méltósága miatt, amelyet elégtételként nyújtott, amely Isten és ember élete volt. Harmadszor, szenvedése egyetemességének, és fájdalmának nagysága miatt. (ld. 46.5.6.) És ezért Krisztus szenvedése nem csak elégséges, hanem túláradó elégtétel volt az emberi nem bűneiért, 1Jn 2,2 szerint: *Ő az engesztelő*

áldozat bűneinkért, nemcsak a mieinkért, hanem az egész világ bűneiért.”

STH III.48.2. in co.

Tamás tehát nem adósság megfizetése kapcsán beszél elégtételről, hanem egy személyes kapcsolat, egy megszakított barátság helyreállítása kapcsán – ez is fontos perspektívaváltás Anzelmhez képest. Az elégtétel tehát nem egy jogi tranzakció: Krisztus halála, amely jele alázatának és engedelmességének⁴³¹, amiatt a szeretet miatt lehet elégtétel-adó, amellyel Krisztus azt önként elviselte, és amely nélkül az elégtétel hatástalan lenne.⁴³² Első helyen tehát a szeretet áll, mint ami Krisztus cselekvését inspirálja: tökéletes szeretete miatt képes ugyanis tökéletes elégtételre és önfelajánlásra. Krisztus lelkének tehát tökéletesnek kellett lennie, ami a tudomány és erények habitusát illeti, hogy képes legyen eleget tenni – mondja Tamás STH III.14.1 ad 1-ben.

Krisztus szeretete tehát a formális eleme az elégtételnek, míg a materiális elem a teste, amelynek méltósága Krisztus személyének méltóságából származik, aki maga Isten. Ahogyan STH III.14.1.-ben Tamás megmagyarázza, Krisztus testének fizikai defektusai, úgy mint a halál, szomjazás stb. anyagi elemei elégtételének, amely a másnak kijáró bün-

⁴³¹ „Et licet homines ad humilitatem informari potuerint divinis sermonibus instructi, [...] tamen ad agendum magis provocant facta quam verba et tanto efficacius facta movent, quanto certior opinio bonitatis habetur de eo qui huiusmodi operatur. Unde, licet aliorum hominum multa humilitatis exempla invenirentur, tamen expedientissimum fuit ut ad hoc hominis Dei provocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse; et cuius humilitas tanto est mirabilior quanto maiestas sublimior.” SCG IV.54.20

⁴³² STH III.14.1. ad 1: „Non enim esset efficax satisfactio nisi ex caritate procederet.”

tetés elviseléséből áll.⁴³³ Márpedig a halál és a testi gyengeségek az első bűn büntetései.⁴³⁴

Továbblepve, ennek a szeretetnek a forrása is maga az Atyaisten, ahogyan 47.3-ban megmagyarázza, arra a kérdésre válaszolva, hogy az Atya adta-e át Krisztust a szenvedésre.

„Krisztus önként szenvedett, az Atya iránti engedelmességből. Ezért az Atya háromféleképpen adta őt át a szenvedésre. [...] amennyiben ő sugallta neki az értünk való szenvedésnek az akarását, és szeretetet öntött beléje. [...] Istentelen és kegyetlen dolog az ártatlan embert szenvedésre és halálra adni akarata ellenére. Így az Atyaisten nem adta át Krisztust, hanem úgy, hogy sugallta neki az értünk való szenvedés akarását. Ebben megmutatkozik mind Isten szigora, aki a bűnt büntetés nélkül nem akarja elengedni [...] és az ő jósága abban, hogy mivel az ember elégségesen semmilyen büntetés elszívódása által sem tudna eleget tenni, adott neki elégtétel-adót.” (Róm 11,22) STH III.47.3.

Az összképet nézve, Tamásnak Anzelmnél jobban sikerül kidomborítania a megváltásnak a leszálló ágát, amikor hangsúlyozza, hogy maga az elégtétel is végső soron Istennek a kezdeményezése, hiszen az isteni ir-

⁴³³ STH III.14.1. in co: „Conueniens fuisse corpus assumptum a filio Dei humanis infirmitatibus et defectibus subiacere, et praecipue propter tria. Primo quidem, quia ad hoc filius Dei, carne assumpta, venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit dum poenam peccato alterius debitam in seipsum suscipit. Huiusmodi autem defectus corporales, scilicet mors, fames et sitis, et huiusmodi, sunt poena peccati, quod est in mundum per Adam introductum, secundum illud Rom. V, *per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors*. Unde conueniens fuit, quantum ad finem incarnationis, quod huiusmodi poenalitates in nostra carne susciperet, vice nostra, secundum illud Isaiae LIII, *vere languores nostros ipse tulit*.” Hasonlóképpen ír *Compendium Theologiae* I. 226-ban arról, hogy a fizikai gyengeségek részei az elégtételnek.

⁴³⁴ Krisztusnak ez a tökéletes szeretete teszi lehetővé azt is, hogy kereszthalála ne újabb bűnként álljon ember és Isten közé: Krisztus szeretete nagyobb volt, mint az őt keresztre feszítők gonoszsága. Ezért volt inkább képes eleget tenni szenvedésével, mint amennyire meggyilkolói képesek voltak sérteni a keresztre feszítéssel – írja Tamás STH III.48.2. ad 2-ben. Érdekes, hogy Anzelm ugyanerre a kérdésre azt válaszolja, hogy Krisztus meggyilkolóit tudatlanságuk menti meg. CDH II.15,

galom és szeretet ösztönzi Krisztust.⁴³⁵ De az elégtétel, és ennek eredménye, a kiengesztelődés, nem Istent változtatja meg, hanem minket:

„Krisztusról nem abból a szempontból állítjuk azt, hogy minket Istennel kiengesztelt, hogy Isten minket újból szeretni kezdett, hiszen írva van, Jer 31,3: örök szeretettel szerettelek. Hanem mert Krisztus szenvedése elvette a gyűlölet okát, mind bűneink lemosása miatt, min pedig valami elfogadhatóbb jóval való kárpótlás miatt.” 49.4. ad 2

Tamás tehát eltér Anzelmtől Krisztus halálának okát illetően, hiszen Anzelm szerint Krisztusnak azért elégtétel-adó a halála, mert azzal nem tartozott Istennek, hiszen bűntelen volt.⁴³⁶ További eltérés Anzelmtől Krisztus szeretetének és engedelmességének központba helyezése. Ami azonban a legnagyobb újdonság Tamás érvelésében, és ami a leginkább megkülönbözteti Anzelmétől, az maga a mód, ahogyan az elégtétel eljut hozzánk. Arra az ellenvetésre, hogy Krisztus nem tehet eleget értünk, mert magának a bűnösnek kell ezt megtennie, a következőt válaszolja:

„A fej és a tagok mintegy egy misztikus személyt alkotnak. És ezért Krisztus elégtétele minden hívőre tartozik, mint tagjaira. Amennyire ugyanis két ember egy a szeretetben, egyik a másikért eleget tud tenni. [...] A bűnbánattal és gyónással nem hasonló a helyzet: mert az elégtétel külső cselekedetben áll, amelyhez igénybe vehet lenni eszközöket, amibe a barátok is beszámítanak.” STH III.48.2. ad 1.

Hasonló érveléssel találkozunk tehát, mint amit az érdem esetében látunk: Krisztus elégtételének annyiban van hatása, amennyiben Krisztusba vagyunk testesülve, mint főbe a tagok. Együttal megnyílik az a lehetőség is, hogy mi is tudunk eleget tenni másokért: az ember csak azért képes elégtételt adni Istennek, mert már kegyelmet nyert. Ezért lehetősége van arra, hogy akaratát megtisztítsa a bűnbánati gyakorlatok által.

⁴³⁵ STH III.48.5-ben magyarázza azt, hogy a megváltás közvetlenül Krisztushoz tartozik ugyan, de az egész Szentháromsághoz úgy, mint első okhoz, akitől van Krisztus mint ember, és aki Krisztusnak a megváltó halált sugallta.

⁴³⁶ Ld. CDH II.11.

Ha ugyanis megpróbáltatásainkat elfogadjuk, akkor azok elveszítik büntetés jellegüket, és elégtétel adók lehetnek.⁴³⁷

A misztikus test eszméjén kívül feltűnik Tamás teológiájának egy másik központi gondolata: a szeretet mint barátság, és Krisztus, aki mint barát tesz eleget értünk. Krisztus értünk adott elégtételének példája a baráti egység, amikor az, amit egyik barát a másikért tesz, mindkettőjüké. Ha két személyt a szeretet egyesít, akkor egyik a másik helyett tud eleget tenni.⁴³⁸ Így Krisztus elégtétele is beszámítódik nekünk, az ő barátainak:

„Mivel pedig azt, amit a barátaink által teszünk vagy szenvedünk, valamiképpen mi magunk tenni vagy szenvedni látszunk, azért mert a szeretet olyan kölcsönös erő, amely két egymást szeretőt valamiképpen egyé tesz, nem tér el az igazságosság rendjétől, ha valaki úgy szabadul meg, hogy barátja eleget tesz érte.”

Compendium Theologiae, I. 226.

De az elégtétel közlésének nem pusztán példája a baráti szeretet, hanem Krisztus éppen azért tesz eleget értünk, mert a barátai vagyunk. Tamás adottnak veszi, hogy Krisztus az, aki felvesz minket szeretetébe, ő az, aki választ minket. Krisztus mint barát és az isteni szeretet mint barátság témája túlmutat jelen tanulmány keretein; annyit azonban megjegyeznék, hogy ez Tamás teológiájának egyik központi gondolata, hiszen Tamás definíciója szerint (STH II.II.23.1.), az isteni szeretet barátság (azaz kölcsönös szeretet, amely egy közös jó közlésén alapszik).

Az Istennel való barátság és Krisztus személye bizonyos természetességgel kapcsolódik össze Tamásnál. Ezt mutatja STH II.II.23.1. *sed contra* érve, amely megalapozza a szeretetet, mint barátságot:

„Jn 15,15 szerint, Nem mondalak többé szolgának benneteket, hanem barátaimnak. De ezt csak a szeretet miatt mondta. Tehát a szeretet barátság.”

Krisztus szerepe Istennel való barátságunkkal kapcsolatban négy szempont alapján lesz világos. Ezek a következők: a megtestesülés, a megvál-

⁴³⁷ STH II.II.87.6.

⁴³⁸ STH III.158.

tás, Krisztus jelenléte a szentségekben, és végül Krisztus és az emberi szabadság viszonya. Már magának a megtestesülésnek is a célja barátság létesítése Isten és ember közt. Isten a megtestesüléssel teremti meg a közte és az ember közti barátsághoz az alapot, mert a megtestesülés által Isten és ember bizonyos értelemben egyenlő lesz. Az ember élete is új méltóságot kap Isten lehajlása nyomán, méltó lesz Isten egyenlők közötti barátságára. A megtestesülés azért *conveniens*, megfelelő, mert általa az Isten és ember közti barátság bensősegebb lesz, hiszen az Isten és ember közti egyenlőtlenség akadályozta a barátságot.

„Mivel a barátság egyfajta egyenlőségben áll, azok, amik nagyon egyenlőtlenek, nem képesek barátságban egyesülni. Azért tehát, hogy Isten és ember közt bensősegebb barátság legyen, hasznos volt az ember számára, hogy Isten emberré legyen, mivel az ember embernek természetesen is barátja: hogy így, míg látható alakban megismerjük Istent, a láthatatlanok szeretetére ragadtassunk.”
SCG IV.54.

Isten szeretetének valódi nagyságát legjobban Krisztus szenvedése mutatta meg, és ezzel kiváltotta az ember viszontválaszát. Krisztus szenvedése tehát központi szerepet játszik abban, hogy megértsük, mit jelent Isten barátsága számunkra, mivel Isten szeretetét legtokéletesebben a szenvedés nyilvánította ki.

„Azáltal tehát, hogy az ember Krisztus szenvedése árán megszabadult, sok minden történt az ember üdvösségére vonatkozóan. Először is az, hogy az ember megtudja, mennyire szereti Isten az embert, és ezáltal Isten szeretetére kap indítást, amiben az emberi üdvösség tökéletessége áll.” STH III.46.3.

Ismét példát láthatunk arra, hogy ugyanaz az isteni-baráti szeretet inspirálja a megtestesülést, és a megváltást, illetve az elégtétel útján való kiengesztelődést.

3. Krisztus szenvedése üdvösséghezó mint *sacrificium*/áldozat és váltságdíj/kiváltás (*redemptio*)

Áldozat és megváltás, illetve váltságdíj – az elégtétellel ellentétben – szentírási kifejezések. Mindkettő az elégtétel eszköze, hiszen az áldozat hatása Isten kiengesztelése.⁴³⁹ A *Szentenciakommentár*ban Tamás még nem beszélt kifejezetten a szenvedésről mint áldozatról, az SCG-ben sem volt hangsúlyos, így ez egy újabb újdonsága a *Summának*. Krisztus szenvedésének mint üdvhozó áldozatnak szentírási alapját Tamás *Ef* 5,2-ben találja meg: [Krisztus] *átadta magát értünk jó illatú áldozati adományként Istennek*. (STH III.48.3. sed c). Mindaz azonban, amit Tamás a 3. és 4. artikulusban elmond, több, korábban tárgyalt kérdést feltételez.

Egyrészt az érvelés arra épül, amit STH III.22-ben mondott Krisztus papságáról. Az első artikulusban tisztázza, hogyan pap Krisztus: mint közvetítő Isten és ember között, a nép imáját ajánlja fel Istennek és elégtételt ad érte. A második artikulusban pedig megmagyarázza, hogy Krisztus hogyan pap és áldozat egyszerre. Krisztus embersége szerint egyszerre pap és áldozat, mert a háromféle cél, amely miatt áldozatot mutatnak be (a bűnök eltörléséért, a kegyelemben való megmaradásért, azaz a felajánlók üdvösségéért, és mint teljesen eléggő áldozat, Isten és ember tökéletes egyesüléséért), mind az ő emberségén keresztül valósul meg. Ennek a hármas célnak a megvalósulását három szentírási idézet illusztrálja. A bűnök eltörlését *Róm* 4,25: „aki bűneinkért átadatott”; a kegyelem elnyerését *Zsid* 5,9: „és amikor eljutott a tökéletességhez, örök üdvösség szerzője lett mindazoknak, akik engedelmeskednek neki; az

⁴³⁹ „Respondeo dicendum quod passio Christi est causa reconciliationis nostrae ad Deum dupliciter. Uno modo, inquantum removet peccatum, per quod homines constituuntur inimici Dei, secundum illud Sap. XIV, *similiter odio sunt Deo impius et impietas eius*; et in Psalmo, *odisti omnes qui operantur iniquitatem*. Alio modo, inquantum est Deo sacrificium acceptissimum. Est enim hoc proprie sacrificii effectus, ut per ipsum placetur Deus, sicut cum homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum quod ei exhibetur. Unde dicitur I Reg. XXVI, *si dominus incitat te adversum me, odoretur sacrificium*. Et similiter tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum, Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos qui Christo passo coniunguntur secundum modum praemissum.” STH III.49.4. in co.

Istennel a dicsőségben való egyesülést *Zsid* 10,19: „Mivel tehát bízunk abban, testvérek, hogy Jézus vére által bemegyünk a szentélybe” [azaz az örök dicsőségbe].

Feltételezi az áldozat teológiája továbbá azt is, amit a *Secunda Secundae*-ban fejtett ki Tamás az áldozatról, mint a vallásosság erényének részéről. Ott az áldozatnak Szent Ágoston által használt fogalmát vette alapul:⁴⁴⁰ Valódi áldozat minden olyan cselekedet, amelyet azért teszünk, hogy Istenhez szent közösségben ragaszkodjunk, és amely arra a jó célra vonatkozik, amely által valóban jók lehetünk. Tamás ennek alapján úgy határozza meg az áldozatot (STH II.II.85.2.4), hogy az olyan külső cselekedet, amelyet a sajátosan Istennek kijáró tisztelet (a belső cselekedet) kifejezésére teszünk. Itt a III.48.4-ben hozzáteszi, hogy az áldozat célja sajátosan Isten kiengesztelése.⁴⁴¹

Az áldozatnak ez a gondolata feltételezi a tamási emberképet is: mivel az ember szellemi lény, aki testben él, ezért a legszellemibb cselekedeteknek is köztük van a testhez, nem csak a lélekhez, és az Istennek szóló kultusznak is szüksége van külső cselekedetekre. A külső áldozat mindig a belsőnek a jele, és arra van rendelve.

Ez utóbbi szempont is kulcsfontosságú Krisztus áldozata esetében: Krisztus szenvedése ugyanis úgy áldozat, hogy az az ő belső, lelki áldozatának külső jele. Ami kedvessé teszi Krisztus szenvedését Isten előtt, az a felajánlás belső gesztusa:

„Krisztus pedig saját magát ajánlotta fel szenvedésében értünk: és maga a cselekedet, hogy önként vállalta a szenvedést, a legkedvesebb volt Istennek, minthogy szeretetből jött. Ezért nyilvánvaló, hogy Krisztus szenvedése valódi áldozat.” STH III.48.3. in co.

Bár Tamás az áldozatnak a természetes szinten való megvalósulásából indul ki, de mégsem úgy gondolkodik, mint sok későbbi teológus, akik a vallásokból megismert áldozat-fogalmat alkalmazzák Krisztus áldozatára. Hangsúlyozza ugyanis, hogy nem meggyilkolói mutattak be áldozatot, hanem Krisztus saját maga, mert ő volt az, aki szeretetből szenvedte.

⁴⁴⁰ *De civitate Dei*, X.6.

⁴⁴¹ STH III.22.2-ben úgy fogalmazott, hogy mindaz, amit Istennek ajánlunk azért, hogy az ember lelke Istenre irányuljon, az áldozatnak mondható.

dett (STH III.48.3. ad 3). Ha tehát Krisztus halálának a hit szempontjából egyedülálló jelentősége van, akkor ez nem materiális megvalósulása miatt van, és nem is a halál büntetés jellege miatt, hanem mert a szeretet legnagyobb bizonyítékának része volt.

Végül STH III.49.4.-ben arra is kapunk magyarázatot, hogy Krisztus áldozata hogyan járul hozzá üdvösségünkhöz.

„Krisztus szenvedése Istennel való kiengesztelődésünk oka kétszeresen. Először is, amennyiben eltávolítja a bűnt, amely az embereket Isten ellenségévé tette, a Bölcs 14,9 szerint: Hasonlóképpen gyűlöli Isten az istentelent és az ő istentelenségét, és a Zsoltárban (5,7): Gyűlölsz mindenkit, aki gonoszságot cselekszik. Másodszor, amennyiben Istennek kedves áldozat. Ugyanis sajátosan az az áldozatnak a hatása, hogy általa Isten kiengesztelődik (placatur): mint amikor az ember az ellene elkövetett sértést elengedi, a tiszteletnek neki kedves gesztusa/obsequium/ miatt, amit neki bemutatnak. [...] És hasonlóképpen, akkora jó volt, hogy Krisztus önként szenvedett, hogy emiatt az emberi természetben történt jó miatt, Isten megengesztelődött az emberi nem összes bűne felől, azokra nézve, akik kapcsolódnak a szenvedő Krisztushoz a korábban leírtak szerint.”

Az áldozat tehát az elégtétel eszköze, a váltságdíjhoz (*redemptio*) hasonlóan, amely a negyedik a szempontok között. Ha a bűn megkötözöttség, akkor az elégtétel váltságdíjként hat, azaz kivált a szolgaságból:

„A bűn által az ember kétszeresen meg lett kötözve. Egyrészt, a bűn szolgaságával: mert aki bűnt követ el, az a bűn szolgája, amint Jn 8,34 mondja, és 2Pét 2,19: aki legyőzte, annak lett a szolgája. Mivel tehát a sátán legyőzte az embert, amikor a bűnre vezette, az ember a sátán szolgálatába került. Másodszorban, a bűnért járó büntetés miatt, amely megköti az embert Isten igazságossága szerint. És ez is egy bizonyos szolgaság: a szolgasághoz tartozik ugyanis, hogy valaki elszenvedi azt, amit nem akar, míg a szabad ember úgy bánni magával, ahogyan akarja.

Tehát, mivel Krisztus szenvedése elégséges és túlradó elégtétel volt az emberi nem bűnéért és büntetéséért, szenvedése bizonyos értelemben ár, amely által megszabadultunk mindkét kötöttségtől.

Ugyanis magát az elégtételt, amellyel valaki eleget tesz magáért vagy másért, bizonyos árnak mondjuk, amellyel kiváltja magát a bűnből és a büntetéstől, amint Dán 4,24 mondja: váltsd meg bűneidet alamizsnával. Krisztus pedig eleget tett, nem pénzt vagy valami hasonlót adva, hanem azt adva, ami a legnagyobb, azaz saját magát, értünk. És ezért mondjuk, hogy Krisztus szenvedése a mi váltságdíjunk [redemptio].”

A váltságdíjról szóló cikkely tehát az elégtétel igazi értelmét világítja meg: az elégtétel egyfajta ár, fizetség (*pretium*), hiszen az elégtétel eredeti értelmében az a kompenzáció, amelyet az adós felajánl, annak reményében, hogy a hitelező elégségesnek találja; amikor pedig egy sértésről van szó, akkor az elégtétel a bűnös személy gesztusa, aki a megsértett bocsánatát kéri. Mivel itt nem pénzről van szó, ezért Tamás azt mondja, hogy ha a bűn egyfajta lekötöttség, akkor Krisztus szenvedése bizonyos értelemben ár (*quoddam pretium*). Tamás megmagyarázza, hogy az ember nem az ördögnek tartozik, hanem itt Isten és az ember viszonyáról van szó. Krisztus saját vérét, azaz életét, ami a mi megváltásunk ára, Istennek ajánlotta fel, nem a sátánnak (ad 3). A kezdeményezés tehát Istené, hiszen Ő az, aki nekünk adja az eleget tevő személyt, az ember pedig nem pusztán a bűnös ember, hanem maga Krisztus, aki azonosítja magát az emberiséggel, és Istennek végtelen elégtételt nyújt, amelyet áldozatának szerető engedelmessége fejez ki, és ezáltal elnyeri a megváltást.⁴⁴²

⁴⁴² A Róm 3,25-höz írt kommentárjában Tamás ezeket a gondolatokat még egyszerűbben kifejti: „Secundo, ostendit unde ista redemptio efficaciam habuit cum dicit *quem proposuit Deus propitiatorem*. Ex hoc enim Christi satisfactio efficaciam ad iustificandum habuit, et ad redimendum, quia eum Deus ad hoc ordinaverat secundum suum propositum, quod designat cum dicit *quem proposuit Deus propitiatorem*. Eph. c. I, 11: *qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. Vel proposuit*. Id est pro omnibus posuit, ut quia humanum genus non habebat unde satisfacere posset, nisi ipse Deus eis redemptorem et satisfactorem daret. Ps. CX, 9: *redemptionem misit dominus populo suo*. Et sic, dum satisfaciendo, nos redimit a noxa peccati, Deum peccatis nostris propitium facit, quod petebat Psalmista dicens: *propitius esto peccatis nostris*: et ideo dicit eum *propitiatorem*. I Io. c. II, 2: *propitiatio*.” Ad Romanos, 3, 13

4. Krisztus szenvedése mint amely önmagában hatékony

A kérdés első artikulusa Krisztus szabadságára koncentrált, akinek emberi lelke volt az érdem alanya számunkra. A következő artikulusok Krisztus emberségének másik összetevőjét, testét állították középpontba: az Istennek adott elégtétel „anyaga” Krisztus teste, amelyet áldozatként ajánl fel és vére, amelyet váltságul ont ki sokakért. De Tamás – amint erre többször történt utalás – pillanatra sem veszítette szem elől, hogy Krisztus emberségének ezek a cselekedetei csak azért lehetségesek, mert Isten előbb szeretett minket, és ezért az ő kezdeményezése az, hogy nekünk a megváltót adja. Míg ezek az artikulusok a morális okság szempontjából nézték a krisztusi cselekvést, amelyben Krisztus mint ember a fő ok, és cselekedetének érdemét illetve hatását Istentől várja, az utolsó cikkely az isteni cselekvést helyezi középpontba, amikor azt a kérdést teszi fel, hogy vajon Krisztus szenvedése ható-ok módjára – *per modum efficientiae* – okozta-e üdvösségünket. Ez az artikulus, amelyben arról van szó, hogy Krisztus embersége istensége nevében cselekszik, és nem mástól várja hatását (mint pl. az ima esetében), hanem saját magától eredményezi az üdvösséget, lezárja és egyben összefoglalja az eddig elmondottakat.

Krisztus emberségének mint az istenség eszközének vizsgálata Tamásnak olyan újítása, amelyet az egyházatyáktól kölcsönzött (Alexandriai Szent Cirilltól és Aranyszájú Szent Jánostól), és amelynek jelentőségét nem ismerte fel azonnal.⁴⁴³ Egyik jellegzetes szövege a *Compendium theologiae*-ből (I.212) a következőképpen magyarázza azt, hogy Krisztusnak minden tette a megtestesült Ige tette:

„Így tehát Krisztusban az emberséget mintegy az istenség eszközének tekintjük. Nyilvánvaló, hogy az eszköz a fő-ok erejében cselekszik. Ezért az eszköz cselekedetében nem csak az eszköz ereje van meg, hanem a fő cselekvőé is, amint a bárd cselekvése által épül a bárka, amennyiben a bárdot a mesterember mozgatja. Így tehát az emberi természet cselekvése Krisztusban bizonyos erőt birtol-

⁴⁴³ Erről bővebben ld. THEOPHIL TSCHIPKE monográfiáját: *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, Fribourg 2003 (az 1939-es német eredeti francia fordítása).

kolt istenségéből, az emberi erő felett. Az, hogy a leprást megérintette, az emberség cselekedete volt; de hogy az az érintés meggyógyított a leprából, az istenség erejéből jött. És ezért minden emberi cselekedete és szenvedése az istenség erejénél fogva üdvhozó volt.”

Krisztus emberségének az istenséggel való egyesült volta ad választ arra a kérdésre is, hogy hogyan gyakorolhat hatást Krisztus szenvedése, ami testi valóság, olyanokra, akik nincsenek vele fizikai kapcsolatban:

„Krisztus szenvedése, bár testben történt, mégis lelki ereje van azért, mert egyesülve van az istenséggel. És ezért lelki kapcsolat által gyakorol hatást: tudniillik a hit és a hit szentségei által, Róm 3,25 szerint: Őt adta engesztelőként a hit által az ő vérében.” STH III.48.6. ad 2.⁴⁴⁴

Ugyanezt az érvet alkalmazza akkor is, amikor azt magyarázza meg, hogy Krisztus szenvedése hogyan szabadít meg a bűntől:

„Krisztus szenvedése a bűnök bocsánatának sajátos oka, mégpedig háromszorosan. Először is, a szeretetre való készítésnek a módján. Mert, amint az Apostol mondja, *Isten azzal bizonyítja irántunk való szeretetét, hogy abban az időben, amikor még bűnösök voltunk, Krisztus meghalt értünk.* Róm 5,8-9. A szeretet által nyerjük el a bűnök bocsánatát, Lk 7,47 szerint: *Sok bűne bocsánatot nyert, mert nagyon szeretett.*

Másodszor, Krisztus szenvedése a bűnök bocsánatát kiváltás módjára okozza. Mivel ugyanis ő a mi fejünk, szenvedése által, amelyet szeretetből és engedelmességből vállalt, megszabadított minket, mintegy tagjait, a bűntől, szenvedésének mintegy ára által: mintha az ember, egy érdemszerző cselekedet által, amelyet a kezével vitt végbe, kiváltaná magát a bűnből, amelyet a lábával követett el. Amint ugyanis a természetes test egy, bár különböző tagokból áll, így az egész Egyház, amely Krisztus misztikus teste, egyetlen személynek számít fejével együtt, aki Krisztus.

⁴⁴⁴ Hasonlóképpen nyilatkozik a STH III.49.1-ben is: Krisztus emberségének ezért most is van hatása, amikor az érdemszerzésre már nincs lehetősége.

Harmadszor, hatékony ok módján: amennyiben a test, amelyben Krisztus a szenvedést elviselte, istenségének eszköze, amelynek révén szenvedései és cselekedetei az isteni erő által működnek a bűn kiűzésére.” STH III.49.1. in co.

IV. Összegzés

Áttekintve a vizsgált 48-as kérdést, világossá válik, hogy Szent Tamás szinte kizárólagosan a latin teológiai hagyomány keretein belül mozog (ezt mutatja, hogy milyen keveset idézi az egyházatyákat.)⁴⁴⁵ Ez nem meglepő, hiszen láttuk, hogy alapvető perspektíváját annak a kérdésnek tisztázása nyújtja, hogy Jézus embersége hogyan járul hozzá szabadon az üdvösséghez mint érdem és elégtétel: ezek a latin teológiai hagyomány kitüntetett témái, sőt az elégtétel gondolata viszonylag új teológiai probléma volt az ő korában.

Tomás azonban nem téveszti szem elől, hogy az elsőbbség az üdvösség művében Istené, akinek szeretetéből jön a kezdeményezés a megváltás művét tekintve; Krisztus mint ember, szabadon, szerető engedelmességgel belesimul ebbe a tervbe, hogy Isten szeretetéről tanúságot téve, szinte „kiprovokálja” az ember szabad viszont-szeretetét.⁴⁴⁶ Továbbá, a kíváncsú egyensúlyt felszálló és leszálló közvetítés között segít megteremteni azzal, hogy Krisztus emberi cselekvését beágyazta az Isten-ember egyedi ontológiai konstitúciójába. Ezért Tamás szótériológiája nem pusztán a szenvedésre koncentrál: üdvhozó jelentése van a feltámadásnak (Krisztus feltámadása a mi feltámadásunk oka) és a mennybemenetelnek, valamint Krisztus minden más tettének is.

Tomás azonban nem pusztán egymás mellett tartja a kétféle közvetítést, hanem az első, a leszálló adja az egyediséget a másodiknak, és adja meg Krisztus érdemének és elégtételének a végtelen értéket, hiszen Krisztus embersége istenségével egyesülve lesz üdvösségünk oka.

Hangsúlyeltolódás a felszálló és leszálló oldal között csak a későbbi századokban következett be, amikor is a reflexió szinte kizárólagosan a

⁴⁴⁵ Erre felhívja a figyelmet JEAN-PIERRE TORRELL, *Le Christ en ses mystères* II, 444.

⁴⁴⁶ Ld. uo. 444–448.

felszálló oldalra koncentrált. A reformáció, Luthertől kezdve, de néha a katolikus teológia is, a helyettesítő büntetés perspektívájában mozog: Krisztus szenved el a büntetést helyettünk. Tamás azonban elkerüli ezt: nála nem szerepel a *satisfactio vicaria* fogalma és hiányzik az utalás Isten haragjára Krisztus mint bűnös iránt; ugyanakkor abba a másik végletbe sem esik bele, amely Krisztus halálának csak példaértéket tulajdonít, nem objektív hatékonyságot.⁴⁴⁷

Azt gondolom, igazat adhatunk a tanulmány elején idézett Rik Van Nieuwenhove-nek abban, hogy Tamás szintézise ma is figyelmet érdemelhet.

⁴⁴⁷ Ez utóbbi értelmezésnek oka gyakran a bűn fogalmának problémája, ill. Isten megsértésének helyes értelmezése; ld. NICHOLAS, *Synthèse dogmatique*, 502–503.

KRÁNITZ MIHÁLY:

Új magvetés? A vértanúság napjainkban. Osztozás Jézus szenvedésében az Egyház javára

II. János Pál pápa a 2000. jubileumi esztendő megünneplésére írt apostoli buzdításában kijelentette, hogy „a második évezred végén az egyház újra a szentek egyháza lett. E tanúságtételt nem szabad elfelejteni, mert a papokat, szerzeteseket és laikusokat ért üldözések a világ legkülönbözőbb részein a vértanúk vérének nagy magvetését végezték.”⁴⁴⁸

A szentéletű pápa a XX. század keresztény áldozataira és tanúira emlékezve állapította meg, hogy századunkba visszatértek a gyakran ismeretlen vértanúk, akik Isten nagy ügyének ismeretlen katonái. Amennyire csak lehet, az egyháznak meg kell őriznie tanúságtételüket. Felszólította a helyi egyházakat, hogy mindent tegyenek meg annak érdekében, hogy a szükséges dokumentáció összegyűjtésével megőrizték a vértanúk emlékezetét. Ennek feltétlenül hatása lesz az ökumenizmusra is, állapította meg a pápa, mert „a szentek, a vértanúk ökumenizmusra talán a legmeggyőzőbb”.⁴⁴⁹

Az Apostoli Szék feladataként jelölte meg, hogy a harmadik évezredbe tekintve a helyi egyházak anyagából dolgozzák össze az *egyetemes martirológiumot*, és vizsgálják meg a módokat, melyekkel annak a mai embernek az életszentsége bizonyítható, aki megélte Krisztus igazságát.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ II. JÁNOS PÁL pápa, *Tertio millennio adveniente. A harmadik évezred közeledtével kezdetű apostoli levele* 37, (1994), SZIT, Budapest 1995, 36–38.

⁴⁴⁹ Uo. 37.

⁴⁵⁰ Uo.

1. Életáldozat az Ószövetségben

Az ártatlanul kiontott vér esete már a *Szentírás* első lapjain megjelenik, amikor a bűnbeesés után arról hallunk, hogy „Káin rátámadt testvérere, Ábelre, és agyonütötte”.⁴⁵¹ Az első bűnt követi a második, majd a többi, s ez sajnos így lesz egészen a világ végéig... Korábban azt olvassuk Ábel és Káin áldozatával kapcsolatban, hogy „az Úr kegyesen tekintett Ábelre és áldozatára, Káinra és áldozatára azonban nem tekintett. Ezért Káin nagyon haragos lett, és lehorgasztotta fejét.”⁴⁵²

Káin emberi magatartásában megjelenik az irigység, a gyűlölet és a bosszúálló lelkiállapot. Nincs oka, hogy megölje testvérét, a hibát inkább saját magában kell keresnie, amint erre az Úr fel is szólítja: „Ha helyesen teszel, miért nem emeled föl a fejed? De ha nem cselekszel helyesen, nem bűn van-e az ajtó előtt, mint leselkedő állat, amely hatalmába akar keríteni, s amelyen uralkodnod kell?”⁴⁵³ A választott nép kezdeti idejének „fehér vértanújához” tartozik még József, akit testvérei eladtak Egyiptomba, akik mindig irigykedve néztek rá, s kihasználva a lehetőséget, többségük úgy döntött, hogy megölik. Egyedül Ruben ellenkezett, és így szólt testvéreihez: „Ne ontsatok vért, dobjátok be a ciszternába ott a pusztában, de kezeteket ne emeljétek rá!”⁴⁵⁴

Az Ószövetség egyik legkiemelkedőbb vértanútörténete a Makkabeus-testvérek és édesanyjuk életáldozata, akiket a hitükért és a meggyőződésükért végezték ki.⁴⁵⁵ Az utolsó testvérnek a királyhoz intézett szavaiban megrendítő módon tárul fel az Istenben gyökerező hithez való ragaszkodás, a rá váró fájdalmak vállalása és a feltámadás ígéretébe vetett reménye: „Mint bátyáim, én is odaadom testemet és életemet atyáink törvényeiért, és az Istenhez folyamodom, hogy könyörüljön meg hamarosan népünkön.”⁴⁵⁶

⁴⁵¹ Ter 4,8.

⁴⁵² Ter 4,4–5.

⁴⁵³ Ter 4,6–7.

⁴⁵⁴ Ter 37,18–22.

⁴⁵⁵ 2Mak 7,1–42.

⁴⁵⁶ 2Mak 7,37. A Makkabeus-testvérek vértanúságát megelőzte Eleazár írástudó vértanúsága, aki a halála előtt kijelentette: „Korunkhoz nem illik a képmutatás. Szép példát mutatok az ifjúságnak arra, hogyan kell a tiszteletet érdemlő szent törvényekért bátran

2. Vértanúság az Újszövetségben

Az Újszövetségben maga Jézus hívja fel a figyelmet arra, hogy érte és az evangéliumért az üldözést és a vértanúságot is vállalni kell, és meg is jelöli ennek okát: „Ha a világból valók volnátok, mint övéit szeretne benneteket a világ. De mert nem vagytok a világból valók, hanem kiválasztottalak benneteket a világból, gyűlöl benneteket a világ. Gondoljatok a tőlem kapott tanításra: Nem nagyobb a szolga uránál. Ha tehát engem üldöztek, titeket is üldözni fognak.”⁴⁵⁷

Az önkényes gyilkosságot elkövetőnek azonban el kell majd számolnia tetteivel, mert Isten nem feledkezik meg sem a vértanúságot vállalóról, sem pedig az erőszaktevőről: „E nemzedéknek számot kell majd adnia minden próféta véréről, amelyet a világ kezdetétől Ábel vérétől egészen az oltár és a templom között megölt Zakariás véreig kiontottak.”⁴⁵⁸

Jézus előre felkészíti tanítványait minden eshetőségre, hogy az igehirdetés miatti üldöztetés el ne keserítse a tanítványokat: „Azért mondtam el ezeket, nehogy megbotránkozzatok. Kizárnak benneteket a zsinagógákból, s eljön az óra, amikor az, aki megöl titeket, azt hiszi, hogy szolgálatot tesz vele az Istennek.”⁴⁵⁹

Jézus emlékeztet azoknak a prófétáknak a vértanúságára is, akiket Jeruzsálemben megöltek: „Jeruzsálem, Jeruzsálem, megölsöd a prófétákat, és megkövezed, akik hozzád küldettek.”⁴⁶⁰ Ugyanakkor Jézus határozottan kifejezte, hogy kész meghalni Jeruzsálemben: „Amikor már közleledtek szenvedésének és megdicsőülésének napjai, elhatározta, hogy Jeruzsálembe megy.”⁴⁶¹

Jézus tulajdonképpen az első vértanú, aki vállalta mindazt, amiről a tanítványainak is beszélt: a bíróság elé való hurcolást, a kigúnyolást, a

és hősiiesen szép halált halni.”; vö. 2Mak 6,24.28. Életét és áldozatát a szent író így összszegzi: „Így halt meg, és halálával a nagylelkűség példáját és az igazi erény emlékét hagyta hátra nemcsak az ifjúságnak, hanem a nép többségének is.” (2Mak 6,31)

⁴⁵⁷ Jn 15,18–20.

⁴⁵⁸ Lk 11,49–51. Antiochusz királynak az utolsó Makkabeus-testvér kijelenti, hogy az Úr „kínok és gyötrelmek árán adja tudtadra, hogy csak ő az Isten” (2Mak 7,37).

⁴⁵⁹ Jn 16,1–3.

⁴⁶⁰ Mt 23,37a.; A katolikus egyház katekizmusa (=KEK), 558, SZIT, Budapest 2002, 160.

⁴⁶¹ Lk 9,51. KEK, 557.

fenyegetést, a szenvedést és végül a halált. Az ősegyház hitvallásából is ez olvasható ki, amikor Péter a Salamon-csarnokban beszédet intézett a néphez: „Isten megdicsőítette Fiát, Jézust, akit ti kiszolgáltattatok, és megtagadtatok Pilátus előtt... Megtagadtátok a szentet és az igazat... Arra kértétek, hogy a gyilkosnak kegyelmezzon, az élet szerzőjét pedig megöltétek.”⁴⁶²

Az apostolok tanúságtételéhez szorosan kapcsolódik az első vértanú, István diakónus halála, mivel nyíltan kimondta a főtanács tagjainak a felelősségét Jézus halálában: „Melyik prófétát nem üldözték atyáitok? Mind megölték azokat, akik az Igaz eljövételéről jövendöltek. S most ti lettetek árulói és gyilkosai.”⁴⁶³

A kegyelem és a gondviselés páratlan műve volt, hogy az üldözők közül Saulból Pál apostolként Jézus lelkes hirdetője lett. Az első keresztény-üldözést – melyben Saul is részt vett – Lukács jegyzi le az *Apostolok Cselekedeteiben*: „Saul még mindig lihegett a dühtől, és halállal fenyegette az Úr tanítványait. Elment a főpaphoz, és arra kérte, adjon neki ajánlólevelet a damaszkuszi zsinagógához, ha talál ott embereket, férfiakat és nőket, akik ezt az utat követik, megkötözve Jeruzsálembe hurcolhassa.”⁴⁶⁴ A későbbiek során az egyház terjedésével egy időben arról hallunk, hogy „Heródes király elfogatta az egyház néhány tagját, hogy ártson nekik. János testvérét, Jakabot karddal kivégeztette.”⁴⁶⁵ A *Jelenések könyvének* látomása is az ősegyház tapasztalatát összegzi, amikor a patmoszi látnok a megdicsőültek seregét látva felteszi a kérdést: „Kik ezek a fehér ruhába öltözöttek, és honnan jöttek?” Azonnal megkapja a választ: „Ezek a nagy szorongatásból jöttek, ruhájukat fehérre mosták a bárány vérében.”⁴⁶⁶

⁴⁶² ApCsel 3,11–15.

⁴⁶³ ApCsel 7,52.

⁴⁶⁴ ApCsel 9,1–2. Ananiás, aki később megkeresztelte Sault, látomásában tiltakozik, összefoglalva a keresztényüldözés tapasztalatát: „Uram, sokaktól hallottam, hogy ez az ember mennyit ártott szentjeidnek Jeruzsálemben. Ide pedig megbízatása van a főpapoktól, hogy bilincsbe verjen mindenkit, aki segítségül hívja nevedet.” (ApCsel 9,13–14)

⁴⁶⁵ ApCsel 12,1–2.

⁴⁶⁶ Jel 7, 13–14.

3. A vértanúság értéke az ősegyházban

Az üldözni, üldözés (*diókein, diógnosz*) kifejezés az evangéliumban és az Újszövetség számos helyén előfordul.⁴⁶⁷ A keresztényeket nem érthette váratlanul az üldözés, mivel Jézus nyíltan szólt erről követőinek: „Mindenkinek szemében gyűlöletesek lesztek nevemért, aki azonban mindvégig kitart, az üdvözlül.”⁴⁶⁸

Az első századokban az egyházüldözés idején az ősegyház gondoskodott arról, hogy név szerint megőrizték a vértanúk tanúságtételét, és a martirológiumokat, a vértanúlistákat a századok során továbbvezették.⁴⁶⁹

A vértanúság azonban nem volt más, mint Krisztus húsvéti misztériumával való egyesülés. Ez már megjelenik a *protomartyr*, Szent István esetében, aki halála előtt felkiáltott: „Látom, hogy nyitva az ég, és az Emberfia ott áll az Isten jobbján”, majd hozzá tette: „Uram, Jézus, vedd magadhoz lelkemet!”⁴⁷⁰

A vértanú nem elszigetelten cselekszik, saját meggyőződése szerint, hanem hite mélyen az egyházi közösségben gyökerezik. Tette felelősséget jelent a keresztények közösségével szemben, mely kenotikus magatartásával Krisztus példáját követi. Így a vértanú „hitelesíti” az egyházat, és

⁴⁶⁷ Vö. BALÁZS K., *Újszövetségi szómutató szótár*, Logos Kiadó, Budapest 1998, 131.

⁴⁶⁸ Mt 10,22.

⁴⁶⁹ Vö. *Vértanúakták és szenvedéstörténetek* (szerk. Vanyó László), SZIT, Budapest 1984; A. HAMMAN, *Így éltek az első keresztények*, SZIT, Budapest 1987 (Akik szenvednek az igazságért, 152–154); VANYÓ L., „Legyetek tökéletesek...”. *Tanulmányok a keresztény aszkézis történetéhez a szerzetesség kialakulásáig*, SZIT, Budapest 1991 (Aszkézis és vértanúság a latin nyugaton, 86–103); ÓRIGÉNÉSZ, *Buzdítás a vértanúságra* (*Exhortatio ad martyrium*), Ókeresztény Írók 14, SZIT, Budapest 1997, 164–219; *Cent points chauds de l'histoire l'Église*, Desclée de Brouwer (*Les martyrs refus de la société païenne?*, 40–41); H. CHADWICK, *A korai egyház*, Osiris, Budapest 1999 (Az egyház, az állam és a társadalom a III. században, 106–114).

⁴⁷⁰ *ApCsel* 7, 56. 59.

az egyházak vértanúik érdemeiből élnek.⁴⁷¹ Ezért lesz *vetőmag a keresztények vére* és ezért „vagyódhat” a vértanúságra az ősegyház tagja.⁴⁷²

4. Az egyházüldözés ma is hitvallókat terem – a közelmúlt példája

1948. június 21-én az iskolák államosítása elleni ún. Mihalovics-perben az ítélethirdetés előtt „az utolsó szó jogán” több vádlott, köztük *Lénárd Ödön* (1911–2003) piarista szerzetes is felszólalt. Ekkor többek között a következőket mondta: „Mélyen tisztelt népbíróság! Az iskola az egyház szemléletében nem is a templom után, hanem mellette következik. Ebben a harcban az egyház két ütőere közül az egyiknek az elvágásáról volt szó. A legvégső határig el kellett mennünk. – Amellett ezt a hangot *nem mi kezdtük!* A *Szabad Nép* egyik múlt heti számában is az egyik cikkíró a Hercegprímás urat, a 70%-ban katolikus Magyarország katolikusainak fejét, az Anyaszentegyház legfőbb kormányzótestületének tagját egyszerűen hazaárulónak nevezte.

Az egyik legutóbbi nagyméretű utcai felvonuláson pedig több üzemnek az eredeti példányban kezemben megfordult szavalókórus szövegei közt a kisgyerekek számára írottak egyik sora így szól: »Mindszenty úr lógni fog!« Érthető, ha a papság nem túlságos optimizmussal néz a heti két óra hittan felé, ha aztán fél napon keresztül a gyerekek Magyarországon élő legfőbb vallási fejről ilyen ékes szövegeket kell szavalnia! Egyik cellatársam vádpontjai között szerepel, hogy az egyik zsidónak az ablakait betörte. De nem valami magánlaksértéssel vádolják, hanem – amennyiben bebizonyul – méltán népellenes büntett, mert ilyen szempontból egy speciálisan kiválasztott ablakot tört be.

A több milliónyi magyar katolikus fejének illetén bántalmazása szintén nem egyszerűen rágalmazás, hanem egyház- és vallásüldözés! Én

⁴⁷¹ Vö. A. AMMAN, *Le martyre dans l'Église ancienne*, Migne, Paris 1990, 19. Lásd még: H. SCERRI, KOINONIA, DIAKONIA and MARTYRIA. *Interrelated Themes in Patristic Sacramental Theology as expounded by Adalbert-G. Hamman OFM, Melita Theologica Supplementary Series 4*, Malta 1999. (különösen: Chapter V: *Martyria – The Witness Borne by Christians Fortified by Sacramental Grace*, 229–283.)

⁴⁷² TERTULLIANUS, *Apologeticum* 50, 13. 15, in *Tertullianus művei*, Ókeresztény Írók 12, SZIT, Budapest 1986, 148–149.

pedig szívesen itt ülök a vádlottak padján, ha a fenti szövegek íróit is ideültetik mellém. Amíg azonban ez nem történik meg, addig itt nem izgatásról van szó, hanem arról, hogy te beszélhetsz, és te, másik nem, te elmondhatod mélyen átérezve, hangsúllyal, hogy milyen drága neked a magad meggyőződése, és te, másik, nem. Addig arról van szó, hogy hihetek-e a vallásomban, gondolkodhatok-e, beszélhetek-e, életemet formálhatom-e? És ez nem politika! Az őskeresztényeket is azzal vádolták háromszáz éven át, mert nem akartak áldozni márványszobroknak, hogy politikailag bűnösök, akik hazaárulók, és tönkreteszik a birodalmat. Azután a szobrok elporladtak, és ma mindenki tudja, hogy ott nem politikáról volt szó, hanem Istenről, hitről, vallásról.

Az ezt valló kereszténység pedig megmaradt. Itt is az evangéliumról és a vallásos életéről van szó. Ha mi bűnösök vagyunk, ugyanezt a bűnt velünk együtt gondolatban és szándékban tizenegy magyar megyéspüspök és négyezer pap is elkövette. De mi tudjuk, hogy nem vagyunk bűnösök, csak ragaszkodunk Istenhez, evangéliumhoz és a gyakorlati vallásos élethez. De ehhez töretlenül, mindhalálig! Isten segítse a népbírósgot nehéz feladata ellátásában!”⁴⁷³

Pontosan ötven évvel ezelőtt, az *Ecclesiam suam* (1964) kezdetű körlevélben VI. Pál pápa fellépett a hallgató egyház érdekében. VI. Pál pápa szerint a szenvedésben és a hallgatásban a szeretet tanúságtétele húzódik meg: „A »hallgató« egyház csendben van, csak szenvedése által beszél, hallgatását megosztja egy egész elnyomott és becsületétől megfosztott társadalommal, ahol a lélek jogait elnyomják azok, akik uralkodnak felette. [...] Csak a hallgatás, a jajkiáltás, a türelem és az örök szeretet az a tanúságtétel, amelyet az egyház ebben a helyzetben is adhat, és amelyet még a halál sem tud elnémítani.”⁴⁷⁴

⁴⁷³ LÉNÁRD Ö. – TIMÁR Á. – SOÓS V. A., *Istennel vagy Isten nélkül. A katolikus iskolák államosítása Magyarországon*, Kairosz, Budapest 2008, 142–143. Emellett Hetényi Varga Károly (1932–2002) kitartó munkával feldolgozta az új magyar vértanúk és hitvallók tanúságtételét a nyilas és szocialista embertelen egyházüldözés idejéből: *Akiket üldöztek az igazságért. Papi sorsok a horogkereszt és a nyilaskereszt árnyékában*, Ecclesia, Budapest 1985; *Szerzetesek a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában*, Márton Áron Kiadó, Budapest – Lámpás Kiadó, Abaliget 2000–2002.

⁴⁷⁴ *Az egyház küldött. VI. Pál apostoli műve* (szerk. Kránitz M.), SZIT, Budapest 2009, 177 (*Ecclesiam suam*, 107). A XX. század hitvallóiról lásd: *Les nouveaux héros du*

5. Az egyház tanítása korunkban a vértanúságról

Az elmúlt hús évszázadban újra és újra találkozunk a vértanúsággal, és ez nem szűnik meg napjainkban sem. Az egyház tanítása kimondja, hogy a vértanúság a hit igazsága melletti legnagyobb tanúságtétel; olyan tanúságtételt fejez ki, amely egészen a halálig terjed. A vértanú a meghalt és feltámadott Krisztusról tesz tanúságot, akivel a szeretetben egyesül. Tanúságot tesz a hit és a keresztyén tanítás igazságáról. Ahogy az ősegyházban, a halált az erő felindításával kell elviselni. „Hagyjátok, hogy a vadállatok eledele legyek, ami által lehetséges számomra Isten elérése.”⁴⁷⁵

Az egyház a legnagyobb gonddal gyűjtötte össze azok emlékeit, akik a végsőig elmentek hitük megvallásában.⁴⁷⁶ Kijelentette, hogy akiket üldöznek az igazságért, különösképp érezzék magukat egynek a világ üdvéért szenvedő Krisztussal.⁴⁷⁷ Mivel „Jézus, az Isten Fia életét adta értünk; így nyilatkoztatta ki a szeretetét; nincs is senkinek nagyobb szeretete annál, mint aki életét adja viszonzásul érte és testvéreiért. Már az első időktől fogva voltak, és mindig is lesznek arra hivatott keresztyének, hogy a szeretetről ezen a legkiválóbb módon tanúskodjanak a nagy nyilvánosság, de különösen is az üldözők előtt. A tanítvány Mesteréhez hasonul a vértanúsággal, és vére ontásában olyan lesz, mint ő, aki a világ üdvösségéért szívesen fogadta a halált. Ezért az egyház kiváló adománynak és a szeretet legfőbb kifejezésének tartja a vértanúságot. Keveseknek jut osztályrészül, viszont mindenkinek készen kell lennie arra, hogy megvallja őt az emberek előtt, és kövesse őt a keresztyén, vállalva az üldöztetést, amelynek soha nincsen híjával az egyház.”⁴⁷⁸

christianisme, La Vie (hors-série) 2008.

⁴⁷⁵ (=KEK), 2473. *Antiochiai Szent Ignác levele a rómaiakhoz*; vö. *Apostoli atyák*. Ókeresztyén Írók 3, SZIT, Budapest 1980, 181. A bűn és a gonoszság titka még a vértanúság számára is megmarad. Lásd KEK 313: „A gondviselés útjai gyakran ismeretlenek maradnak számunkra. Csak a vég eljövetelekor ismerjük meg teljességében az utakat, hogy mi mindenen keresztül – még a rossz és a bűn drámáin át is – vezette el Isten a teremtetést a Szombat nyugalmához.”

⁴⁷⁶ KEK 2474.

⁴⁷⁷ LG 41.

⁴⁷⁸ LG 42.

Ezért „a szentek (és vértanúk) sokféleképpen hozzájárulnak az egyház továbbépítéséhez. Hiszen ők az örök haza polgárai, ott vannak az Úrnál, és őáltala, ővele és őbenne szüntelenül közbenjárnak értünk az Atyánál. Bemutatják érdemeiket, amelyeket a földön szereztek Jézus Krisztus által, mindenben az Úrnak szolgálva és a saját testükben kiegészítve, ami még hiányzik Krisztus szenvedéséből testének, az egyháznak a javára.”⁴⁷⁹

A zsinat megállapítja, hogy „a szeretet arra indítja Isten népének pásztoraikat, hogy életüket adják juhaikért, készen a legnagyobb áldozatra is, követve azoknak a papoknak a példáját, akik nem vonakodtak napjainkban sem feláldozni életüket.”⁴⁸⁰ Ezért „Krisztus lelkének indítására az egyháznak is ugyanazon az úton kell járnia, amelyen Krisztus járt: a szegénység, az engedelmesség, a szolgálat és az önfeláldozás útján, egészen a halálig, amelyből győztesen kerül ki.”⁴⁸¹ „Telve voltak reménnyel az apostolok, akik sokféle megpróbáltatásban és szenvedéseikkel egészítették ki azt, ami hiányzik Krisztus szenvedéséből testének, az egyháznak a javára. És gyakran lett magvetés a keresztények vérontása („*sanguis martyrum semen christianorum*”; Tertullianus, *Apologeticum* 50,13).⁴⁸²

6. A vértanúság ökumenizmusa

VI. Pál pápa ökumenikus szempontból meghatározó kijelentést tett az ugandai vértanúk szentté avatásakor mondott homíliájában, kiemelve, hogy a Krisztus melletti vérontással tett tanúság a katolikusok, ortodoxok, anglikánok és protestánsok közös öröksége lett.⁴⁸³

II. János Pál pápa egyik utolsó írásában ismételten azokra irányította a figyelmet, akik az elmúlt században ellenséges és üldöző környezetben tudták magukévá tenni az evangéliumot, gyakran egészen a vértanúsá-

⁴⁷⁹ LG 49; Kol 1,24.

⁴⁸⁰ PO 13.

⁴⁸¹ AG 5.

⁴⁸² AG 5. Vö. *Tertullianus művei*, SZIT, Budapest 1986, 148.

⁴⁸³ Vö. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/documents/hf_p-vi_hom_19641018_martiri-uganda_lt.html

gig. Ezek a tanúk, akik a vértanúság próbáját állták ki, különböző keresztény felekezetekhez tartoztak, a remény jelei az ökumenizmus számára is, mert bizonyos, hogy a vérük „az egyház egységének számára is életető nedv”.⁴⁸⁴

II. János Pál pápa ökumenikus körlevelében a különböző egyházakból származó vértanúk bátor tanúságtételét új erőnek nevezi, és legerősebb bizonyítéknak arra, hogy „minden megosztó tényezőn felül lehet emelkedni, ha valaki teljesen odaadja magát az evangélium ügyének”.⁴⁸⁵ A keresztények közös martirológiuma magában foglalja századunk vértanúit is, akik többen vannak, mintsem gondolnánk – fejtí ki a pápa. Ez azt mutatja, hogy nagyon mélyen Isten fenntartja a közösséget a megkeresztelték között a hit legnagyobb követelményében, mely az élet feláldozásában nyilvánul meg. Ha meg lehet halni a hitért, ez azt mutatja, hogy célba lehet jutni.⁴⁸⁶

Az egyházak közötti közösség már tökéletes abban, amit valamennyien a keresztény élet csúcának tekintünk, tudniillik a halálig tartó mártíriumban.⁴⁸⁷ A vértanúk minden keresztény közösség számára a kegyelem erejének bizonyosságai. Jóllehet láthatatlanul, de a szentek közösségében, azokéban, akik a kegyelem iránt hűséges életük végeztével közösségben vannak a dicsőséges Krisztussal, már szilárd, teljes közösségben vannak a szentek egységében és közösségében.⁴⁸⁸

Mára az emberi jogok és a szabadság századában mintha feledésbe merülne a keresztény üldözöttek fájdalma és helytállása. A katolikus áldozatok mellett természetesen ott voltak a protestáns és ortodox áldozatok is. Walter Kasper bíboros *Az ökumenikus lelkiség kézikönyve* című művében valamennyi keresztényt, testvéregyházat és egyházi közösséget arra kéri, hogy a liturgikus év folyamán ne mulasszák el a hálaadást

⁴⁸⁴ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 13; vö. II. JÁNOS PÁL pápa, *Beszéd az Úr angyala imádságakor* (1996. augusztus 26.), 2, in *Insegnamenti* XIX/2 (1996), 237.

⁴⁸⁵ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ut unum sint* (Hogy egyik legyenek...) kezdetű enciklikája (1995) 1, SZIT, Budapest 1996, 5.

⁴⁸⁶ Uo. 84.

⁴⁸⁷ Uo.

⁴⁸⁸ Uo.

azokért, akiknek a tanúsága a közös keresztény örökséget gazdagította.⁴⁸⁹

Ferenc pápa is hangsúlyozza, hogy a vértanúk Krisztusnak azok a tanítványai, akik megtanulták, mit jelent a végsőig szeretni: „Amikor szeretünk, akkor szeretetünknek nem szabunk határt... A vértanúk keresztények voltak a végsőig.”⁴⁹⁰

7. A szenvedés emléke erőforrás a ma egyházának

Rómában egy külön intézmény, az Új Vértanúk Bizottságának Levéltára gyűjti a XX. századi egyházüldözés emlékeit, melyeknek hatalmas számát szinte lehetetlen megállapítani. Nemcsak egy-két bátor keresztény vértanú történetéről van szó, hanem vértanúk tömegeiről. II. János Pál pápa felhívása alapján kezdték el gyűjteni és rendszerezni a beérkezett dokumentumokat a XX. században megkínzott és megölt keresztényekről. A különböző országokból keresztények százezreinek a története halmozódott fel, akiknek azért kellett meghalniuk, mert keresztények voltak. Ezzel teljesítették a pápa kérését, hogy megőrizték a vértanúk emlékét. II. János Pál többször és sürgetően szólított fel erre a feladatra, hogy „a hit új vértanúinak emléke” ne menjen feledésbe.

Az Új Vértanúk Bizottsága több mint tizenkétezer, a XX. században megölt keresztény vértanúságát rendszerezte, melyek a világ valamennyi részéből és különböző nyelveken érkeztek.

Ezek a személyek a XX. századi kereszténység egy elfeledett arcát mutatják be, azoknak a keresztény férfiaknak és nőknek a tömegét, akik üldözést szenvedtek. Ők azok az erőszakot elutasító üldözött személyek, akik látszólag a gyengék és legyőzöttek világát jelenítik meg, ám éppen ebben az állapotban a szenvedés és a vértanúság vállalásával hatalmas lelki erőről tettek tanúságot.

⁴⁸⁹ W. KASPER, *A Handbook of Spiritual Ecumenism*, New City Press, Hyde Park, New York 2007, 39.

⁴⁹⁰ Vö. http://hu.radiovaticana.va/news/2013/11/04/ferenc_papa_tanitasi_a_vertanukrol/ung-743374. (A kutatás ideje: 2013. december 31.)

A XX. század vértanúinak üldöztetése és szenvedése még a figyelmes és tapasztalt kutató számára is hozzáférhetetlen volt. Ők „a hit tanúságtevői”, akik nem tagadták meg hitüket, sem az emberekért, sem az egyházért élő elkötelezettségüket, hanem saját életüket és biztonságukat figyelmen kívül hagyva még az óriási kockázatok közepette is rendkívüli erőt mutattak fel.⁴⁹¹

8. Tanúságtétel az élet odaadása által a XXI. század kezdetén

A XXI. századi keresztény számára is a vértanúságban tárul fel a kereszténység „ereje”. A kortárs kereszténység helyes megértése nem mellőzheti a „vértanúk sokaságát. „A vértanúk világa”, élettörténetük és szenvedésük felidézése új lendületet adhat a XXI. századi katolikus egyháznak is. Andrea Riccardi *A keresztények a vértanúság századában* című összegző művében megkérdezi: „Lehetséges-e megtalálni és fel fogni a szenvedők könnyeit, akik minden fájdalmat elszenvedtek?”⁴⁹²

Az egyház ereje immár kétezer év óta a szenvedésben rejlő erő. Ez nem más, mint Jézus Krisztus szenvedésének a felidézése, Krisztus keresztáldozatának a megjelenítése. Van statikus és dinamikus emlékezés. A statikus mintegy tényszerűen idézi fel mindazt, ami a múltban volt, s a jelen esetben az ártatlan áldozatok szenvedése és halála az összetört szívben él tovább. A dinamikus emlékezés azonban olyan, mint egy tavaszi rügyfakadás, amelynek során a vértanúság emléke hatással van a jelenre és a jövőre is. Ez az emlékezés, bár a gyengeség és a legyőzöttség tapasztalatában, de mégis túlmutat rajtuk.

A szenvedésre való emlékezés a zsidóság és a kereszténység közös tapasztalata. A *memoria passionis* a keresztény hagyomány központi gondolata, mert az eucharishtiában, melyet Krisztus szenvedésére és halálára emlékezve mutatunk be, az egyház szabad néppé válik. Az „ezt

⁴⁹¹ A XX. század keresztény tanúságtévőinek bemutatását lásd: K.-J. HUMMEL - C. STROHM (szerk.), *Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrern des 20. Jahrhunderts*, Evangelische Verlagsanstalt, Butzon & Bercker, Leipzig 2000.

⁴⁹² A. RICCARDI, *A keresztények a vértanúság századában*, Új Ember Kiadó, Budapest 2002, 14.

tegyétek az én emlékezetemre” kijelentésben az Isten népe meghatározással együtt az Egyház egy folyamatosan emlékező néppé válik. Ez nemcsak névlegesen valósul meg, hanem Jézusnak az emberi történelemben végbevitt szenvedése által is.

Az emlékezés a különböző személyes élettörténetekre egyetlen nagy tablót alkot, mely egységbe foglalja a XX. század szenvedéseit és üldözéseit. A *soa* áldozatai és a keresztény vértanúk szenvedése is tanúskodik a borzalmas szenvedésről, erőszakról és türelmetlenségről.⁴⁹³

9. Az emberi szenvedés és Krisztus szenvedése

A vértanúságban, és főleg a XX. századi keresztényüldözésben nemcsak a szenvedést kell látni, hanem a hit elleni gyűlölet miatt meghurcoltak tömegeit is. Az új vértanúk sokan vannak, állapítja meg Andrea Riccardi, ám az egyház jelenlegi problémái vagy szervezeti kérdései nem szabad, hogy eltereljék a figyelmünket e tanúságtévőkről.⁴⁹⁴ Ilyen értelemben a szenvedés újrafelfedezése, még ha ez több nemzedék távlatából is történik, kötelessége a keresztény közösségnek, mert „a vértanú nem mindig az, aki hírnévre tesz szert”.⁴⁹⁵ Az üldözések mögött legtöbbször egy ateista és antiklerikális ideológia húzódott meg, valamint az állam mindenhatóságába vetett hit.

A vértanúság bizonyos szempontból sokkal nagyobb mértékben kíséri a kereszténység XX. századi történetét, mint gondolnánk.⁴⁹⁶ Az erőszakba torkolló vallásellenes megnyilvánulásokhoz gyakran kapcsolódtak a keresztények üldözésének politikai szempontjai a lelkiismeret szabadságának és erejének megtörésére. A vértanúk történetéből külön ki kell emelni a nők helytállását, akiknek a vértanúsága nem volt más, mint a hit és a saját méltóságuk védelme.⁴⁹⁷

⁴⁹³ *Nostra aetate* 4.

⁴⁹⁴ A. RICCARDI, i. m. 17.

⁴⁹⁵ Uo. 18.

⁴⁹⁶ Uo. 19.

⁴⁹⁷ Uo. 21.

Az emberi szenvedés megtapasztalása a XX. században megkerülhetetlen a keresztény vértanúk ismerete nélkül. A vértanúság a XX. század történelmének a részét képezi.⁴⁹⁸ A XXI. században élő keresztények feladata, hogy tanuljanak az erőszakos halált szenvedő keresztények és a Krisztus passiója közötti kapcsolatból. Az üldözések arra tanították a XX. század egyházát, hogy jobban megértse a szabadság értékét, és egyúttal leleplezze azokat a világnézeti rendszereket, amelyek tudatosan keresztényellenesek, és ezért emberellenesek is voltak.

VI. Pál pápa 1964-ben kiállt a szenvedő és üldözött keresztények mellett: „Elítéljük azokat a világnézeti rendszereket, amelyek Istent tagadják, az egyházat elnyomják, és amelyek gyakran gazdasági, társadalmi és politikai rendszerekben öltönek testet, elsősorban az ateista kommunizmusban. Bizonyos értelemben nem is mi ítéljük el őket, hanem ők saját magukat, az általuk megismerésített rendszerek és kormányok, melyek nézeteik által radikálisan szemben állnak velünk, és tetteikkel elnyomnak bennünket. A mi sajnálkozásunk a valóságban inkább az áldozatok panasza, mint bírói ítélet.”⁴⁹⁹

10. A vértanúság és az Egyház megújulása

A vértanúság a remény evangéliumának legnagyobb megtestesülése – hirdette II. János Pál. A vértanúk ünneplik a „remény evangéliumát”, mert életük felajánlása a legnagyobb és legradikálisabb felajánlása annak az élő, szent és Isten előtt kedves áldozatnak, mely az igazi lelki istentisztelet. Vértanúságukkal felsőfokon fejezik ki az ember iránti szeretetet és az ember szolgálatát is.⁵⁰⁰

XVI. Benedek *Verbum Domini* (2010) kezdetű apostoli buzdításában az igehirdetést és a tanúságtételt a legszorosabban összekapcsolja. Ennek következtében Jézus Krisztus hirdetése magában foglalja az élet oda-

⁴⁹⁸ Uo. 22.

⁴⁹⁹ Az egyház küldött. VI. Pál apostoli műve (szerk. Kránitz M.), SZIT, Budapest 2009, 176 (*Ecclesiam suam*, 105).

⁵⁰⁰ II. JÁNOS PÁL pápa, *Ecclesia in Europa*, 13.

adásának lehetőségét is. A keresztényeknek tudatában kell lenniük, hogy Isten Szavának továbbadása megköveteli az élet tanúságtételét.⁵⁰¹

A pápa nemcsak általánosságban fogalmaz, hanem a jelenre utalva mondja: „Mély szolidaritással kapcsolódunk mindazon keresztény közösségek híveihez, Ázsiában és különösen Afrikában, melyek mostanában kockáztatják életüket vagy a társadalmi kirekesztettséget a hitükért.”⁵⁰² 2013-ban összesen huszonkét papot öltek meg a hitükért és lelkipásztori tevékenységükért. Tizenötöt Dél-Amerikában, hármat Afrikában, és hármat Ázsiában gyilkoltak le kegyetlenül, és egy papot Olaszországban.⁵⁰³

Ferenc pápa szerint az igehirdetőnek még élete odaadását is vállalnia kell, mert csak így növekszik az egyház, és így lehetünk hűségesek Krisztus személyéhez és missziós parancsához: „A tanítvány a Jézus Krisztus melletti tanúságtétellel képes felajánlani és kockára tenni egész életét, egészen a vértanúságig, azonban nem arról álmodik, hogy megszabadul ellenségeitől, hanem inkább arról, hogy azok is meghallják az igét, és az ige megmutatja a maga szabadító és megújító erejét.”⁵⁰⁴

⁵⁰¹ XVI. BENEDEK pápa, *Verbum Domini* (2010) 98, SZIT, Budapest 2011, 116. A szent-
atya személyes érzéseit fogalmazza meg az életüket az evangéliumért feláldozó bátor
Krisztus követőkért: „Az egész Egyház háláját fejezem ki azoknak a keresztényeknek,
akik nem riadnak vissza az evangélium miatti üldözésektől és nehézségektől.” (uo.)

⁵⁰² XVI. BENEDEK pápa, *Verbum Domini* (2010) 98.

⁵⁰³ Vö. *Jelentés meggyilkolt lelkipásztorokról*, in *Új Ember*, katolikus hetilap (2014. január 12), 5. 2012-ben tizenkét lelkipásztor halt vértanúhalált.

⁵⁰⁴ FERENC pápa, *Evangelii gaudium* 24, SZIT, Budapest 2013, 19.

JITIANU LIVIU:

A teodicea és antropodicea határvonalán. A rossz kérdése a viláigért való felelősség tükrében

Előzetes: Hannah Arendt rossz-genealógiája a teológiai teodiceai fejtegetések egy új fejezetét nyithatná meg. A rossz horizontális megközelítési módja ugyan leszűkíteni tűnik a klasszikus teodiceai fejtegetések gondolat-háztartását, kiemelt antropológiai jellegével mégis érthetőbbé teszi az emberek világát, mely létének vertikális fonálát sok szempontból eloldani tűnik.

A keresztény teodicea-történetnek az újkor küszöbéig tartó vizsgálata⁵⁰⁵ azt a következtetést teszi lehetővé, hogy az egyes teodicea-technikák ugyan különbözőek, három pontban mégis közös nevezőre hozhatók: a világmindenségben alapvető harmóniát látnak (= *harmonia praestabilita*)⁵⁰⁶, hangsúlyozzák minden történésben az elégséges alap elvének (= *principium reddendae relationis sufficientis*) hatékonyságát, és fontos számukra az értelem kanonizációja a hit világán belül.⁵⁰⁷ A jelzett korszakban olyan elméleti konstrukciók születtek, melyek „logikai szinten kívánták biztosítani a világ teljes valóságának koherens szemléletét, a rendegészbe simuló zavaró tényezőkkel együtt”.⁵⁰⁸

⁵⁰⁵ Visky Béla monumentális munkája: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában* (Kolozsvár 2006) a teodicea kérdésfeltevésére keres választ. A könyv első része a jelzett periódussal foglalkozik: 37 sköv.

⁵⁰⁶ VISKY, 55 sköv.

⁵⁰⁷ Uo. 62.

⁵⁰⁸ Uo. 29. Minden teodicea-eljárás olyan perként mutatkozott meg, amelyben a vádló, védő és bíró ugyanaz az instancia: az emberi értelem, ami a procedura végén saját vádpontjait mint megalapozatlanokat utasítja vissza – véli Oelmüller; Visky uta-

Az újkor – mondja Hans Blumenberg – egy teodiceai aktussal kezdődik.⁵⁰⁹ A teodiceai kérdésfelvetés ekkor viszont lényeges változáson megy át. Gottfried Wilhelm Leibniz⁵¹⁰ 1710-ben francia nyelven, Amszterdamban kiadott munkája: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine de mal*⁵¹¹ ugyan még a megszokott mederben mozog, de már jelzi a kérdésfeltevés újszerűségét. Leibniz Isten védelmére kel, jogi fogalmakba kapaszkodva „védőbeszédet” tart.⁵¹² A lehető legjobb világ mellett érvel, a „rossz”-at pedig kauzális összefüggésrendszerbe állítja: van, mert valami (konkrétan: a bűnbeesés) történt. Ennek mentén poláris rendszerbe állítja a rossz/gonosz kérdését: a metafizikai rossz nehezeke a végesség, a természetes rossz a világ esendőségéből adódik, az erkölcsi rossz pedig a bűn büntetése. Felvezetése végső soron a Teremtő „*Rechtfertigung*”-ja.⁵¹³

A változás jelei már egyértelműek Immanuel Kantnál, aki mint „nulla kilométerkő” jelentkezik ebben a történetben. 1791-ben bejelentette minden elméleti teodicea-próbálkozás csődjét, és felvillantotta mind a teológia, mind a filozófia részére a gyakorlati teodicea szükségességét, anélkül, hogy meghatározta volna ennek tartalmát.⁵¹⁴ Kant a radikális rossz mögött az erkölcsi törvény elleni vétés akarását látja.⁵¹⁵ Számára az erkölcs metafizikai megalapozása az erkölcsi törvény teljesítésére irányuló jó akaratra épül. Az európai felvilágosodás filozófiája meg van győződve arról, hogy a tetteink mögött jó vagy rossz szándékok húzódnak

lása: H.-G. JANSEN, *Gott – Freiheit – Leid*, Darmstadt 1989, 2.

⁵⁰⁹ *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt/M. 1975, 307.

⁵¹⁰ SUSANNE NEIMAN, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt 2006 (Suhrkamp Taschenausgabe) könyvének első fejezete: *Tűz az égből* „Isten ügyvédjeként” említi Leibnizet.

⁵¹¹ *Die Theodizee*, Hamburg 1968. Leibniz „kódolja nyelvi-terminológiai, mind tartalmi vonatkozásban az addigi fejtegetéseket”; VISKY, 24.

⁵¹² NEIMAN, 52.

⁵¹³ NEIMAN, 59. Hegel ironikusan jegyzi meg ennek kapcsán: olyan istent közvetítenek, amit mi alkotunk magunknak (piaci árus, aki azt árusítja, ami a kínálatban van); HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke in zwanzig Bänden*, szerk. K. M. MICHEL - E. MOLDENHAUER, Frankfurt/M. 1969/70, III. kötet, 248.

⁵¹⁴ VISKY, 17.

⁵¹⁵ NEIMAN, 394.

meg. A morális felelősség és döntések teljes kontingenciáját állítja: felelősök vagyunk a tetteinkért, mert van erkölcsi törvény. Ha ez elfogadott paradigma, akkor az ember felelősségre vonható. Téves lenne a rossz tettek visszavezetése a bűnbeesés kérdéséhez, ez ugyanis csökkenti az ember felelősségét, és transzponálná cselekedeteinek megítélhetőségét egy egykor megtörtént (*in illo tempore*) esemény színterére. A rossz kérdésének ontológiai fejtegetésével ellentétben Kant gyakorlati teodiceát iniciál, amely többé nem Isten igazolása, hanem „egy történés leírása”, amelynek azzal kell foglalkoznia, hogy hol tárulkozik fel az ember számára „a vigasz és a vád” lehetősége. Végül is, „e két pólus, amely között feszül minden teodicea”⁵¹⁶, és valójában az a gyakorlatias válaszkezesési mechanizmus, melynek végcélja a „megszabadított egzisztencia” felmutatása.⁵¹⁷

A rossz Kant által fémjelzett territórium arra utal, hogy a gonosz fogalma drámaian megváltozott.⁵¹⁸ Mindeddig a rossz-értelmezések lényegében két síkon tárgyalódtak: volt egy teológiai és egy szekuláris értelmzési módja.

A teológia elvitathatatlanul egy bizonyos teodiceai dualizmust képvisel.⁵¹⁹ A kérdés feloldásának legősibb módját hangsúlyozza⁵²⁰, egymásba szöve a Sátán-genezis⁵²¹, a bukás⁵²² és a rossz kérdéseit. Dualizmusa per sze nem kozmológiai, hanem szótériológiai jellegű.⁵²³ Ezt a dualizmust a

⁵¹⁶ REGINA AMMICHT-QUINN, *Von Lissabon bis Auschwitz*, Freiburg CH 1992.

⁵¹⁷ VISKY, 369.

⁵¹⁸ Ezt erősíti meg FRIEDRICH HERMANNI, *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloh 2002.

⁵¹⁹ A kereszténység megnehezíti a rossz helyzetét – állítja S. Neiman, a predestináció kizárásával ugyanis próbatétel elé kerül az értelem. Igazságtalan egyesek szenvedése (NEIMAN, 49), és abban a világban, mely a jó és a rossz harcának színtere olyan, mintha „megkötött kezű” lenne az isten (NEIMAN, 51).

⁵²⁰ VISKY, 125.

⁵²¹ Uo. 133 sköv.

⁵²² Uo. 139 sköv.

⁵²³ Uo. 174. A keresztény teológia szótériológiai motiváltságát tanúsítják a szenvedés „megoldását” megcélzó mechanizmusok: „*reductio in mysterium*”, „*privatio boni*”, a szenvedés elmorálisítása, instrumentalizálása, a szenvedésben Isten sorsot vagy sorsközösséget vállal az emberrel; lásd L. JITIANU, *Szenvedés és krisztusi identitás. Gon-*

20. század krisztológiája oldja fel. Előterbe most már a szenvedés-megváltás kompozíció kerül. Isten szenvedése⁵²⁴ lesz Kazoh Kitamori krédója, aki az evangélium szívébe Isten fájdalmát helyezi.⁵²⁵ A szenvedés értelmet nyer – állítja Jürgen Moltmann, kiemelve Istennek az emberi szenvedés miatti fájdalmát.⁵²⁶ Ennek a gondolatsornak záróakkordja a történelemnek kiszolgáltatott erőtlén Isten képe, aki végigjárja az ember-lét drámájának színtereit, amelyet Hans Jonas körvonalaz.⁵²⁷

A szekuláris teodicea mentorai között találjuk többek között Hegelt és Nietzsche-t. Hegel szerint a rossz értelme a történelemben feloldódik.⁵²⁸ Dilemma elé állítja az értelem-kereső embert: le kell mondani „a filozófiai egész-lét délibábjáról”, vagy ragaszkodni kell hozzá, számolva az igazolás kényszerpályájával.⁵²⁹ Nietzsche a rosszat az egyén teremtésének tartozékaként láttatja. Feloldja az élet és az erkölcs határait. A morális jelenségek nem léteznek, csak a jelenségek morális értelmezése – állítja. Ez pedig a morálon kívüli.⁵³⁰ Drámai megállapítást tesz: „az általunk ismert világból a humánus isten nem mutatható ki”.⁵³¹

Mind Hegel, mind Nietzsche a teológiai „illúzió” végét harangozzák be.⁵³² Ennek eredményeként kijelenthető: a természet és erkölcs kien-gesztelődésének vége van, a rossz pedig leválasztható az isten-kérdés-ről, csak morális kategória.⁵³³ A rossz kérdése megingatja az ember világba vetett bizalmát is: „A gonosz az emberi értelmet keményen

dolatok a szenvedés-teológia margójára in BODÓ MÁRTA (szerk.), *Örökérvényű igazságaink. Emlékkönyv Jakab Gábor 70. születésnapjára*, Verbum, Kolozsvár 2008, 85–95.

⁵²⁴ VISKY, 207 sköv.

⁵²⁵ *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972.

⁵²⁶ *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972; *Das Experiment Hoffnung*, München 1986.

⁵²⁷ *Az istenfogalom Auschwitz után. Zsidó gondolatok*, ford. MEZEI BALÁZS, in 2000. 8 (1996), 56–61.

⁵²⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 12. kötet, 52.

⁵²⁹ VISKY, 81.

⁵³⁰ *A hatalom akarása*, 258 t, 123.

⁵³¹ Uo. 1036 t, 427.

⁵³² NEIMAN, 3. fejezet.

⁵³³ Uo. 377–78.

próbára teszi, ugyanis megingatja a meggyőződésünket/bizakodásunkat abban, hogy a világ folyásának értelme lenne.”⁵³⁴

A teológiai és szekuláris teodiceákat vizsgálva megállapítható, hogy volt bennük valami közös, mégpedig a rossz kontextualitás értelmezése. Mindkét terület megoldási kísérleteinek tendenciája a világot mint egészet megérteni. Az egész – legyen az rendezett világ: *ordo mundi*, vagy egységes univerzum – tükrében értelmezik a részt, a rossz kategóriáit. A szekuláris vonulat sajátos utat választ, amikor felvillantja azon szándékát, hogy a rossz kérdését az isteni premissza nélkül értelmezze.⁵³⁵ Ennek eredménye, hogy radikálisan megváltozik a teodicea tartalma. Mindeddig a teodicea igyekezett lehetővé tenni a hívő ember számára a rosszal való szembesülésben is hinni Istenben; most már nem Isten jóságának az igazolása a cél. A teodicea most abban segít, hogy a rossznak olyan értelmet találjunk, ami segít kiszabadulni a szenvedés és az ezzel járó kiszolgáltatottság érzésének, a kétségbeesésnek örvényéből.⁵³⁶ Ideális esetben segít a kiengesztelődésben is a múltbeli történésekkel illetően⁵³⁷ és új utakat tár fel az esetleges jövőbeli rossz megakadályozásához.

A változás, amiről beszélünk, nem véletlenszerű!⁵³⁸ A konkrét emberi tapasztalat, a történelem az, ami erre kényszerít. A rossz kérdésének antropológiai szerpentinje mindeddig is állt: „A szenvedő Jób bevonult az emberiség történelmébe, évezredek óta ott van mindenhol: az elnyomott rabszolgában, a máglyára küldött boszorkányban, az auschwitzi haláltáborban. Ott találja az ember a pestisjárvány, a földrengés áldozatai között, a rákos betegek szanatóriumában, ott a szellemi fogyatékos üres nézésében, a tolókoksihoz rögzítve... Jób a hétköznapi ember, aki boldogtalan házasságban él, aki munka nélkül maradt, akit a kétségbeesés az örületbe kergetett...”⁵³⁹ Hihetetlen radikalitással tárja fel meg-

⁵³⁴ Uo. fedőlap.

⁵³⁵ Uo. 28.

⁵³⁶ Uo. 351.

⁵³⁷ Lévinas szerint az első feladat érvényét veszítette. A „nyugodt” lelkiismeret számára ez lehetetlen.

⁵³⁸ NEIMAN, 19.

⁵³⁹ H. SCHIPPERGES - E. RINGEL - E. ZENGER - J. B. BRANZSCHEN, *Leiden*, in *Christlicher Glaube in der modernen Gesellschaft*, 10. kötet, Freiburg - Basel - Wien 1980, 8.

semmisítő arcát néhány jelenségben, most már annak az embernek, aki önértelmezésének kényszerpályáján megoldást nem csak vagy egyáltalán nem istennél keres. A kiváltó jelenségek listázásának kezdetén leginkább két esemény jeleskedik: Lisszabon és Auschwitz. Lisszabon, ahol az 1755-ös földrengés, majd a rá következő tűzvész és árvíz, az érintetteken túl, Kant, Voltaire, Rousseau és Goethe számára is a természeti rossz abszolút fogalmává vált. Auschwitz pedig az embertelen népirtások *Simbildje*. Mindkét történés fatális következményekkel jár: azon túl, hogy a rossz újszerű radikális látását eredményezik, olyan gondolati struktúrákat rombolnak le, melyek évszázadokon át hatékonyak voltak.

Lisszabonban a világba vetett hit, Auschwitzban az önmagunkba vetett hit veszett el – fogalmazza meg sokatmondóan Susanne Neiman.⁵⁴⁰ Lisszabon a rendezett univerzum határait rombolta le, és feltárta a megsemmisülés lehetőségét. Auschwitz hasonló következményekkel járt az emberi lélek számára⁵⁴¹, lerombolta ugyanis a „normalitás legszélsőbb határait”.⁵⁴² Olyan határok omoltak le, amit soha nem gondoltunk volna. Auschwitz véget vetett mindennemű fejlődésteóriának,⁵⁴³ és megmutatta, hogy milyen messzire távolodhat el önmagától az ember.⁵⁴⁴

Lisszabonban azonban az emberi felelősség felmentést kap. A rossz forrása itt egy természeti katasztrófa, ami független minden antropológiai faktortól. Nem tud viszont választ adni arra a kérdésre, amit a valóságos ember fogalmaz meg, és amit később Camus, Dosztojevszkij, Büchner⁵⁴⁵ újból és újból kiemelnek: hogyan engedi meg Isten az ártatlannak szenvedését? Auschwitzban viszont az ember kerül a történés középpontjába: ő a rossz aktív cselekvője és ugyanakkor elszenvedője is. Neiman ennek kapcsán radikális kérdést dob fel: hogyan lehetséges az

⁵⁴⁰ NEIMAN, 367.

⁵⁴¹ Uo. 369.

⁵⁴² Uo. 368. Hasonló gondolatokkal szolgál GÜNTHER ANDERS, *Besuch im Hades*, München 1967.

⁵⁴³ NEIMAN, 378.

⁵⁴⁴ Uo. 352. Hasonló egy olyan földrengéshez, ami nem csak az emberi életet és épületeket rombolja le, hanem a földrengés mérésére szolgáló műszereket is; uo. 368.

⁵⁴⁵ „A gonosz, a rossz és a halál olyan dolgok, amelyek a filozófiai kérdésfelvetéseket kielemezik, és szkepticizmushoz és kriticismushoz vezetnek” – vallja A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2. kötet, 17. fejezet.

ember számára úgy viselkedni, hogy tetteivel „mind a gyakorlati, mind az instrumentális értelem arcába csap”?⁵⁴⁶ Megsemmisítően mutat arra rá, hogy mindez azért lehetséges, mert morális kategóriáink kiüresedtek.⁵⁴⁷ Ezért vonja le következtetesként: Lisszabon után a szétesett világ ugyan még összerakható volt, Auschwitz után viszont ez lehetetlen.⁵⁴⁸ Mindaz, ami addig érvényes volt a vallásos hit számára, nem élte túl Auschwitzot, amint ezt Elie Wiesel⁵⁴⁹ és Richard Rubinstein⁵⁵⁰ is tanúsítja. Ott mind a zsidó, mind a keresztény hit-paradigmák felbomlottak.

A jelzett eseményekben úgy jelent meg a gonosz, mint az eddig ismert jegyeiből kivetkőzött valóság.⁵⁵¹ És persze, nem csupán Lisszabonban vagy Auschwitzban, hisz formát kapott a kommunizmus, a Gulag, a terror talaján is. Tény, hogy az elmúlt századok katasztrófái és büntetetei megingatták a talajt a lábunk alatt. A történesek jegyében fogalmazza meg Lévinas: „... a 20. század talán legforradalmibb ténye az öntudat számára..., mindennemű egyensúly megbomlása az explicit és implicit teodicea között a nyugati gondolkodásban”.⁵⁵² Az elképzelhetetlen megvalósult. Annyira drámai, ami történik, hogy katasztrófális új leírására hiányoznak a fogalmaink is.⁵⁵³ „Az erőszakban megnyilvánuló specifikus rossz a némaságban áll” – vallja ezzel kapcsolatban Arendt.⁵⁵⁴ Ezért, a jelzett és a hasonló történesekben, a megértés, a magyarázat, a katar-

⁵⁴⁶ NEIMAN, 26.

⁵⁴⁷ Uo. 352.

⁵⁴⁸ Uo. 411.

⁵⁴⁹ *Die Nacht*. Freiburg - Basel - Wien (Herder Strekrum Taschenbücher) 2009.

⁵⁵⁰ *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism*, Baltimore 1992.

⁵⁵¹ NEIMAN, 370. A rossz, ami velünk történik, legyen esemény vagy új létállapot, megbontja vagy teljesen tönkreteszi fizikai, pszichikai, szociális integrációnkat. Ebben mutatkozik meg a szenvedés vagy a szerencsétlenség „legszélsőségesebb formája”; S. WEIL, *Die Gottesliebe und das Unglück*, in *Uó, Zeugnis für das Gute*, Freiburg 1976, 13–49, 14.

⁵⁵² *Useless Suffering*, in *The Provocation of Lévinas*, ed. R. BERNASCONI - D. WOOD, London 1988, 161.

⁵⁵³ Minden esemény egy sajátos fogalomháztartásban érhető el, jelenti ki Neiman (uo. 352), azt sugallva ezzel, hogy azon jelenségek, amelyekre nincsenek kifejező, tiszta fogalmaink, nem is elérhetőek az ember számára. Ez most mégis lehetővé vált.

⁵⁵⁴ *Denktagebuch, 1950–1973*, I. kötet, München - Zürich 2002, 345.

zis, a vigasz – a korábbi korok mintáján – ellehetetlenedett. Auschwitz „megtörte a lehetőségét annak, hogy intellektuálisan reagáljunk rá”. A gondolkodás lebénult, és „amennyire kevés eszköze volt a civilizált világnak megakadályozni az eseményeket”, annyira lehetetlen számára a hozzá való viszonyulásban jó megoldásokat találni – jelzi Neiman.⁵⁵⁵

Ami egyértelműen kiviláglik a jelzett történetekben az, hogy a rossz provokációjának tükrében gyakran zárójelbe került az isten-kérdés.⁵⁵⁶ A *teodicea* helyére az *antropodicea* került.⁵⁵⁷ A rossz kérdésével nem megy az ember Isten ítélőszéke elé, hanem önmagát fogja perbe. Új kérdések fogalmazódnak meg: hogyan élhet az ember tovább, miután felmondott Istennek, akitől szépet, jót stb. kapott? A nagy történeteket⁵⁵⁸ elfelejtő ember hogyan képes a világnak és saját életének célt és értelmet adni? Így lesz a teodicea „a szellemi és történelmi kataklizmákban tájékozódási képességet veszített szenvedő ember számára a tájékozódás-tudománya”⁵⁵⁹, aki érzi a megsemmisülés és értelmetlenség súlyát, a történetek ellenére azonban ragaszkodik azon meggyőződéséhez, hogy a világ egészének valamilyen értelme van.⁵⁶⁰ A „felvilágosodástól napjainkig tartó optimista és kétségbeesett teodicea” igyekszik lehetővé tenni azt a „szkeptikus reményt, hogy az értelem mint szabályozó kiengesztelődő elv a teodicea végét túléli” – mondja Odo Marquard.

Ebben a kontextusban jelentkezik Hannah Arendt, aki az Auschwitz utáni teodiceai kérdés tükrében vállalkozik a „gonosz”/„rossz” új genealógiájára.⁵⁶¹ Alapkérdésként állítja: fontos a gonosz de-démonizálás, ez

⁵⁵⁵ NEIMAN, 376.

⁵⁵⁶ A fogalmat Mezei Balázs is használja: „zárójelbe tett Isten” (*Zárójelbe tett Isten. Edmund Husserl és egy fenomenológiai prototeológia vázlatja*, Budapest 1997). Agresszív megfogalmazásként: az istenkérdés „legitimitása” a kortárs filozófiában „szánalmas anakronisztikus vakbél”; NEIMAN, 423.

⁵⁵⁷ VISKY, 31.

⁵⁵⁸ Paul Ricoeur: *les grands récits*.

⁵⁵⁹ JÖRG EICKHOFF, *Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophische Fragestellungen*, 16. Lásd VISKY, 30.

⁵⁶⁰ CARL-FRIEDRICH GEYER, *Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Stuttgart 1992, 11.

⁵⁶¹ „A radikális rossz” kérdéséről, annak politikai jelentőségéről lásd a 2005-ben, Hannoverben tartott „Hannah-Arendt-napok” anyagát: DETLEF HORSTER (Hg.), *Das*

ugyanis nem az isten-kérdés síkján tárgyalandó, hanem hétköznapi valóság, teljesen „emberi”. Kiindulópontként Adolf Eichmann pere szolgál.⁵⁶² Az antropodicea *Bét Hamispath*-jának (az igazságszolgáltatás háza) ítélszéke elé egy megbomlott ember-struktúrát állít: egy rövidlátó, enyhén kopasz, nyeszlett alakot fog perbe Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról* (1964). Főszereplője érteti meg vele: nem szükséges, hogy a rossz démoni/természetfeletti valóság legyen. A legnagyobb bűntettek elkövetői ugyanis banális emberek, olyanok, akikről nem félünk, legfeljebb undort keltenek bennünk.

Eichmann magatartását elemezve döbben rá Arendt arra, hogy a gonosz megszűnt morális kategóriának lenni. Sőt, elvesztette azt a sajátosságát is, hogy felismerhető legyen. Nincs szándékoltás mögötte, nem beszélhetünk megtervezettségéről, tudatos struktúrákról. A gonosz elszemélytelenedett. Talán ezzel magyarázható az is, hogy nem is kísért. Motivációs faktorai az érvényesülés, a parancs. Eichmann példáján képed el Arendt, hogy a bűntettek elkövetői motivációja egyszerű és banális.⁵⁶³ Eichmann nem mutatja a gazember vonásait, a szubjektív büntelenség

Böse neu denken, Velbrück Wissenschaft 2006. A rossz kérdése kapcsán fájjalja Jürgen Habermas, hogy a bölcsélet kevés helyet szentelt ennek a jelenségnek, és „a jó és a rossz ismeretének szembeszökő aszimmetriájáról” beszél; *Zeit der Übergänge* (= *Kleine Politische Schriften IX*), Frankfurt/M. 2001, 195.

⁵⁶² Hannah Arendt 1961-től *New Yorker* folyóirat megbízott tudósítójaként kerül Eichmann perével kapcsolatba. Tudósítását könyvként adja ki 1964-ben: *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról* címmel. Munkája – de különösen a gonosz kérdése kapcsán megfogalmazott tételei – sokakban felháborodást keltett. Kritikusai között van Leo Baeck, Golo Mann (*Der verdrehte Eichmann*, in F. A. KRUMMACHER (szerk.), *Die Kontroverse. Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, Frankfurt/M. 1964), Hans Egon Holthusen (gondolatnélküliséget kifogásol Arendt munkássága kapcsán), Paul Celan és Hans Mommsen (aki Arendt antihisztorikus magatartását és értékrelativizmusát kifogásolja). A zsidó tábor – közöttük Ben Gurion – zsidó-ellenes magatartást varrnak a nyakába, félreértelmezve Arendt „zsidó tanácsokkal” szembeni álláspontját. Kevesen támogatják, például Alexander Mitscherlich (*Die Unfähigkeit zu trauern*), aki Arendt téziseit nem morális vagy politikai összefüggéseiben értékeli, hanem pszichológiai üzenetüket igyekszik értékesíteni. A kérdést részletesen tárgyalja WOLFGANG HEUER, *Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert*, in *Das Böse neu denken: Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005* (szerk. DETLEF HORSTER), Frankfurt 2006, 15–28,

⁵⁶³ NEIMAN, 399; ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, 53

leplét ölti magára. A neutralitás ellenére az általa előidézett történés a rossz eddig alig ismert méreteit tárja fel. Tettei, melyek semmiféle gonosz-teleológiát nem tartalmaznak, hihetetlen méretet öltenek, és tragédiát váltottak ki. Eichmann személye rávilágít arra, hogy megbomlott az erkölcsi törvény-cselekedet kompozíció. A tett maga nem feltételez erkölcsi alapot, és a szándék sem köthető evidens erkölcsi követelményekhez. Az erkölcs, az erkölcsi követelmény helyett más „instanciák” érvényesülnek. Legyen: ideológia, vallás, mullah, Isten, diktátor vagy Führer ... Ebben áll a kortárs antropológiai tragédia születése.⁵⁶⁴

Arendt számára a létének ontológiai forrásától és a moráltól eltávolodott ember a rossz forrása, végrehajtója és elszenvedője lesz. E folyamatban megbomlik integritása: mindkét oldalon ott áll a veszély, hogy az ember elembertelenedik. Így Eichmann is kivetkőzik egyediségének jegyeiből. Személytelen „én”, egy „felsőbb értelem-hordozója” (*höherer Sinnesträger*), aki parancsot teljesít (*Befehlsträger*), egy rendszert működtető gépezet, akinek legfőbb erénye a vak engedelmesség (*Kadavergehor-sam*)⁵⁶⁵. A totalitárius rendszerrel szemben tanúsított engedelmesség számára lét-alibiként szolgál. A gonosz, ez esetben a „gyilkos”, nem tör szándékosan a másik életére, hanem egyszerűen, minden felelősség nélkül, „csak” parancsot teljesít. Mentségére szolgál az is, hogy nem gyilkol annyit, mint amennyit gyilkolhatott volna.⁵⁶⁶

Eichmann személyében kontúrt kap a gonosz „új típusa”. A gonosz a megfosztott ember-lét záradéka: elszemélytelenedett és dehumanizálódott valóság. Eichmann nem III. Richárd, hanem morálisan deformált, képzelőerő nélküli alak. Hibája nem a tévedés vagy a rossz kifejezett akarása, hanem hogy akarata ellehetetlenedett. Monstrumszerű, ítélet és

⁵⁶⁴ JANA FREY, *Prügelknabe*, Bindlach 2006.

⁵⁶⁵ A Harmadik Birodalomban kategorikus imperatívusként jelentkezik az engedelmesség. A totalitárius rendszerekben az állam legitimálja az igaz-talant. A kérdéshez lásd HANS FRANK, *Die Technik des Staates* München 1942.

⁵⁶⁶ A jelzett rendszerekben nem lehetséges az ellenállás, de igenis lehetséges a semmit sem tevés. Arendt az *Elemente und Ursprung totaler Herrschaft* (1951) munkájában külön kitér a belső migráció, a belső ellenállás kérdéseire. A semmit tevés viszont nem azonos ezzel! Nem elfogadható az a fajta mentegetőzés, hogy „Nem úgy akartuk” vagy „Nem tudtuk”. Ennek kapcsán Auschwitz két évszázad vitáját nyitja meg újból: mit jelent az akarás/mi a szándék?; NEIMAN, 397.

lelkiismeret nélküli, aki képtelen belátni a bűntelenséget, az igazságtalant. Személyén lemérhető, hogy a „radikális rossz” számára az erkölcsi törvény, az emberi cselekedetek maximája nem létezik. Ugyanakkor az együttélést garantáló szabad tettekről sem beszélhetünk ennek kapcsán.⁵⁶⁷

Eichmann kapcsán Arendt beszél a gonosz „morális alibijéről”, értve alatta az alkalmazkodási, érvényesülési szándékot és a vak engedelmességet. Az alibi mentesít a tettek következményeivel járó felelősségre vonástól. Ellehetetlenedett ugyanis a szabad cselekvés, meghalt a rossz- és a bűntudat, aminek következtében lehetetlenné vált a felelősségre vonás. A gonosz ember elhatárolódott attól, hogy tetteinek személyes jegyét kölcsönözzön. Ugyanakkor „adminisztratív és szociálisan” elhatárolódott magától a rossztól. Amint Eichmannal látható: ő parancsot teljesít (előírás/parancs-adminisztrátor) és állapotbeli kötelessége a parancsot végrehajtani. Személyében a gonosz tett szubjektív és objektív szempontjai teljesen összemosódnak, sőt a szubjektív vetületet teljesen átveszi a helyzet objektivitásának kényszere. Ezek keresztmetszetén születik az „új gyilkos-típus”, aki nem gondolkodik. Ha gondolkodik is, ezt nem „magán keresztül”, hanem „magáért” teszi. Ez pedig nagyobb rosszat eredményezhet, mint a gonosz ösztönök együtt.

Arendt nagy kérdése: a gonosz embert a körülmények teszik rosszá? Eichmann ugyanis azzal védekezik, hogy ő a rendszer áldozata, más körülmények között más ember lett volna. Arendt a *Vita Activa*-ban (1958) erre kísérel meg választ adni. Az emberi személy kettős születéséről beszél: a biológiai születésben az ember egyedi, újszerű valóságként jelenik meg, míg a második születés egy amolyan „politikai projekt”. Az ember nem jó vagy rossz, vallja, a jó és a rossz lét-imperatívuszok, az embernek azzá (jóvá vagy rosszá) kell válnon!⁵⁶⁸ Eb-

⁵⁶⁷ Rolf Zimmermann jegyzi meg: Hitler szándéka volt a zsidó-keresztény hagyománnyal leszámolni, mely számára a gyilkolás és emberek kínzása mind erkölcsileg, mind jogilag elvetendő. Az „új emberiség” új értékvilágra épül, amelyek sajátos mechanizmusok alapján működik; in *Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft*, Hamburg 2005, 36.

⁵⁶⁸ Hogy ez mennyire nehéz feladat, arra világít rá, amikor a „véletlen rémálmáról” beszél. Szerinte, soha nem tudni, hogyan fogunk egy adott helyzetben viselkedni. A neveltetés a döntés pillanatában nem játszik semmilyen szerepet; lásd ARENDT, *Ich will*

ben az önmagunk megvalósulásának folyamatában a gonosz három aspektusa mutatkozik meg: a gonosz (1) mint az emberek közötti fenomenén, (2) mint az ítélet/döntés provokátora (a rossz egzisztenciális kihívás, de nem a „hívó, hanem a polgár” számára), és (3) mint a cselekvési viszonyrendszerek egyik kulcseseménye.

A gonosz megszűnik ontológiai jelenségnek lenni – jelzi Arendt. Helyette egzisztenciális feloldódásáról kell beszélnünk, „ember-közöttivé”, lényegileg interakcióvá vált.⁵⁶⁹ Az „ember-közötti” világba transzponálódik. Így lesz a teodicea antropodiceává.⁵⁷⁰ A mindeddig teodiceai összefüggésben tárgyalt kérdésfeltevések – mint a szabadság, a hatalom, az autoritás, az erőszak, a jó és a rossz kérdései – antropológiai záradékká válnak. Még akkor is, ha mindezzel az ember – most már ugyan ontológiai kötöttségek nélkül – egyáltalán nem boldogul. Önmaga ura, aki önmaga kérdéseire nem tud kielégítő választ adni. Mintha az ember a kiharcolt szabadság foglyává vált volna. Deontologizált világában nem lett érthetőbbé a világ és benne a rossz. Sőt, egyre inkább úgy tűnik, mintha az ember, és kiemelten szubjektivitása, fölöslegessé válna; mintha feloldódna a pluralitás és megszűnne az „önálló világ” az emberek között. Arendt többrétű szétválasztást észlel: a közösség az egyedek sokaságára bomlik szét; a beszéd némaságba (= válasz nélkülség) fullad; a gondolkodást felváltja a gondolkodásnélkülség; és az értelmet, az értelmes válaszkeresést, a megértést a kényszer. Az ember világát „narratív etika” irányítja – jelzi Arendt. Mindenki magától értetődő erkölcsi szabályokkal rendelkezik, és ha bizonytalan lesz az ember, a „törvényt” világos, általános törvényeken méri le, melyek számára evidensek.⁵⁷¹

verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk, München 1996, 85. Nem tudni, „ki fogja eladni a lelkét”. A kérdéshez lásd VIKTOR KLEMPERER, *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten* (Berlin 1995) munkáját is.

⁵⁶⁹ A „között” (vagyis az, ami az emberek között történik) kulcskérdéssé lesz Arendt számára; *Denktagebuch* I., 181.

⁵⁷⁰ A teológiában általánosan észlelhető egy erőteljes antropológiai tendenciózus, amelynek számos negatív vonzatával kell számolnunk, jelzi L. JTIANU, *Az antropológiai fordulat csödjé, azaz zsákutcában a teológia antropocentrizmusa*, in *Az ember krízise. Vágyódás és megkísértés között. Antropológiai reflexiók a teológiában* (= *Varia Theologica* 4); szerk. PUSKÁS A. – PERENDY L., Budapest 2013, 253–269.

⁵⁷¹ *Über das Böse. Eine Vorlesung zur Frage der Ethik*, 2006.

Arendt rossz/gonosz-genealógiája arra enged következtetni, hogy a rossz kiszabadulva ontológiai beágyazottságából emberközeli valóság lett, és mint ilyen érthető is. Mégsem vállalkozik Arendt arra, hogy megérthető rosszat definiálja: „A gonosz mindig csak extrém, sosem radikális, nincs sem mélysége, sem démonja. Tönkreteheti a világot, éppen azért, mert olyan, mint egy gomba, ami a felszínen burjánzik.”⁵⁷² Nem annyira titokzatos vagy mély, hogy előtte kapitulálnunk kellene, nem kerítette annyira a világot sem hatalmába, hogy kétségbe kellene esnünk. Érthető, mert emberi, érthetetlen, mert banális. A rossz banalitásának állítása csupán retorikus fogás – mondja Susanne Neiman, távol akar tartani, hogy a tiltott gyümölcs után kapkodjunk.⁵⁷³ Mégis több mint egyszerű retorikai fogás. A banalitás ugyan nem definíció, hanem teodicea,⁵⁷⁴ azaz a rossz egyfajta magyarázata. Ezt nem az isten-kérdés tükrében teszi, hanem antropológiai összefüggésben.⁵⁷⁵ Nem a rossz kérdése önmagában fontos Arendt számára, hanem a bűnös cselekedet. Hogy mégis mi a rossz? Arendt egyszerűen ezt a választ adja: „Nem tudom.” Azt viszont tudni véli, hogy a modern büntettek nincsenek a dekalógusban. A rossz a moralitás tagadása, a tízparancsolat megfordítása. Célja a humánus világ felelősségtudatát, szabadságát, visszafogottságát és tisztelétét lebontani. Gyökere pedig a pluralitás visszaütése vagy támadása.⁵⁷⁶

Auschwitz a rossz kérdésének újszerű magyarázatát teszi lehetővé. Itt nem megérthetővé, de kézzelfoghatóvá vált a rossz: megmutatta az arcát. Ha viszont építőmesterét keressük, üres kézzel maradunk.⁵⁷⁷ A go-

⁵⁷² 8,36.

⁵⁷³ NEIMAN, 440.

⁵⁷⁴ Uo. 441.

⁵⁷⁵ HEUER, 10.

⁵⁷⁶ A rossz egyik formája a terror is, ami a világot úgy láttatja, mintha szingularitás lenne. Nem a személyt, hanem az anonimot támadja, aki más, mint én, aki nem fér bele „szingularis” világomba. A pluralitás szociális és emberek-közötti vonzatainak visszaütésében, Arendt úgy látja, hogy nem teljesen „ártatlan” a nyugati filozófia, amely nem törekedett a pluralitás politikai kötődéseinek leírására, és az emberről beszélve nem vette figyelembe a pluralitás kérdését; KARL JASPERS, *Briefwechsel*, München - Zürich 1985, 202 sköv.

noszt ugyanis nem lehet elégségesen magyarázni.⁵⁷⁸ Mégis, ha értelmezni szeretnénk, két út tárulkozik fel előttünk. A hagyományos út a rossz kérdését tekintve Auschwitzban Isten ítéletét látja. A választott rossz következménye. Nem értelmezhető kizárólagosan a szubjektivitás kere-teiben. A rossz helyén nem mindenki volt bűnös, aki büntetésben része-sült, a rossz jelensége mégis értelmet és magyarázatot kap a kollektív tudat és felelősség kérdéseivel. A második út szekuláris jellegű, és még-is teológiai szerkezetű: „ördögi”. Teológiai szerkezetű, mert elfogadható a Hans Jonas által felkínált lehetőség, aki az istenfogalom bizonyítékok hiányában is fennálló értelméről beszél, rámutatva arra, hogy az Isten-ről szóló beszéd egy időben ön- és világtérképezés is.⁵⁷⁹ Arendt szerint ezért nem is fontos a teodicea kapcsán a teremtő és a teremtmény közöt-ti különbségtétel. Isten „*Rechtfertigung*”-ja és az élet igazolása együtt jár.⁵⁸⁰ Ördögi a rossz, mert az ember-volt egy olyan lehetőségét tárta fel, amiről azt kívánjuk, hogy bár soha sem történt volna meg.⁵⁸¹ Ördögi az is, hogy a rossz hatványozottan „kollektív” jelleget kap: olyan mértékű ember-csoport vesz részt benne, mint soha a történelemben.⁵⁸² Az is dé-moni, hogy a történeteknek nem a morál vagy a józan ész, hanem a tech-nika vet határt (nem tudunk többet megsemmisíteni). Ördögi az is, hogy az industrializált gyilkolás szervesen összekapcsolódik az emberi igényességgel.⁵⁸³ Ezek után valamit gonosznak mondani nem jelent mást, mint kifejezésre juttatni, hogy a világba vetett bizalmunk meg-bomlott.⁵⁸⁴ Kérdés marad persze, hogy van-e értelme a gonosz tükrében (ami minden értelmességgel ellenkezik) az értelemre építeni?⁵⁸⁵ A go-

⁵⁷⁷ A rossz a kis tettek találkozáspontja. Auschwitz az egyes szubjektumok egyes tetteinek produktuma; NEIMAN, 402.

⁵⁷⁸ Uo. 409.

⁵⁷⁹ VISKY, 330.

⁵⁸⁰ *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago 1982, 24.

⁵⁸¹ NEIMAN, 372 sköv.

⁵⁸² Uo. 373.

⁵⁸³ Uo. 375.

⁵⁸⁴ Uo. 35.

⁵⁸⁵ Uo. 12.

nosz ugyanis nem csak azt a kérdést feszegeti, hogy mennyit vagyunk képesek megérteni, hanem azt is, hogy mennyit kell megértsünk?

Arendt a rossz/gonosz legyőzhetőségét állítja. Mindenekelőtti feltétele ennek viszont az, hogy a rosszat hétköznapivá kell tennünk. A démoni, a misztikus ugyanis legyőzhetetlen. A rossz legyőzhető,⁵⁸⁶ ugyanis minden történés ellenére megmaradt az a képességünk, hogy erkölcsi ítéletet hozzunk. Az ember nem teljesen korrupt, és örökös hivatása marad a világban *otthon* lenni, valamint ennek a világnak értelmet adni.⁵⁸⁷

A drámai az, hogy Auschwitz nem lezárt fejezet – sugallja Arendt. Példája láttán ugyan nem lettünk sem bölcsebbek, sem mélyebbek, sem emberségesebbek, sem erkölcsileg érettebbek.⁵⁸⁸ Auschwitz továbbra is kihívás marad. Feladatot fogalmaz meg: szükséges „irányt adni” az ember-létnek, meg kell találni utunkat ebben a világban, „anélkül, hogy benne túl kényelmes lenne a sorsunk”.⁵⁸⁹ Ezért fontos, megpróbálni egy veszélyekkel tele korban, ha másként nem is, de legalább racionális érveléssel rámutatni arra, hogy „elkerülhetetlenül szükségünk van az emberi felelősség etikájára”.⁵⁹⁰

⁵⁸⁶ Uo. 441.

⁵⁸⁷ *Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München 1996, 47.

⁵⁸⁸ AMÉRY, *Jenseits von Schuld und Sühne*, Stuttgart 1977, 45.

⁵⁸⁹ NEIMAN, 438.

⁵⁹⁰ MEZEI BALÁZS, *Az önkorlátozó Isten. Bevezető sorok Hans Jonas írásához*, in 2000., 8 (1996), 51–55.

PAPP MIKLÓS:

Morális cselekvés a szenvedés előtt, a szenvedésben és a szenvedés után

„Az életünket elvehetik, az igenünket nem!” – vallották a vértanúk a legvéresebb szenvedés idején is. A morálteológiának meg kell gondolnia, hogy *a vértanúság a morális cselekvés lényegi jellemző jegye*, ami alapvetően jellemzi a keresztény erkölcsiséget, s nem csak egy esetlegesen élethelyzetben, a szenvedésben. Az Egyház naptára nem véletlenül van tele a vértanúk emlékezetével, a vértanúk sírjánál való imádság nem véletlenül máig tartó ősi gyakorlat. A jóléti társadalom és a racionális filozófia sem veheti a keresztény cselekvésemélettől a vértanúi karaktert. A morális cselekvés leírására ugyanis hallgatólagos módon egyre több befolyást nyert a filozófia, a pszichológia és statisztika, s a morálteológiában botrányosan háttérbe szorult a kereszt teológiája. Pedig a kereszt teológiájának nem csak az élet esetlegesen bekövetkező szenvedéssel teljes helyzeteire van érvényes mondanivalója, hanem a cselekvés közepében, s így a morálteológia közepében kell pulzálnia.

A kereszt tisztelete a keresztény hit közepében van. *A kereszt Isten szeretetének teofániája, az ember védelmének bizonyítéka.* Nem véletlen, hogy a keresztényüldözés után azonnal kutatás indult Krisztus keresztre után Nagy Konstantin és anyja, Ilona császárné vezetésével. A kereszt számkra nem holt fa, nem pusztán a velünk-szenvedés empatikus megmutatása, hanem a győzelem jele. A kereszt nem romantikus érzelmet, nem passzív sajnálatot, de nem is világmegváltó lázadást akar kiváltani. *A kereszt bölcsessége vezetni akarja erkölcsi utunkat.* Örömmel ünnepeljük, reményteljesen vesszük a mindennapokba, tanulunk a bölcsességéből.

A kereszt tisztelete bekerült az *Egyház életének a közepébe*: elmélyült a dogmatikai és spirituális teológiája, magával ragadó a misztikus irodalma. A kereszt az Egyház hivatalos liturgikus imádságainak is a közepében van: felmutatása, körmenete, dramatikus leplezése, nagypénteki szertartásai a tisztelet különböző módjait hívta létre Keleten és Nyugaton is. A liturgikus tiszteleten túl a *mindennapi életünkben* is szívesen állítjuk szemünk elé a keresztet: a templomok tetejére, az utak szélére, a temetőbe állítjuk. A keresztény családok otthonaiban kitüntetett helye van a keresztnek, előkelő helyre tesszük: a bejárathoz, az imasarok közepére, vagy akár gyermekeink ágya fölé. Kitegyük a munkahelyünk falára, az autónkba, a repülőtéri várótermekbe, a laktanyákba. A kereszt ékszerként viselése is hitvallás, a védelem ősi jele. Keresztet rajzolunk önmagunkra, amikor imádkozunk, kereszttel áld meg a pap, keresztet teszünk szeretteink sírjára. Rendkívüli ereje van az örökölt családi keresztnek: ami előtt nagyapáink imádkoztak a világháborúk, természeti katasztrófák, fogság, járvány idején, amivel minket kereszteltek, vagy ami a házasságkötésünkön az oltáron volt – ezek a kereszték „jelentésváltozáson” estek át Isten és a mi kapcsolatunkban, személyessé váltak, s emiatt különleges erejük van.

A morálteológia mégis mintha alig mélyülne el a kereszt és az erkölcsi életvezetés kapcsolatának misztériumában. Vannak morálteológiai művek, amiben a kereszt csak periférikusan van jelen, néhány túl racionális szisztémában alig kap jelentőséget. Pedig a kereszt alapvető keresztény hitünkben: pont a morálteológia számára ne lenne mondanivalója? A kereszt teológiájának különösen a szenvedésben való cselekvés számára van erkölcsi következménye. A szenvedésben nehéz jól cselekedni. Beszűkülnek a kapcsolatok és a gondolatok, nehéz alternatívákban gondolkodni, elragadnak a túl agresszív vagy éppen elkésérítő érzelmek, nehéz higgadtnak maradni. A vértanúi erkölcsiség azonban nem engedheti ki a kézből a gyeplőt. Akármilyen préselőek is a körülmények, az ember – amennyire csak lehet – szeretne ura és aktív cselekvője maradni a helyzetnek, nem pedig tehetetlen áldozata. A morálteológia szeretne segítséget adni még a szenvedés előtt, majd benne a szenvedésben, végül a szenvedés után.

I. Már az értelmezés cselekvés

A morálteológia az erkölcsös cselekvés tudománya – de a cselekvés az értelmezésben kezdődik. Már a jó értelmezés cselekvés. Klaus Demmer ezért folyamatosan hangsúlyozza: *a jó cselekvés a gondolkodásban kezdődik*. Különösen fontos ezt a szenvedés helyzetére meggondolni, hiszen ott és akkor nehezen megy a higgadt megfontolás. A gondolkodás és a cselekvés nem két világ. Demmer úgy mondja: „ki mint gondolkodik, úgy is él”, azaz a cselekvés a gondolkodásmód következménye. A magyar mondás („Ki mint él, úgy ítél”) pedig a fordítottjáról szól: kinek milyen az életvezetése, abba az irányba igazodik a gondolkodásmódja is. A keresztény embernél persze a gondolkodás sohasem absztrakt, Isten nélküli esemény, hanem már a gondolkodás-mérlegelés is Isten jelenlétében való gondolkodás, ami észrevétlenül olykor átmegy imádságba. A *Katekizmus* kifejezi az imádság és az életvezetés szerves összetartozását: „Mindegyikünk úgy imádkozik, ahogy él, mert mindegyikünk úgy él, ahogy imádkozik” (2725). Demmer ezzel a címmel írt morális könyvet: „Az ima, ami tetté lesz”.⁵⁹¹ Kijelenthető, hogy az ima a cselekvés legeredetibb tette, amit imában belátunk, azt fordítjuk le a cselekvés szintjére.⁵⁹² Aki tehát szeretne a szenvedésben is „úr maradni a saját házában”, annak a megfontoltságot a gondolkodásmódjában kell kezdenie. A gondolatvilágban ugyanis felvesszünk egy szemüveget, s annak perspektívájában értelmezzük a tényeket, az alternatívákat. A gondolkodásban felvázolunk terveket, s ehhez igazítjuk az élet részleteit, ezért már az cselekvés, ahogy értelmezzük a világot és benne önmagunkat.

A középkori axióma úgy mondja: „*agere sequitur esse*” – azaz a cselekvés követi a létet, a cselekvés szerkezete-módja megfelel a lét szerkezetének-módjának. Az embernek a helyes cselekvéshez mindenekelőtt helyesen kell felmérnie létszerkezetét. A szenvedésben való keresztény cselekvéshez néhány kulcsjelentőségű fogalom *keresztény* értelmezését kell elmélyíteni. Két nagy fogalmat kell a nagypéntek és a húsvét szűrőjén átréselni: a boldogság és a cselekvés fogalmát, hogy azok igazi ke-

⁵⁹¹ KLAUS DEMMER, *Gebet, das zur Tat wird*, Herder, Freiburg 1989.

⁵⁹² Uő, *Gebet*, in *LThK* IV, 314–318.

resztény jelleget nyerjenek, s ne csak a filozófia vagy a pszichológia által adott jelentéstartalommal használjuk.

A boldogságfogalom nagypéntekje és húsvétja

Mindenekelőtt érintett a boldogságfogalom. A szenvedést legnehezebben a boldogságfogalommal tudjuk összeegyeztetni. A lényeg felé koncentrálni magunk mögött akarjuk hagyni az *elégtelen* koncepciókat.

- Túl akarunk jutni egy *naiv eudaimonizmus*-ra. Ha az ember elmélyülten megfontolja teremtményi, testi, kontingens létét, akkor túllép azon a naivitáson, mintha az lenne a boldogság, hogy „mindig minden rendben legyen”. Ha a boldogság a minden téren való tökéletes önkibontakoztatást, a minden feszültségtől való mentességet, az állandó örömben való megmaradást, ha a korlátlan birtoklást és élvezetet jelentené, akkor ez hamis cselekvésre (*agere*) indítana, állandó frusztrációt jelentene, hiszen az emberi lét (*esse*) nem ilyen.
- A boldogság keresztény értelmezése eltér a távol-keleti világ-vallások értelmezésétől a szenvedésre, ill. a boldogságra vonatkozóan is. Ezek a vallások a boldogságot a történelmen túl tartják elérhetőnek, s az embernek és a társadalomnak a történelmi gondjait sokadrangúnak tartják. Az ember lényegét egy történelem feletti szubsztanciának vagy léleknek tartják, ami éppen azért szenved, mert testi és történelmi. A boldogság abban lenne, ha az ember megszabadulna testi-történelmi béklyóitól, s ez kezdődik a meditációban, az extatikus rituálékban, végül pedig a halálban mint a nirvána elérésében. Ezek a távol-keleti vallások mintha éppen *cserbenhagynák a szenvedő embert* azzal, hogy a testiségen és a történelmiségen túlra ígérnek boldogságot. A szenvedőnek nem elég az a válasz, hogy mondjon le a jobb emberi létre való vágyáról, azért szenved, mert jobb életre vágyik, s ha a vágyról lemond, nem fáj annyira a szenvedés. Nyilván

egy történelmet megváltó Messiásról csak a kereszténység tud, ezért van legitimitása a keresztény missziónak.

- Túl akarunk jutni a szenvedés olyan filozófiai értelmezésén is, ami minden szenvedés okának az ember szabadságát tartja. Gyakran megjelenik a szenvedés olyan intellektualizálása, ami minden szenvedés mögött keresi az okokat, *s állandóan az ember szabadságát találja a fő bűnösnek*. Azért van éhezés, mert nem osztjuk meg szabadon a javakat. Azért van járvány, mert a fegyverkezés helyett a vakcinák kutatását kellene előnyben részesíteni. Azért van családi feszültség, mert a családok nem elég felvilágosítottak a konfliktuskezelés módjáról. Természetesen van ebben sok igazság, sok keresztet lehetne megakadályozni, ha a szabad lehetőségeinkkel jóságosabban élnénk. Rahner szerint mégsem tűnik elégségesnek minden szenvedést az emberi szabadságra abszolút módon visszavezetni, mintha minden vírus, vulkánkitörés, halál az emberi szabadságom múlta.⁵⁹³
- Végül szeretnénk túljutni a szenvedés olyan elégtelen teológiai magyarázatán is, mely szerint minden szenvedés hasznos lenne, minden szenvedés tulajdonképpen Isten nevelő eszköze lenne a történelemben. Biztosan keressük a jót is a szenvedésben, biztosan tudja Isten jóra is fordítani a rosszat – de hogy minden szenvedés ezért lenne? Ez egy démoni istenképet feltételez, mintha Isten nem tudna szeretettel is nevelni, mintha a szeretet nem lenne elég erős, csak ha Isten a húsba vág. Másrészt a szenvedésben öntudatukat elvesztők, a napalm tűzben pillanatok alatt elégők számára hogyan lehetne beszélni nevelésről? Ha pedig az ő szenvedésüket mások számára tartjuk nevelőeszköznek, akkor ez magukat a szenvedőket tárgyasítja el, tekinti pusztá eszköznek. Ez alapvetően ellenkezik az ember személyes méltóságával, pont Isten élne vele vissza? Demmer egyenesen undorítónak tartja az elsietett harmonizálást, az olcsó vigasztalást, az igaz Isten nevében való ideologizálást. A szenvedés sötét misztériumát nem lehet elsietett teologizálással feloldani, maga Isten sem ezt teszi nagypénteken.

⁵⁹³ KARL RAHNER, *Hit, szeretet, remény*, Egyházforum, Budapest 1991, 427–440.

Mindezeket magunk mögött hagyva indulhatunk el a boldogság igazabb értelmezésének nehezebb útján. Ekkor kiderül, hogy Isten egyáltalán nem könnyíti meg a dolgunkat, kereszténynek lenni egyáltalán nem menekülést és olcsó vigaszt jelent, a hit egyáltalán nem ópium, ellenkezőleg: meredekebb út és szűkebb kapu.

Az ember a boldogságra vágyik: a teremtéskor kapott természetes boldogságvágy célja igazából Isten. „Ez a vágy isteni eredetű: Isten oltotta az ember szívébe, hogy az embert magához vonzza, mert egyedül csak Ő képes megnyugtatni az emberi szívet” (KEK 1718, vö. 1057). Tamás szerint: „Egyedül Isten tölt be”.⁵⁹⁴ A *Katekizmus* hangsúlyozza: „Isten a saját boldogságára hív minket” (1719), így az ember boldogsága nem egyszerűen evilági siker, vagy humanista jó élet. Henri Boulad szerint az ember szívében akkora nagy lyuk van, amit csak Isten tud betölteni. Ezért marad örömtelen, unatkozó mindaz, aki csak véges dolgokkal akarja a szívében lévő végtelen nagy lyukat betömni. Az ember boldogságából nem lehet kihagyni Istent, azaz a szentet, aminek csúcspanaszát Krisztusban nyerjük (*Hegyi beszéd*, boldogságmondások), és az Egyház hűségesen őrzi. Így a legfontosabb fogalmak csodálatosan összeérnek: Isten, boldogság, átistenülés, szentháromságos élet. „Isten ugyanis azért helyezett el minket a világban, hogy őt megismerjük, szolgáljuk, szeressük, és így eljussunk a Paradicsomba. A boldogság az isteni természet (2Pt 1,4) és az örök élet részeseivé tesz bennünket. Ezáltal az ember belép Krisztus dicsőségébe és a szentháromságos élet élvezetébe” (1721). Ezt a nagyszerű ajándékot akármilyen életvitellel nem lehet átvenni. Bár az életszentség, a boldogság Isten ajándéka, nem az erkölcsi racionalitás vagy aszketizmus automatikus eredménye, mégis akármilyen életvitellel nem tarthatjuk a kezünket. „A megígért boldogság erkölcsi döntések elé állít minket” (1723), *erényes életre hív*.

A teremtéskor kapott boldogságvágy Krisztusban találja beteljesedését. *Krisztus tanítása és kereszt az új boldogság ajtaja*. Demmer⁵⁹⁵ szerint nagypénteken más is meghalt Krisztussal, többek között a régi, ariszto-

⁵⁹⁴ AQUINOI SZENT TAMÁS, *In Symbolum Apostolorum scilicet „Credo in Deum” expositio*, 15, in *Opera omnia*, Párizs 1875, 27. k. 228.

⁵⁹⁵ K. DEMMER, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg, Herder 1999, 50–52; 165.

telészi boldogságfogalom. A kereszten át kell préselni minden antropológiai alapfogalmat, a boldogság fogalmát is. Innentől nem az a boldog, aki a józan ész, a természete szerint él (Arisztotelész), akinek emberi síkon kiteljesedik (humanizmus) az élete, hanem *az a boldog, aki együtt van Krisztussal*. A *Hegyi beszéd* boldogságmondásait csak innen lehet értelmezni: nem a sírástól, a szegénységtől és az üldözéstől vagyunk boldogok, hanem aki már eltelt Istennel, aki már együtt van Krisztussal, az boldog – akkor is, ha szegény, ha sír, ha üldözik. Örömben és kereszten is. Ha pedig az új boldogságfogalom „egység Krisztussal”, akkor ebbe a boldogságfogalomba elválaszthatatlanul beletartozik a keresztség, a vértanúk boldogsága. A hitében elmélyülő ember számára ez szó szerint földrengést okoz, hiszen a keresztre feszített Krisztushoz nem imádkozhatunk Arisztotelész boldogságáért, hanem Krisztus boldogságát keressük. Mindez az erkölcsi életvezetésnek tágabb kereteket ajándékozik.

Negatív teológia – negatív cselekvéselmélet

A másik átértelmezendő fogalom a cselekvés fogalma. Nemcsak pozitív cselekvés van ugyanis, hanem negatív cselekvés is, ami elszenvetést és a homályban való cselekvést jelent. A pozitív teológia sem feledheti ugyanis a negatív teológia maradandó igényét: *Deus semper maior*. Isten, amikor kinyilatkoztatja nevét „Jahve – Aki Van”, akkor egyszerre be is mutatkozik, egyszerre el is rejt magát. Az ószövetségi nép őrizte Isten történelem közelségét és egyszerre transzcendenciáját. Krisztus megjelenése is Isten teljes önközlése, ugyanakkor a transzcendencia óvása is. Órigenész szerint amennyit Isten kinyilatkoztat önmagából a kereszten, annyit el is rejt. Így nem az a legmagasabb rendű tudás Istenről, amit racionálisan, szisztematikusan ki tudunk dolgozni: a legjobban felépített szisztéma is csak úton van Isten teljessége felé, ezért éppen maga Isten sürgeti a legjobb rendszerek mindig újbóli meghaladását.⁵⁹⁶ Isten léte nem „adu-ászt” jelent, egy olyan tekintélyt, akivel mindent meg lehet magyarázni, hanem éppen aki minden magyarázaton túlra is hív. Az isteneszme nem lezárja a gondolkodást, hanem éppen „nem hagyja

⁵⁹⁶ Uő, *Angewandte Theologie des Ethischen*, Freiburg, Herder 2003, 37–40.

nyugton”.⁵⁹⁷ Aki elgondolja a legbeteljesedettebbet, annak már minden csak úton van, még a maga gondolkodása, „tökéletesnek vélt” szisztémája is. Az Isten-ismeret, az önismeret, és az ismeretelmélet itt olvadnak össze: aki hatékonyan a világnál akar lenni, előbb legyen belül, azaz Istennél. A kereszt-teológia⁵⁹⁸ csak fokozza a szaggató kérdéseket: megtilt minden elsietett harmonizálást, olcsó magyarázatot, s fenntartást jelent minden túlzott szisztematizálásnak. Kikerülhetetlen jele lesz a „nemértésnek”, ami örök töprengésre ítéli a morálteológust a kereszt tövében. Nem az a tudománytalan, aki bevallja végső „nemértéseit”, hanem éppen az, aki nem vallja be.

A negatív teológia igényének meg kell jelennie a morálteológia számára is, s ez roppant nagy kihívás. Arisztotelész nyomán mintha megszoktuk volna a „tökéletes cselekvést”. *A negatív teológia a cselekvésselméltre vonatkozóan azt jelenti: marad a cselekvésben is végső homály.* De az ember ezt is szeretné erkölcsösen megélni: az ember nem akarja kiengegni a kezéből életvezetése felelősségét a cselekvéértelmezés homálya ellenére sem, Isten látszólagos, sőt, fájdalmas távolsága esetén sem. Demmer erősebb rákérdezést sürget minden olyan kritikátlan metafizikára, ami a szellem e drámáját kitérően kezeli. A negatív teológia igénye az erkölcsben azt jelenti: olykor nem látjuk át minden erkölcsi parancs mélységes értelmét, olykor nehéz megtartani, olykor nem látjuk át a jó magatartás jó kimenetelének biztosságát – de mindezek ellenére tudunk bízni Istenben, s úgy cselekedni. A negatív teológia egyfajta szegénységet jelent Isten felé. Szegények vagyunk az Istenről való tudásban: amit nem tudunk Istenről, az mindig több, mint amit tudunk. Szegényként közelítünk a megváltás misztériumához: nem jár nekünk Isten megváltása, a kereszthalála általi megszabadítás, hanem ajándék. Szegényként imádkozunk: nem jár, hogy Isten minden imában megjelenjen, vagy azonnali kinyilatkoztatást adjon. Nem járnak a szentségek, az áldozás és a gyónás. Koldusként tartjuk a kezünket, nyitjuk a szánkat az Eucha-

⁵⁹⁷ Uő, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 15; Uő, *Gottes Anspruch Denken*, Herder, Freiburg 1993, 21–24.

⁵⁹⁸ ENGELBERT GUGGENBERGER, *Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral*, Tyrolia, Innsbruck 1990, 174–178; K. DEMMER, *Angewandte Theologie des Ethischen*, 45–47.

risztia előtt. Nem jár a keresztt megmagyarázása. Szegények vagyunk Isten előtt. S ha bármit is kapunk, akkor az öröm és megtiszteltetés: ha Isten megajándékoz jelenléte mélyebb megérzésével, akkor az hónapokra, évekre, vagy egy életre betölt. A szegény hálával és örömmel fogad mindent Istentől, s kialakulhat egy nemes bizalom: érdemes a szenvedésben is kitartani, a könnyeket is elfogadni. Minden kegyelem. XVI. Benedek szerint ezek a szegények nem „Isten egyenrangú ügyfeleinek” tudják magukat, akik jutalomra várnak tetteikért, hanem bensőleg is szegények, akik engedni akarják magukat, hogy Isten megajándékozza őket.⁵⁹⁹ Ez a hozzáállás a *negatív teológiának az élettörténeti lefordítása*. A negatív teológia azt jelenti: *Istenből nem értünk mindent (sőt, mindig többet nem tudunk, mint amit tudunk), mégis húsvéti bizalommal tudunk ráhagyatkozni*. Az élettörténeti lefordítás pedig azt jelenti: ezt a húsvéti bizalmat visszük életünk számtalan területére, ahol szegénynek érezzük magunkat. Legyen az konkrét fizikai szegénység, üldöztetés, betegség, végső soron a halál. Amikor a kereszteny végső bizalommal cselekszik a szenvedés óráiban is, akkor tulajdonképpen Isten érthetetlenségéről tesz bizonyosságot: a negatív teológiának következménye a negatív cselekvésemélet, amikor a homályban is bizalommal cselekszünk, nem akarunk becsstelenedni, nem fordulunk ki emberségünkől és hitünkől – akkor sem, ha mindent nem látunk át pontosan. A legmagasabb rendű cselekvés a bizalomteljes együttműködés, s ennek alapja Krisztus új szövetsége, melyet életével, halálával és feltámadásával kötött velünk.

II. Cselekvés a szenvedés előtt

A szenvedésbe senki sem ma született bárányként csöppen. Az előtörténet hatással lesz arra, hogy a szenvedésben hogyan viselkedünk. A korábbi morálteológia erre nem igazán fektetett hangsúlyt: atomizált cselekvés-tanban gondolkodott, atomizált bűnöket kellett meggyónni, az élet fényképei voltak a fontosak, nem az élet filmje. Mára a morálteológiában alapvető igény lett a folyamatszerűségben való gondolkodás. Ennek ígé-

⁵⁹⁹ XVI. BENEDEK, *A názáreti Jézus*, Szent István Társulat, Budapest 2007, I, 77.

nyét a transzcendentális teológia, a hermeneutika és nem utolsó sorban a folyamatszerűséget markánsan hangsúlyozó pszichológia emelte ki.

Megelőző etika – prophylaktikus etika

Az élet minden területén fontos a megelőzés, az etikában is beszélhetünk megelőző etikáról. Ennek vezető igénye kettős: egyrészt *előre küzdeni kell a keresztek, a szenvedés ellen*. A kereszténység lelkiségébe bármennyire középre került a szenvedés, mégsem vagyunk mazochisták. Krisztus keresztre sok-sok félreértésből, rosszakaratból, gyűlöletből állt össze. Valahogy a szereplők egyesével nem akarták vagy nem volt hatalmuk a keresztre feszítéshez, de a végére összeadódnak az erők, a gyávaságok és a „véletlenek”. A keresztényeknek ez az igazságtalan per azóta is figyelmeztetés: *az első kötelességük a kereszt elleni küzdelem*. Nem beszélhetünk csak a kereszt felvállalásáról, hanem előtte okosan és keményen küzdeni kell a keresztek ellen. *Így az egzisztenciális és a társadalmi életben is fontos a megelőzés*: talán azért jutott szenvedésbe az egyén, ill. a társadalom, mert nem volt elég körültekintő, a megelőzésért nem érzett erkölcsi felelősséget. A skála széles: vajon milyen személyes és társadalmi magatartással lehetne megelőzni az egészségek ilyen súlyos megroppanását, az igazságtalan munkaviszonyokat, a családok rombolását, a gátlástalan környezetszennyezést, az erőszakos konfliktuskezelést, a globális kizsákmányolást? A keresztények nem fordíthatnak több energiát a szenvedés elviselésére és a bűnök meggyónására, mint éppen azok megelőzésére. Személyes és strukturális szinten a bűnök megelőzése fontosabb, azaz a szenvedés megelőzése. Az Egyház társadalmi tanítása, a szociális enciklikák bőséges támpontot nyújtanak mindehhez.⁶⁰⁰

Az első keresztényüldözés idején viták voltak arról, hogy szabad-e kikerülni a vértanúságot. A rigorista Tertullianus szerint nem, a szenvedést mindig fel kell vállalni, tilos menekülni. Persze itt hitvallásról is szó van, nem egyszerűen a szenvedés elkerüléséről, az Egyház mégis hiva-

⁶⁰⁰ Az Egyház Társadalmi Tanításának Kompéndiuma, Szent István Társulat, Budapest 2007.

talosan elítélte a montanista eretnokséget: *azaz van olyan szenvedés, amit jogunk és kötelességünk is lehet elkerülni*. Egy muzulmán világban megkeresztelkedett házaspárnak nem kell a célkeresztbe kerülnie, joga van ti-tokban gyakorolni kereszténységét. Lehet tehát olyan testi-lelki szenvedés, amit nem vagyunk kötelesek felvállalni, sőt, talán kerülni vagyunk kötelesek. Krisztus keresztye után a szenvedés teológiája nem jelenti, hogy aki válogatás nélkül magára vesz mindent, az egyben üdvös is. Léteznek olyan apró-cseprő szenvedések, melyek elvonják az igazi nagy küzdelmekről az erőt, vagy létezik olyan idegen harc, ami elrabol az én saját csatámtól.

Önmagunk felkészítése

A prophylaktikus etika másik szempontja: bármennyit küzdünk is a szenvedés ellen, a kereszt végső soron kiirthatatlan a világból (ez mégsem tehet rezignálttá a küzdelemben!). Ha már úgyis lesz szenvedés, akkor a megelőző etika fel akarja hívni a figyelmet: önmagunkat fel tudjuk készíteni. A szenvedés nem mindig megíjósolható, nem mindig kikerülhető – ezen nem mindig tudunk dolgozni. De önmagunkon, aki majd abba belekerül, s akinek ott mégis felelősen cselekednie kell, azon tudunk dolgozni. *Azaz a szenvedés előtt már van morális felelősségünk önmagunk felkészítésére vonatkozóan*. Aki itt mulaszt, az fog a szenvedés prése-lő körülményeiben kapkodni, elkeseredni, az fogja kiengedni a kezéből a cselekvést. Mit tehetünk előre?

- *Szoros kapcsolat Krisztussal*: ha az egész keresztény Krisztus követése és a cselekvés vele való szövetségben cselekvés, akkor már megelőzően keresnünk kell a minél szorosabb egységet. Ez jelenti az elmélyült imádságot, a szentségekben való rendszeres részesülést. A megerősödött kapcsolat ki fog tartani a szenvedésben is. Tehát van egy morális felelősségünk az előzetes való-lási életünkért, a Krisztussal való előzetes barátságért, az isten-képért. A keresztény erkölcs közepe (*proprium christianum*) ugyanis nem a morális normák megtartása, hanem Krisztus kö-

vetése. A szenvedésben sem egyszerűen normákat akarunk megtartani, hanem ott is Krisztust követni, vele együtt cselekedni. Egy kilúgozott istenkapcsolat pedig nehezen lesz teherbíró.

- *A gondolatvilág ápolása:* a stabil gondolkodásmód a kusza helyzetekbe, vagy a szenvedésbe is képes stabilitást vinni. Az igénytelen, kaotikus, vagy egyenesen bűnös, gonosz gondolatok a cselekvést is meghatározzák. A cselekvés és gondolkodás világa nem két világ. Demmer szerint az erkölcsi személyiségre éppen az a jellemző, hogy erkölcsi igényességét beleviszi a világ nyersanyagába, azaz nem az erkölcs alakul a világ szituációihoz, hanem az egész világot szituációnak, nyersanyagnak, próbaterületnek tartja, s ezeket műveli az erkölcs színvonalához. Így nem lehet kikerülni a morális felelősséget a gondolatvilág szenvedés előtti műveléséért: elmélyülni az imádságban, a teológiai igazságokban, olvasni a *Szentírást*, észben tartani a megerősítő emlékeket és tervezni a jobb jövő felé. Különösen fontos segítséget nyújthat a kazuisztika: a különböző morális dilemmahelyzetek elemzésével, eljátszásával, a kiutak mérlegelésével rögzülhet a szabályok alkalmazásának módszere. Az öngyilkosság, az abortusz lejtőjének például az egyik állomása a gondolkodásmód beszűkülése, az alternatívák fel nem ismerése, mintha csak ez az egyetlen „megoldás” lenne... A próba tűzriadó tud egy stabilitást adni a valódi tűz esetén: nem tudja meg nem történtté tenni a tragédiát, de az élet el lehet venni, a károkat az előzetes begyakorlással csökkenteni lehet.
- *A segítő kapcsolatok ápolása:* az ember fontos támasza a másik ember. Az lesz kiszolgáltatott a szenvedés szorongatásában, aki előzetesen nem ápolta kapcsolatait. Így aki ápolja családi, baráti kapcsolatait, stabil tagja egy egyházi közösségnek, az tud méríteni embertársaiból. Az elmagányosodás megelőzése mellett van morális felelősségünk a kapcsolatok minőségéért is: a számtalan ismerős közül tudni kell igényesen válogatni, azaz tudni kell távolságot venni olyanoktól, akik a bűnre csábítanak, s tudni kell keresni az előre húzó elit társaságát. Természe-

tesen a keresztény mindenkinek felebarátja, mindenkin kötelessége segíteni – de tudnia kell minőségi kapcsolatokat is ápolni, s a bűnre csábítóktól távolságot venni, ha nem tudja őket igényesebb életre hívni. Amikor tehát valaki a szenvedésben elmagányosodott vagy nincsenek megtartó, igényes kapcsolatai, akkor nem biztos, hogy büntelen ebben a kiszolgáltatottságában.

- Mielőtt a szenvedés szorongató helyzetébe kerülnénk, fontos az *önfegyelem* kialakítása. A szenvedésben kapkodás, elkeseredés, az erők szétforgácsolása lehet jellemző. Az aszkézisben, a fegyelmezett életvezetésben szert tudunk tenni a test és a gondolatvilág koncentrálására, ami a szenvedés présében sem hagy könnyen el. Az aszkézis eredendően edzést jelent, így aki edzésben van, az a küzdelem idején könnyebben vív meg a nehézségekkel. Aki „békeidőben” is rendezetlen, az ne csodálkozzon, ha a zűrzavar idején sem tud koncentrálni, higgadt maradni. Tamás vigasztaló antropológiát vall: *gratia non facile amittitur* – azaz a kegyelemből nem lehet könnyen kiesni.⁶⁰¹ Aki megtartja a kegyelem rendjét, azt a kegyelem rendje is megtartja a konfliktusok, kísértések idején.
- *A kereszt, a halál elővételezése* a keresztény mindennapjaihoz tartozik. Nem úgy esik bele a szenvedés szituációjába, mint aki sohasem hallott róla, hanem mint aki készült rá, mint akinek van élő mintája Krisztusban. A keresztút imádsága, a nagypéntek liturgiája különösen be tudja velünk gyakoroltatni, hogy mi is végigjárjuk Krisztus keresztútját, s majd ő is a mienket. Begyakoroljuk, hogy a keresztutakat együtt járjuk végig, még a haldoklásban is velünk lesz. Ugyanígy az esti ima, minden nagy esemény lezárása, de az egyszerű búcsúvétel, valami jónak az elengedése is a halál begyakorlása. A keresztény egész életében a halál kapujával szemközt él, s tudja, hogy az egyetlen igaz megoldás csak Krisztustól jöhet, csak ő a megváltó.
- Természetesen létezik *a körülmények okos rendezésének* is megelőző erkölcsi felelőssége: gondoskodó körütekintéssel az ember tud előre is bebiztosítani bizonyos körülményeket. Tud félre-

⁶⁰¹ *De veritate* q 27. 1 ad 9

tenni pénzt, ismeri a legfontosabb telefonszámokat, van gyakorlata az alapvető elsősegély-nyújtási ismeretekből, csinált már próbariadót stb.

Összefoglalóan elmondhatjuk: az ember emberlétéhez tartozik, hogy tud a szenvedésről és a halálról, így emberlétének alapfeladata, hogy megelőzően legyen okos. Bár ez a megelőzés nem tudja elvenni a tragédiák életét, de a teljes kiborulást, a még nagyobb bűnöket, a kapkodó szétforgácsolást meg lehet előzni. Az okos legyen előre okos.

III. Cselekvés a szenvedésben

A szenvedésben cselekedni nem könnyű. Ilyenkor a gondolatokat nehéz higgadtan mederben tartani, sok lehet az indulat, a félelem, a fájdalom. Krízisben mindig felerősödnek az érzelmek, melyek célja éppen a mozgósítás és nem a lebénítás. Tudni kell róla, hogy a felfokozott érzelmek éppen mozgósítani kívánják a belső erőket: nem az érzelmek szerint kell elsielten dönteni, hanem csak engedni a belső erők mozgósítását. Sok bűn megelőzhető lenne, ha a cselekvő nem engedné elragadtatni magát a hirtelen felindulások által. A szenvedés idején beszűkülnek az alternatívák, nehéz józanul mérlegelni, megoldásokat összevetni, valahogy fixálódunk egy megoldásra, ami nem biztos, hogy a legjobb megoldás. Mint amikor üldöz például egy véreb: nem mérlegelünk józanul, nem gondolkodunk alternatívákban, keressük a gyors menekülést, s lehet, hogy nem az a legjobb megoldás. A szenvedés ráadásul sokszor bűnös gondolatokat ébreszt. Mindenki fejében és szívében ilyenkor kavarnak az akár bűnös „megoldások” is, csak legyen már kiút.

A morálteológia szeretne néhány hangsúlyt tenni, hogyan is cselekedjünk, ha már benne vagyunk a szenvedésben:

- *Értünk jön Isten:* a cselekvő ember sohasem egyedül cselekszik, hanem mindig szövetségben, Istennel együtt cselekszik. A keleti teológia szereti hangsúlyozni a *szünergia* kifejezést, ami együtt-cselekvést jelent. Azaz nem egyedül kell megoldást ta-

lálni. A legelső dolgunk inkább ilyenkor az, hogy mindenk előtt engedjük közel magunkhoz Krisztust. Az ő jelenlétében keressük a megoldásokat. Ez már nyugalommal tölt el, megment a félelmektől és a gonosz kiutak keresésétől. A korábban begyakorolt keresztutat, nagypéntekek ereje itt mutatkozik meg: nem vagyunk egyedül. A dogmatika beszél az elénk siető, megelőző kegyelemről (*gratia praeveniens*),⁶⁰² ami azt jelenti: Isten maga siet a gyöngé, a bűnös elé. Azaz nem kegyelem nélkül cselekszünk, nem kiérdemelni kell majd a szenvedés jó megoldása után a kegyelmet, hanem fordítva: előbb a kegyelem, aztán az etika, előbb a szeretet, aztán a cselekvés. Isten ilyen közelségének a „biztosításához” kiemelten fontos a szenvedés idején imádkozni, sokat töprengeni egy templomban, rendszeresen szentségekhez járulni. Végso soron a karácsony és a húsvét lényegi örömhíre Isten kenőzisa: közel jön hozzánk, hogy felemeljen minket.

- A lelkiismeret vizsgálódása egy kegyelmi munkafolyamat. A Zsinat szerint a lelkiismeret szentély, ahol találkozunk Isten élő igényével: „a lelkiismeret az ember legbelső magja, és az a szentély, ahol egyedül van Istennel, akinek szava felhangzik legbelsejében”.⁶⁰³ A lelkiismeret az a „kitüntetett hermeneutikus hely, ahol az öntudat és az istentudat elválaszthatatlanul összekapcsolódik”.⁶⁰⁴ Minél súlyosabb a szenvedés, annál fontosabb, hogy jó lelkiismereti ítéletre jussunk el, ugyanis majd azzal a döntéssel kell tovább élnünk vagy éppen meghalunk. Ezért a lelkiismereti ítélet megtalálásának munkáját nem szabad elkapkodni. Nem elég egy első megérzésre, intuícóra, eddigi szokásokra hivatkozni. A mérlegelés komplex folyamat, amire befolyással van a történelem, a pszichológia, de a dogmatika, a misztika is. Meglehet, hogy a lelkiismeret az előírt törvényeknél szigorúbb igényességre hív, de az is lehet, hogy felment a körülmények súlya alatt. Egy paptól talán többet vár el a lelkiismeret járvány

⁶⁰² DH 1525

⁶⁰³ XII. PIUSZ, AAS 44 (1952) 271; GS 14 és 16.

⁶⁰⁴ K. DEMMER, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 189–190.

idején, mint az átlagpolgártól, de ugyanez a járvány fel is menthet bizonyos kötelességek alól. A keleti teológia itt beszél az *ak-ribeia* (szigorúság, pontosság) és az *oikonomia* (engedékenység, szelidség) elveiről,⁶⁰⁵ az etika pedig itt ismeri az *epikeia* fogalmát is, ami éppen a normák testre szabását jelenti. A konkrét helyzetben kell a lelkiismeretnek mérlegelnie, hogy az előírt normánál többet vagy éppen kevesebbet kell teljesítenie. Ez lesz az *egzisztenciális etika*,⁶⁰⁶ ahol személyre szabottan derül ki, hogy a normák keretein túl itt és most személyesen mit vár el tőlem az élő Krisztus. Így a lelkiismeret óv meg attól a pszeudo-biztonságtól, ami azzal ámítja magát: „megtettem a törvényt, tehát mindent megtettem”. A lelkiismeret a felelős az egész emberért, senki sem helyettesítheti a lelkiismereti döntést, átháríthatatlan. Ez a lelkiismeretesség kitüntetés és terhe is egyben.

- *A kereszt a szabadság jele.* K. Demmer alapvető erkölcsanában kiemelt fejezete van a kereszt teológiájának az emberi cselekvésre vonatkozóan. A kereszt látványában eldől a világhoz való viszonyunk. Az erkölcsi cselekvés sohasem triumfalista cselekvés, hanem a kereszttől megérintett, a kereszt balgaságától vezetett. Húsvét óta a bölcsesség azonos jelentésű lett Krisztus halálába való belebocsátkozással, s ez „extra kemény teszt” a bölcsességi irodalom, a filozófiai gondolkodás számára. Demmer szerint az egész morális cselekvés eredete a húsvéti győzelemben van. Húsvétkor kiderült: nem a szenvedése és a halálé az utolsó szó, Krisztus pokolra szállásakor áttörte a végzet, a reménytelenség, a szomorúság falát, és húsvéti fényt vitt a legkiútlatlanabb szituációba, a legsötétebb személyes pokolba is. A szenvedés és a halál már nem elháríthatatlan katasztrófa, ami erősebb az embernél, hiszen az ember még a szenvedésnek és halálnak tud értelmet adni – a szereteté az utolsó szó. Még ha élettervei, egészsége, életútja keresztre is feszülnek, akkor sem válik re-

⁶⁰⁵ GEORGIOS MANTZARIDIS, *Grundlinien christlicher Ethik* (Orthodox Theologie), EOS, St. Ottilien 1998, 123.

⁶⁰⁶ K. RAHNER, *Über die Frage einer formalen Existenzialethik*, in *Schriften zur Theologie* II, 227–247; FRANZ BÖCKLE, *Existenzialethik*, in *LThK* III, 1301–1304.

zignálttá vagy cinikussá, ki tud engesztelődni és úgy cselekedni. A szabadság csodája, hogy minden végzetszerűség és gonoszság ellenére elkezd remélni, és reménykedve kutat jobb cselekvési lehetőségeket.⁶⁰⁷ Húsvétkor feltámadnak a jobb cselekvési alternatívák is, ami szeretetteljes intelligenciával kutatja a megoldásokat, ami nem akar sebeket okozni, nem akar erőszakos lenni. A hívő tehát gondolkodva imádkozik, és imádkozva gondolkodik minden végzetszerűség ellen, gyógyítóan és kiengesztelőően feltöri azokat, végig bízva Isten kikutathatatlan akarataiban. Így az imádságban a megfontoltság és a bátorság egymásba lesznek szőve, egymást erősítik. A kereszttel tehát nem enged semmilyen olcsó harmonizálási kísérletnek, ami a beteljesedést pusztán e világon belülinek gondolná el.⁶⁰⁸

- Helmut Weber⁶⁰⁹ szerint a kereszttel kijelöli az etikus magatartás *alapirányát*: legyen az bevetés, odaadás, szolgálat, áldozatvállalás. Az erkölcsi életvezetés nem önérvényesítés, hanem odaadás, akár az önfeláldozásig. Valahogy az ember alapidöntését érinti alapvetően, ami aztán minden konkrét-kategoriális döntést meghatároz.
- A kereszttel a *küzdelem módját* is mutatja: erőszakkal nem lehet a rosszat legyőzni, csak ha szeretettel küzdünk. Krisztus nem eldobta magától a kereszttel, nem racionálisan megmagyarázta, nem harcolt ellene erőszakkal – hanem szeretettel győzte le. A keresztény etika innen indul: a rosszat szeretettel akarja legyőzni (Róm 12,21). A *Hegyi beszéd* szellemében itt valódi küzdelemről van szó. A „tartsd oda a másik orcád” (Mt 5,39) szerint nem kell elmenekülni a küzdelemtől, de nem is az agresszió szintjén kell visszaütni. Más szinten, más eszközökkel, de meg kell küzdeni a gonosszal, a keresztekkel. A kereszttel mutatja a küzdelem módját. A rossz elleni küzdelemben olykor kerülhetjük a kereszttel (nem kell keresni és dicsőíteni a szenvedést), olykor jogunk és kötelességünk tehermentesíteni magunkat és

⁶⁰⁷ K. DEMMER, *Angewandte Theologie des Ethischen*, 45–46.

⁶⁰⁸ Uő, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 65–66.

⁶⁰⁹ H. WEBER, *Általános erkölcssteológia*, Szent István Társulat, Budapest 2001, 74.

másokat a keresztektől; megtörténhet, hogy kemény eszközökkel küzdünk a keresztek ellen (börtön, büntetőjog, önvédelem, honvédő háború) az ártatlanok védelmében; a rációval pedig jogunk és kötelességünk kutatni a gonoszság titkát, segíteni a jó életet (tudományok, politika). Ezen küzdelmeknek az ereje, a másfajta szemléletmód origója, a mérlegelés szempontja Krisztus győzelmében van. Nem passzív megadásról van tehát szó, hanem aktív küzdelemről személyes és strukturális, családi és globális szinten is.

- A kereszttel bebizonyítja a *transzcendens szabadságot*: Bernhard Häring⁶¹⁰ azon kevés morálteológusok közé tartozik, akik a keresztnak kitüntetett jelentőséget tulajdonítanak a morálteológiai ájukban. Ő arról beszél, hogy a kereszten Krisztus „végső szabadsága” valósult meg: teljes szabadsággal adja magát az emberekért az Atyának. Kereszthalála Isten szeretetének csúcspontja, ami egyben az emberi szabadság csúcspontjához is kinyilatkoztatása: akik részesülnek Krisztus életében, *megkapják ezt a végső szabadságot, hogy Istennek és az embereknek ajándékozzák önmagukat – még a szenvedésben is*. Bármilyen preselők is a körülmények, lehetséges bennük a körülmények ellenére másként viselkedni, azaz szeretni. A körülmények jelentősen szokták befolyásolni erkölcsi viselkedésünket, képesek arra, hogy erősen lehúzzanak bennünket, s mi is hajlamosak vagyunk a felelősség elől a körülményekkel mentegődni. *A kereszttel bizonyíték: aki az Atya tekintete előtt, Krisztussal a Lélekben viszi a keresztiét, még ha veszteség, sőt, halál is lesz a vége, képes mindvégig szeretni. A kereszttel így a transzcendens szabadság védő helye*. Minden élethelyzetben lehet Istennek tetszően, az üdvösségre vezetően, vagy istentelenül cselekedni, mindig van alternatíva. Bármilyen sodrónak és kényszerítőnek tűnjenek is az ösztönös, az orvosi, társadalmi, pszichológiai, politikai körülmények, a kereszttel erejében lehet szeretettel cselekedni. A kereszttel a szabadság, a megszabadítottság evangéliuma, s így az etikus cselekvési lehetőségi feltétele: ha ugyanis nincs ez a szabadság, akkor nincs morál.

⁶¹⁰ BERNHARD HÄRING, *Frei in Christus*, Herder, Freiburg 1989, I, 130–132.

- *A keresztlérombolthatatlan isteni vigasztalás.* A keresztléegyszemélyes, van a szenvedésnek egy olyan mélysége, ahová az emberi szimpátia és részvét nem tud elérni. A keresztlé meghaló Krisztus oda akart leszállni, így oda is vigasztalást tud vinni, ahol az emberi ész már megáll, az érzelmek zavarosak, a hit tanakodik... A keresztlében nem a fizikai fájdalom a legnehezebb, hanem a lélek homálya, az értelmetlenség, Isten távollétének mázsás csöndje. Krisztus nem a testi fájdalmaival mentett meg minket, nem a sok sebbel és a sok vérrel, hanem azzal az Atya iránti bizalommal, ami minden sötét homály ellenére is vállalja a nagypénteket, azzal az Atyától kapott szeretettel, amit a legnagyobb kegyetlenség sem tud kiölni és az üldözőkért mondott imára vezet, azzal a tökéletes ráhagyatkozással, ami még Isten távollétében is elkezd imádkozni a 22. zsoltárt. Krisztus leszállt a pokolra, ebbe a mély értelmetlenségbe, sötét titokba, Istentől elhagyatott csöndbe, hogy innentől kezdve soha senki ne érezze magát ott egyedül: Krisztus az ilyen helyzetekben is velünk van, így a keresztlé Krisztus szolidaritásának is a jele. *Pokolra szállása nem csak egyszer történt meg, hanem minden személyes poklunkba is újra és újra leszáll.* A keresztlének innen van az ereje. A keresztlé hátoldala a feltámadási ikon: nem a szenvedésért tiszteljük a keresztlét, hanem a feltámadásért. *A keresztlé így a remény, a bizalom, a ráhagyatkozás, a feltámadás, a bűnbocsánat, az élet, a szolidaritás jele.*
- *A keresztlé tudatosítja Isten megmentő kegyelmét.* Az üdvösség és a megváltás ajándék, amit automatikusan nem lehet kiérdemelni, még hősiestettekkel sem. A keresztlé nem teszi fölöslegessé az erkölcsi erőfeszítést, de az az „utolsó előtti tett” az utolsó, befejező tett az Istené. Dietrich Bonhoeffer⁶¹¹ vérével hitelesített etikájában védeni akarja, hogy a történelem egyetlen alanya Isten és ő teljesíti be a történelmet, az övé az utolsó tett. Ez nem menti fel az embert, hogy az „utolsó előtti tettet” komolyan vegye, tegye meg, ami rajta múlik. Mindezt alázatossá tesz a sike-

⁶¹¹ DIETRICH BONHOEFFER, *Etika*, Szentendre 1999.

rek idején és bizakodóvá a kudarcok idején. Az igazak sem lesznek önelégültek, a bűnösök sem keserednek el.

- A válasz kapcsán beszél Schockenhoff a „nullpont kegyelméről”: van úgy, hogy minden összetörtnek tűnik. Az ilyen helyzetben különösen nem segít, ha súlyos bűnökkel terheljük az életvezetésünket, mert „már úgylis mindegy”. Az Egyház hivatalosan megnevezte, melyek az *in se*, önmagában mindig súlyos bűnök, melyeket semmilyen jó szándék sem igazolhat (pl. népirtás, házasságtörés, gyilkosság).⁶¹² Ezeket a legelkeseredettebb óráinkban sem szabad elkövetnünk. Persze nemcsak ezekről kell elhátarolódunk még a szenvedés idején is, hanem minden más bűnt is kerülnünk kell. *A szenvedés nehéz helyzetében az életünk igazságát keressük, az igazság megtalálása pedig nem megy súlyos bűnökkel terhelt.* A morálteológia mindig hangsúlyozza: nemcsak az igazság meglátásából következik az erkölcsös élet, hanem fordítva is: aki erkölcsösen él, az látja meg az igazságot. Így ha az életvezetés kódében látni szeretnénk életünk igazságát, akkor éppen tisztának kell maradnunk, éppen nem szabad engedni, hogy a bűnök elragadjanak. A katolikus megoldás szereti hangsúlyozni a dogmatikai igazságok elsőbbségét, s a dogmák következményének tekinteni az etikát.⁶¹³ Eszerint bár az etikának van egy sajátos autonómiája a kérdésben és a válaszkérésben, de mindenféle kérdés és válasz előtt van az önközlő Igazság, amit alapvetően a dogmatika tárgy – s innen vonja le a maga konzekvenciáit az etika. A keleti etika a dogmatika és az etika viszonyának fordítottjára is utal: eszerint az igazságot éppen az érti meg, aki erkölcsösen él. A keleti teológia szigorúan ki akarja egészíteni a nyugati szempontot: az igazsághoz nem logikával (szillogizmus, tiszta ész), hanem érényes étellel kell közeledni. Nem csak a dogmatika következménye a jó etika, hanem fordítva is: a jó dogmákhoz, igazságokhoz az érényes emberek jutnak el. A dogmák ugyanis nem fizikai törvények, ami az erkölcsösségtől függetlenül is

⁶¹² GS 27; VS 79–83.

⁶¹³ EBERHARD SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik*, Herder, Freiburg 2007, 38–42.

megmutatja magát, hanem ragyogó, ill. rejtőző misztériumok, melyek megértéséhez erényes étellel kell közeledni. Maximosz hitvalló szerint a „dogmák megértése korona az erényes életre”. Az élet tisztaságán való munka nélkül nincs közeledés az igazság megértéséhez. Azaz az ortodoxia és az ortopraxis a leg-szorosabban összetartozik, spirálisan egymást erősítik fölfelé (igaz élet - igaz dogmák), de lefelé is (bűnös élet - eretnek dogmák). Aranyházájú Szent János szerint a romlott dogmákból bűnös élet fakadhat, és fordítva: a bűnös élet gyakran tévedést szül a dogmákban (ezért az eretnekek elleni küzdelem). Így aki szenved, ne tetézzé a helyzetét még bűnökkel, aki homályban érzi magát, ne fokozza a sötétséget még jobban a bűnökkel.

- A keresztény cselekvő mindig az Egyház közösségében követi Krisztust: az Egyháztól hallott Krisztusról, az Egyház közösségében hallja a tanítást, imádkozik, részesül a szentségekben. Ezért ha a szenvedés idején tanácsot kér, akkor érdemes az Egyháztól is tanácsot kérnie. Minél átláthatatlanabb egy élethelyzet, annál érdemesebb alaposan körüljárni, s szakemberek segítségét kérni. Egy morális döntésnek mindig van erkölcsi és empirikus oldala, így mindkét dimenzió szakemberének a tanácsát érdemes keresni. Az empirikus oldalhoz fontos lehet egy orvos, jogász, pénzügyi szakember tanácsa, de ez még nem elég. Érdemes keresni a morális szakember tanácsát is: lelkesznek, morálteológusnak, lelki vezetőnek a tanácsát. A legfőbb „tanácsadó” a keresztények számára a Tanítóhivatal: a nagykorú keresztények tudnia kell, hol találja a Tanítóhivatal tanítását. A Tanítóhivatal tanításában is van hierarchia: minél nagyobb súllyal tanít valamit, annál inkább kötelezi a keresztény ember lelkiismeretét, s minél kevésbé fontos a tanítás, annál több tere van az egyéni mérlegelésnek. A tanítás kihirdetésének formájából lehet tudni, vajon mennyire köteleznek. Így az Egyházat nevezhetjük egy „etikailag szolidáris közösségnek”, aki nem hagyja egyedül az embert a maga tudatlanságában, keresésében, bűnösségében.⁶¹⁴ A közösség egy gondolkodásban és életbizonyosságban szolidáris

⁶¹⁴ K. DEMMER, *Moraltheologische Methodenlehre*, Herder, Freiburg 1989, 101–105.

közösség. A túlhangsúlyozott individualizmus és a lelkiismereti ítélet végletes tisztelete miatt az egyén nagyobb tiszteletet kapott – de egyben magára is maradt. Nem kap vezetést, tanácsot, életpéldákat, bizonyosságot. Pedig az ember nem annyira individuális, hogy szabad lenne teljesen magára hagyni; senki sem sziget. Az Egyház egy meghívott szent nép, s ebben a meghívottságában egyben dialógusközösség is: segít az Isten létét lefordítani a saját útra, az isteneszme élhető lesz, segít a kereszthordozásban is. Az Egyház így lesz az „erkölcsi belátások laboratóriuma”, ahol az egyházi közösség reflexiós közösség, s így szolidáris az egyénnel.

- A morálteológia a mérlegeléshez is *szisztematikus segítséget* nyújt. A *morálszisztémák* a kötelességek ütközésénél segítenek mérlegelni, hogy vajon mennyire kell szigorúbban vagy kockázatvállalóbban eljárni. Az *ordo caritatis* a szeretet rendjét építi: a szeretet nem kaotikus, hanem rendet akar. Így van egy sorrend a ránk bízott személyek felé, sorrend a kötelességekben és értékekben, sorrend a cselekvés kompetenciájában, és sorrend a „kisebb rosszak” mérlegelésében is. A *duplex effectus* mérlegelni segít, hogy ha egy cselekvésnek jó és rossz következményei is vannak, akkor milyen feltételekkel lehet lelkiismeretesen dönteni, mikor lehet a rosszat is felvállalni. A *reflex principiumok* kértelkedés esetén a kapkodástól óvnak meg: valahová helyezik a vélelmet, s addig nem cselekedhetünk ellentétesen, míg a vélelem meg nem dőlt. A *kompromisszum* pedig rögzíti, mikor lehet erkölcsileg felelősen belemenni egy kompromisszumba, s mikortól elvtelen. Mindez a lelkiismeret, az erkölcsi ész iskolázottságát akarja segíteni. Aki többet tud, kevesebbet téved.
- A felelős cselekvéshez beszélni kell a *testi-lelki folyamatok* alapvető ismeretének felelősségéről is. A cselekvés igaz és hatékony voltához rendelkezniünk kell egy legalapvetőbb biológiai és pszichológiai ismerettel. Tudnunk kell, milyen lelki és testi folyamatok zajlanak le egy gyász, szenvedés, betegség, félelem idején. Az általános ismereteken túl fontos az önismeret is. Tudnom kell magamról, hogyan reagál a testem és a lelkem a

szenvedés, a betegség, a félelem, a fájdalom idején. Így nem rabja és áldozata leszek ezeknek a folyamatoknak, hanem valamilyen szinten ura.

- Végül nagypéntek és húsvét óta ki tudjuk jelenteni: *az elszenvedés is cselekvés*. Lehet olyan a szenvedés, aminek a külső lefolyásán semmit sem tudunk változtatni, sőt, lehet, hogy belehalunk. Ilyen lehet például egy súlyos betegség, keresztényüldözés, kínzás, bármilyen súlyos megaláztatás. A koncentrációs táborot megjárt Viktor Emil Frankl mégis hangsúlyozza: ha semmit sem tudok változtatni, a belső hozzáállást nem vehetik el. A vértanúk úgy mondták: „az életünket elvehetik, az igenünket nem”. Azaz az elszenvedés sem egyszerűen megtörténik velünk, hanem *belül többféleképpen viszonyulhatunk a helyzethez*: a káromkodástól az imádságig, a gyűlölettel a szeretetig, a vértelen védekezéstől a megvetésig sokféle lehet a paletta. A keresztény Krisztust a kereszten is követni szeretné: az elszenvedésben is szeretne szeretni és imádkozni. Talán Krisztus éppen ezért szállt keresztre, hogy innentől egyetlen szenvedő se érezze magát egyedül és kegyelem nélkül. Ez a húsvét csodája, hogy már az elszenvedésben képesek lehetünk húsvéti reménnyel viszonyulni a körülményekhez.

IV. Cselekvés a szenvedés után

Számtalan következménye lehet a szenvedésben való cselekvésünknek. Ezek közül csak kettőt említenénk.

Egyrészt a lelkiismeret lehet *megvigasztalt*. Akkor tudjuk lelkiismeretesen elviselni a szenvedés minden következményét, ha ott és akkor igényesen jártunk el. Így visszafelé nem lehet jogos a lelkiismeret-furdalásunk. Az idő dimenziójának éppen az a kihívása, hogy minden szituáció egyszeri. Azért kell a szituáció, az alternatívák, a morális szisztémák komplexitását igényesen körüljárni, mert az időt nem lehet visszaforgatni. Ha ott és akkor mindent megtettünk, akkor tudunk élni a következményekkel – még ha azok fájdalmasak is, vagy ha a mai

eszünkkel másként is döntenénk. Így megvigasztalt lelkiismerettel tudjuk vállalni a testi-lelki fájdalmat, az anyagi veszteséget, a saját vagy mások halálát is. Ellenben aki kapkodott, aki nem őszintén küzdött, aki bűnös eszközökkel is élt, azt nem csak a következmények, hanem a saját lelkiismeret-furdalása is nyomasztja. Persze ez a megvigasztalt lelkiismeret sem lesz ujjongó, hiszen a szenvedés sohasem tölt el jó érzéssel, még ha ebben ártatlan is vagyok és helyesen is cselekedtem. Bárki bárhogy bűnös, bárki bárhogy szenved, a jó lelkiismeretek nem tudnak ebbe beletörődni, s nem tudnak ujjongani a saját szeplőtelenységük fölött. A hit mégis ad vigasztalást: a történelem szálai végül is a Gondviselő kezében futnak össze, a mi dolgunk a magunk részét megtenni.

Másrészt a lelkiismeret lehet *vádló*. Ez többé vagy kevésbé lehet jogos. A lelkiismeret-furdalás lehet annak a jele, hogy az ügy még nincs lezárva, van még teendőnk ezen a téren. Talán vannak még nyitva lehetőségek a konkrét cselekvés számára, talán már csak a bocsánatkérés marad. Ilyenkor jót tesz a lélek gyógyulásának a bocsánatkérésen a károk jóvátétele, valamint mindezeken túl egy zarándoklat, vezeklés, böjt. Talán a saját vádló lelkiismeretünk elindíthat egy tant, hogy mások ne jussanak ide.

Persze nem szabad feledni János apostol tanítását sem: „Ha szívünk vádol minket valamivel, az Isten fölötte áll szívünknek, ő mindent tud. Szeretteim, ha szívünk nem vádol, legyünk bizalommal az Isten iránt” (1Jn 3,20–21). Ahogy Isten igényét nem látjuk még színről színre, úgy az irgalmát sem.

SZUROMI SZABOLCS ANZELM O.PRAEM.:

A szenvedés enyhítése Krisztus jóságos irgalmába ajánlás által – a betegek kenetének célja és hatása*

I. A Szentírás, az egyházatyák és a korai források tanúsága

A megszentelt olajjal való megkenés a hívő megtisztulását és Istenbe vetett bizalmát fejezi ki⁶¹⁵, egyben a Krisztussal való közösséget is jelöli.⁶¹⁶ Jól ismert, hogy a kenet újszövetségi forrása Mk 6,12–13-on túl alapvetően Szt. Jakab levele (Jak 5,14). Az *extrema unctio* hosszú dogmafejlődés eredményeként került be a 13. században a hét szentség felsorolásába.⁶¹⁷ Az ókorból több olajszentelési imádság maradt fenn⁶¹⁸, de az egyház liturgiája – a többi szentséggel összehasonlítva – ennek a szentségnek a 8–9. századig kevesebb figyelmet szentel.⁶¹⁹ Ennek ellenére a patrisztikus források között olyan jelentős szerzők foglalkoznak a szentkenettel,

* A jelen tanulmány szerzőnek *A betegek kenetére vonatkozó egyházfegyelem kikristályosodása és kánonjog-történeti forrásai* (Teológia 48 [2014]) című tanulmánya alapján készült, beépítve a TÁMOP 4.2.2 és az OTKA K 106300-as program keretében végzett további kutatásokat.

⁶¹⁵ G. LE BRAS, *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale* (Storia della Chiesa XII/1), Torino 1973. 186.

⁶¹⁶ A. PIOLANTI, *Estrema unzione e Corpo mistico Coordinamento dei testi di S. Tomaso*, in *Euntes docete* (1955), 359–377.

⁶¹⁷ P. RADÓ, *Enchiridion Liturgicum*, II. Romae - Friburg Brisg. - Barcinone 1966, 920–924; vö. C. ORTEMANN, *Il sacramento degli infermi: Storia e significato*, Torino 1972.

⁶¹⁸ SZUROMI SZ. A., *Fejezetek az egyházi jogalkotás történetéből – források és intézmények* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/15), Budapest 2011, 122–123.

mint Órigenész (†254 körül), Aranyszájú Szt. János (†407), Szt. Ágoston (†430), Nagy Szt. Gergely pápa (590–604) és Beda Venerabilis (†735).⁶²⁰ Órigenész kifejezetten utal a *Leviták könyvéhez* írt homíliájában a betegek kenetére, megemlítve a kézfeltételt mint külső formát és a bűnök megbocsátását mint a szentség hatását.⁶²¹ Ehhez hasonló leírást olvashatunk Aranyszájú Szt. Jánosnál a *Jakab levél* 5,14 kapcsán, amelyet Mk 18-cal és Jn 20-szal összefüggésben mutat be.⁶²² Szt. Ágoston 13. homíliájában a kenet hatásairól szólva, a lélek és a test gyógyításáról beszél, amely magában foglalja a bűcsú elnyerését – vagyis az ideig tartó bűntetések elengedését – is.⁶²³ Ezzel kapcsolatosan általánosan is ki kell hangsúlyoznunk, hogy a hivatkozott szerzők munkáiban kifejezetten – a szentségre alkalmazott különböző *terminus-technicus*-ok ellenére, mindig fájdalmas vagy súlyos betegről, a beteg megkenéséről, a felette elmondott imádságról, a beteg fájdalmának és szenvedéseinek felajánlásáról, valamint az addig még fel nem oldozott bűneinek elengedéséről van szó.⁶²⁴

A korai gyűjtemények közül már a 2. századból származó *Didakhé* kopt szövege tanúskodott a szentkenet kiszolgáltatásáról⁶²⁵, a 3. századi *Traditio Apostolica*⁶²⁶ szövegében pedig megtaláljuk azt a püspök által vég-

⁶¹⁹ M. RAMOS, *Notas para una historia litúrgica de la Unción de los enfermos*, in *Phase: Revista de pastoral litúrgica* 27 (1987) 303–402; VANYÓ L., *Az ókeresztény kor dogmatörténete I.*, Budapest 1988, 104.

⁶²⁰ Részletesebben vö. F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico – moralis de sacramentis*, III: *De extrema unctione*, Taurini-Romae 1949, 5–15; S. PARENTI, *Anointing of the Sick During the First Four Centuries*, in A. J. CHUPUNGCO (ed.), *Handbook for Liturgical Studies*, IV: *Sacraments and Sacramentals*, Collegeville/Minn. 2000, 155–159, különösen 156.

⁶²¹ M. BORRET (ed.), *Homélie sur le Lévitique* (Sources chrétiennes 286/1), Paris 1981, 108.

⁶²² A. M. MALINGREY (ed.), *Sur le sacerdoce* (Dialogue et Homélie) [Sources chrétiennes 272], Paris 1980, 154.

⁶²³ *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. I.-P. Migne, I-CCXXI, Lutetiae Parisiorum 1844–1864 (továbbiakban: PL) XXIX, 2238.

⁶²⁴ L. B. LIEBERMANN, *Institutiones Theologicae*, II. Moguntiae 1858, 690–693 (nn. 780–785).

⁶²⁵ P. RADÓ, *Enchiridion Liturgicum* II, 922.

⁶²⁶ A gyűjteményről vö. ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány

zett olajmegáldási imádságot⁶²⁷, amely tartalma alapján minden bizonynyal a betegek olajára vonatkozó liturgikus formula.⁶²⁸ Ezt támasztja alá az etióp szövegverzió végzett újabb kutatás is.⁶²⁹ A nagy valószínűség szerint a 4. század utolsó évtizedeiben Kilikiában íródott *Constitutiones apostolicae*⁶³⁰ szintén világos és azonosítható módon rögzíti a betegek kenetének megáldására vonatkozó liturgikus formulát⁶³¹, ami az egészség helyreállítására és a rossz elűzésére szolgál. A szöveg abból a szempontból is jelentős, mivel a püspök szerepének megemlézése mellett utal arra, hogy a pap csak a püspök távollétében végezheti el az olaj megáldását.⁶³²

II. A skolasztika klasszikusainak álláspontja és az érett középkori egyházfegyelem

Ismerünk III. Sándor pápától (1159–1181) egy 1172–1173-ban íródott dekretálist⁶³³, amely bekerül a *Liber Sextus* (1234) X 5.40.14-be. Ez lefekteti a későbbiekben definícióvá váló meghatározást a szentkenet kiszolgáltatására, amelyre minden pap, de csakis felszentelt pap képes. A szent kenetre vonatkozó egyházi álláspont összegzésében a legmeghatározóbb egyházfegyelmi állásfoglalást a II. Lyoni Zsinat (1274) jelenti,

nominatae I/1), Budapest 1998, 22–24; J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e siècle*, Paris 1985, 18–20.

⁶²⁷ E. LANGE, *La bénédiction de l'huile*, in *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 44), Roma 1988, 165–170.

⁶²⁸ B. BOTTE (ed.), *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstruction* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Münster 1989⁵.

⁶²⁹ S. PARENTI, i. m. 157.

⁶³⁰ A gyűjteményről vö. ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai*, 31–33; J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e siècle*, 21–26.

⁶³¹ M. METZGER (ed.), *Les Constitutions Apostoliques* (Sources chrétiennes 320, 329, 336) I., Paris 1985; II., Paris 1986; III., Paris 1987.

⁶³² Vö. S. PARENTI, i. m. 158.

⁶³³ P. JAFFÉ, *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*. Ed. secundum curaverunt S. LOEWENFELD (JL: a. 882–1198) - F. KALTENBRUNNER (JK: ?–590) - P. EWALD (JE: a. 590–882), Lipsiae 1885 (repr. Graz 1956), JL 12184 (8191).

amely kifejezetten felveszi azt a többi szentség közé.⁶³⁴ Szent Viktori Hugó (†1141) Petrus Lombardus (†1160) és Szt. Bonaventúra (†1274) kifejezetten úgy magyarázta az *extrema unctio*-t, hogy az által Jézus Krisztus cselekszik, „az Ő saját isten-emberi hatalmával, az imádság és megkenés útján”.⁶³⁵ Aquinói Szt. Tamás (1225–1274)⁶³⁶, aki közvetlenül a II. Lyoni Zsinat előtt hunyt el, a *Summa contra gentiles*-ben a szent kenet hatásaként a léleknek a bűn által okozott sérüléseiből történő teljes gyógyulását és a kereszténynek Isten dicsőségébe történő belépésre való felkészülését húzza alá.⁶³⁷ A regionális zsinatok között külön ki kell emelnünk a II. Lyoni Zsinat befolyása alatt álló 1279. évi Budai Zsinatot, melynek 21. kánonja tartalmazza a szent olaj megáldására vonatkozó előírást.⁶³⁸ Ezen kívül, a 12–13. századi provinciális zsinatok közül az 1119. évi Toulouse-i Zsinatra (Can. 9)⁶³⁹, az 1163. évi Tours-i Zsinatra (Can. 10)⁶⁴⁰, továbbá az 1227. évi Trieri Zsinatra (Can. 2)⁶⁴¹ és az 1236. évi

⁶³⁴ H. DENZINGER - C. BANNWART (ed.), *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi Brisgoviae 1928¹⁷, 203 (n. 465 [388]): Tenet etiam et docet eadem sancta Romana Ecclesia, septem esse ecclesiastica sacramenta, unum scilicet baptisma, de quo dictum supra; aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum impositionem episcopi conferunt, chrismando renatos; aliud est poenitentia, aliud Eucharistia, aliud sacramentum ordinis, aliud est matrimonium, aliud extrema unctio, quae secundum doctrinam beati Iacobi infirmantibus adhibetur.

⁶³⁵ Hugonis de Sancto Victore *De sacramentis Christiane fidei* (ed. R. BERNDT), Münster 2008: II, XV, c. 2; Petri Lombardi Novarensis, *Cognomine Magistri Sententiarum Libri Quatuor*, Parisiis 1841: IV, dist. 23; vö. F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico - moralis de sacramentis*, III: *De extrema unctione*, Taurini - Romae 1949, 17, 26–27.

⁶³⁶ P. ROUILLARD, *The Anointing of the Sick in the West*, in A. J. CHUPUNGO (ed.), *Handbook for Liturgical Studies*, IV. 171–190, különösen 176.

⁶³⁷ *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles* III, Taurini - Romae 1961, Lib. IV, Cap. 73.

⁶³⁸ C. PÉTERFFY, *Sacra concilia ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata ab anno Christi MXVI. usque ad annum MDCCXV*, Posonii 1741, I, 111.

⁶³⁹ *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. I. D. MANSI, I–XXXI, Florentinae–Venetiis 1757–1798; új kiadás, folytatással: L. PETIT – J. M. MARTIN, I–LX, Paris–Leipzig–Arnheim 1899–1927 (továbbiakban: MANSI) XXI, 227.

⁶⁴⁰ MANSI XXI, 1183.

⁶⁴¹ MANSI XXIII, 27.

Lincolni Zsinatra (Cann. 9, 13, 14, 17)⁶⁴² szeretnénk utalni, amelyek kifejezett formában rendelkeznek a szent kenetnek a betegségben szenvedő, vagy halálveszélyben lévő számára történő megfelelő kiszolgáltatásáról (beleértve a liturgikus ruházatot is), összekapcsolva azt a bűnbánat szentségével, vagy azokkal a szentségekkel, melyek kiszolgáltatása megszentelt olajjal történik. A betegség veszélyességére, ill. a halálveszély mértékének leírására azonban nem térnek ki.

III. Teológiai definíció a Trienti Zsinaton

A Trienti Zsinat (1545–1563) – a 15–16. század számos kritikájára reflektálva – önállóan foglalkozott a szent kenetről szóló teológiai tanítás tisztázásával és a szentség kiszolgáltatásának fegyelmi előírásaival.⁶⁴³ A XIV. Sessio második egysége éppen ezért a *Doctrina de sacramento extremae unctionis* címet viseli⁶⁴⁴, amelynek tartalmi kifejtésére három fejezetet szentelt a jogalkotó, majd ehhez kapcsolódóan négy kánonban összegezte röviden az Egyház normatív álláspontját.⁶⁴⁵ A bevezetőben a zsinat világosan különbséget tesz a bűnbocsánat szentsége és a szentkenet között, amikor kihangsúlyozza, hogy az utóbbi a személy egész életét a maga teljességében – nem tételesen lebontott egyes bűnök megbocsátása révén – rendezi a megváltó Krisztus előtt. Éppen ezért van különleges jelentősége az életveszélyes betegségben vagy helyzetben, ill. általánosságban az evilági élet végéhez közeledve felvett kenetnek, amely a lényegi indoka az *ultima chrismatio* kifejezés, vagyis az utolsó kenet terminus használatának. Ez volt az egyik alapvető oka a nyugati egyházfegyelemben a 12. századtól uralkodóvá váló megnevezés elterjedésének, a többi szakkifejezés mellett.

⁶⁴² MANSI XXIII, 419–421.

⁶⁴³ J. SARAIVA MARTINS, *I sacramenti della nuova alleanza* (Subsidia Urbaniana 22), Roma 1987, 162–163.

⁶⁴⁴ *Conc. Tridentinum* (1545–1563), Sessio XIV (25 nov. 1551), *Doctrina de sacramento extremae unctionis*: COD 710–711.

⁶⁴⁵ COD 713.

Nem kétséges tehát, hogy a betegek kenete különlegesen is kifejezi az isteni irgalmasságba vetett – azzal együttműködő – tevőleges hitet. Az I. fejezet a számos félreértelmezéssel szemben rögzíti az Egyház szilárd meggyőződését, annak krisztusi alapításáról és az *Újszövetség*ben való világos megjelenéséről. Itt utalást találunk a *Mk* 6,13-ra és *Jak* 5,14–15-re, valamint az ezekkel együtt folyamatosan fennálló apostoli hagyományra, amely szilárdan tanúskodik a szentkenet szentségének az egyházban való töretlen jelenlétéről és annak szentségként történő elfogadásáról. Hasonló módon letisztult meggyőződésként jelenik meg a szentkenet anyagát képező püspöktől megáldott olajról szóló állandó jellegű egyházi tanítás, sőt a kiszolgáltatáshoz szükséges hagyományos szavak is.⁶⁴⁶ A II. fejezet a szentkenet hatását összegzi. A kenet a Szentlélek kegyelmét közvetíti annak felvevőjére; elengedi a még fel nem oldozott bűnöket; megerősíti és gyógyítja a lelket; kifejezi a szentség felvevőjének Isten nagy irgalmába vetett bizalmát; megerősíti a testet a betegség és a fájdalom elviselésében, valamint enyhíti és gyógyítja; ellenállóvá tesz a démonok kísértésével szemben.⁶⁴⁷ A bűnök elengedésével kapcsolatban ugyan több korábbi és későbbi teológiai, ill. kánonjogi vita is kialakult azzal kapcsolatosan, hogy ez a hatás csak a bocsánatos bűnökre vonatkozik-e, vagy a súlyos bűnökre is; azonban a Trienti Zsinat szövege egyértelműen általánosságban említi a bűnök elengedését az attól megszabadulni vágyók tekintetében.⁶⁴⁸ Nyilvánvaló, hogy a régi bűnbánati fegyelemben, amikor a penitencia végrehajtása megelőzte a feloldozást, előfordulhatott, hogy a gyónó – éppen betegségéből fakadóan – nem tudta azt végrehajtani.⁶⁴⁹ Azt is érdemes megjegyezni, hogy a Trienti Zsinat szövegét értelmező teológusok fontosnak tartották a szentkenetnek a bűnbocsánat szentségével és a *viaticummal* együtt való kiszolgáltatását, azaz, hogy a beteg bűneitől lehetőleg gyónás útján

⁶⁴⁶ COD 710.

⁶⁴⁷ COD 710.

⁶⁴⁸ Vö. L. B. LIEBERMANN, *Institutiones Theologicae* II, 695 (n. 793).

⁶⁴⁹ B. KURTSCHIED, *Historia iuris canonici. Historia institutorum ab Ecclesiae fundatione usque ad Gratianum*, Romae 1951, 202–206; RADÓ P., *Enchiridion liturgicum* II, 817; ERDŐ P., *Az egyházjog forrásai*, 91–92; J. GAUDEMET, *Eglise et cité*, 555; SZUROMI Sz. A., *Egyházi intézménytörténet*, 70–71, 138.

megszabadulva, az eucharisziát magához véve, a kegyelem állapotában tudja felvenni a kenetet.⁶⁵⁰ Ez az elv már a 813. évi Mainz-i Zsinaton is úgy szerepelt, mint az egyházatyákra visszanyúló gyakorlat.⁶⁵¹

IV. A letisztult kánonjogi kazuisztika

A szentkenet célját Felix M. Cappello úgy foglalja össze, hogy az Krisztus legnagyobb irgalmának a gyakorlása, a test és a lélek megerősítése és a bűnöktől történő megszabadítása.⁶⁵² A szentkenet felvételének indokaira vonatkozóan aprólékos kazuisztika alakult ki az egyháztörténelem folyamán, amelynek gyakorlatias megfontolásai kristálytisztán tükrözik az egyes kázusok keletkezési idejének társadalmi körülményeit, a korabeli betegségeket és az orvostudomány kortárs fejlettségét. Annak ellenére, hogy az egyes szerzők biblikus exegézissel támasztják alá a szentkenet kiszolgáltatásának alapesetét, azaz, hogy arra súlyos halálveszély körülményei között kerül sor,⁶⁵³ mégis meg kell jegyeznünk az Egyház tradicionális gyakorlatát, amely a test és a lélek gyógyítására és megerősítésére épül.⁶⁵⁴ Ez indokolja a szentkenetnek a különféle betegségekben történő – akár többször megismételt – felvételét. Nem kétséges tehát, hogy érvényesen veszi fel a kenetet az, aki halálveszély állapotában van. A szentkenet érvényes kiszolgáltatásának leírásához a „halálveszély” értelmezése, annak közvetlen és közvetett volta, az évszázadok folyamán pontos kifejtésre került. Ezekben a felsorolásokban megtaláljuk a halálos betegségeket; a háborúban mind a támadást – akár a támadó, akár a védekező fél részéről – közvetlenül megelőző időszakot; valamint a hajóutat, mint halálveszély előidézésére alkalmas kö-

⁶⁵⁰ L. B. LIEBERMANN, *Institutiones Theologicae* II. 695 (n. 793).

⁶⁵¹ MANSI XIV. 75; A. WERMINGHOFF, *Concilia aevi Karolini* (MGH Concilia II/1), Hannoverae 1906 (repr. 1997), 302–306.

⁶⁵² F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico - moralis de sacramentis*, III: *De extrema unctione*, 90.

⁶⁵³ Pl. uo., 152–153.

⁶⁵⁴ M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis*, I. Taurini - Romae 1951, 600.

rülményt.⁶⁵⁵ A valódi kérdés azonban, hogy a közvetett halálveszély kérdéskörének értelmezése mennyiben szűk, ill. tág, hiszen ezen a helyen a szentség érvényes kiszolgáltatását érintő körülményről van szó. Az nem képezte és nem is képezheti vita tárgyát, hogy amennyiben kétséges a közvetett életveszély tényleges megvalósulása, akkor a szentség kiszolgáltatást meg kell tenni, hiszen a lelkek üdvössége a legfontosabb cél. A hatályos *Egyházi Törvénykönyv* az Egyház ezen hagyományos meggyőződését megerősítette (CIC 1004. kán.)⁶⁵⁶ azáltal, hogy a halálveszély említésekor nem kívánja meg feltétlenül annak közeli és súlyos meglétét.⁶⁵⁷ Ez a meggyőződés azonban nem nevezhető ténylegesen új álláspontnak, hiszen az indoklásban a legfőbb érv az orvosi beavatkozás és az öregség, valamint az annak folyamán fellépő betegségek.⁶⁵⁸ Ezek a hagyományos – mind a *Corpus iuris canonici*-hez, mind a CIC (1917)-hez íródott – szakirodalomban is általában megfelelő indokként kerültek említésre a szentkenet megalapozott kiszolgáltatása kapcsán.⁶⁵⁹ Természetesen a kánonjogi kézikönyvekben felsorolt betegségek alapvetően tükrözték az adott betegség gyógyíthatóságának és veszélyességének kortárs állását. Mindazonáltal figyelemreméltó a Conte a Coronata által rögzített alapelv, azaz hogy a szentkenet minden olyan orvosi beavatkozás előtt kiszolgáltatható, amely a testi elváltozások helyreállítására irányul.⁶⁶⁰ A betegségek között nevesítve szerepelt a *tuberculosis*⁶⁶¹, a kiéhezetség, az idült vakbélgyulladás, a hashártyagyulladás, a súlyosabb bél- és vesebetegségek, a rosszindulatú rákos daganatok, az agyvérzés, a szívizom-elégtelenség, a szívkoszorú-érszűkület, valamint a szívhár-

⁶⁵⁵ F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico – moralis de sacramentis* III: *De extrema unctione*, 158.

⁶⁵⁶ ERDŐ P., *Egyházjog* (Szent István kézikönyvek 7), Budapest 2005⁴, 482.

⁶⁵⁷ *Communicationes* 15 (1983) 213–215.

⁶⁵⁸ E. ZANETTI, *A chi conferire il sacramento dell'Unzione degli infermi*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 9 (1996) 295–313.

⁶⁵⁹ VÖ. A. VERMEERSCH - I. CREUSEN, *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum* I-III., Brugis - Bruxellis 1924–1925², II. 131; M. CONTE A CORONATA, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis* I. 600–602; F. M. CAPPELLO, i. m. 159–164; BÁNK J., *Kánoni jog* II, 140.

⁶⁶⁰ M. CONTE A CORONATA, i. m. I, 601.

⁶⁶¹ Uo. 600.

tya-gyulladás.⁶⁶² Annak ellenére, hogy a férfiak által végzett nehéz fizikai munka önmagában nem feltétlenül közvetlen kiváltó oka súlyos betegségnek, és nem nevezhető általánosságban halálveszélyt előidéző körülménynek, mégis a CIC (1917)-hez készült kommentárok kifejezetten a szentkenet felvételének indokai között említik az olyan munkát, amely súlyos fájdalommal jár, és életveszélyes lehet (pl. bányászat, kohóban végzett fizikai munka). A kérdés sajátossága, hogy az érvek nem a közvetlen halálveszély esetét tartják szem előtt (pl. bányaomlás, a megolvadt forró vas kiömlése, stb.), hanem azt a fájdalmat, amelyet a munkavégzés például a munkások légzése folyamán a tüdőben eredményez.⁶⁶³ Fontos, hogy amennyiben a szentkenet kiszolgáltatása a CIC 1002. kánonja előírását követve, csoportosan történik, közösségi liturgiában, úgy a szentség minden egyes felvevő tekintetében kellő vizsgálat előzze meg, a kiszolgáltatás érvényességéhez szükséges okok és körülmények tényleges fennállását.⁶⁶⁴

A szentség lényegéből fakadóan az is kétségtelen, hogy a betegek kenetét csakis élő személyek számára tudja érvényesen kiszolgáltatni az arra jogosult felszentelt szolgálattevő. Azonban éppen ez a kritérium jelentett – és jelent – komoly problémát, hiszen a halál pontos beálltára vonatkozó egységes és objektív kritériumok meghatározása mind a mai napig alapvető nehézséget jelent az orvostudomány számára, így annak leírása országonként eltérő (vö. az egyes állami egészségügyi törvényekben rögzített elvek). Ez a bizonytalan körülmény – összekapcsolva a lelkek üdvösségének, mint célnak az előmozdításával – indokolja a szentkenet feltételes kiszolgáltatását,⁶⁶⁵ amelyre a hatályos egyházfegyelem előírásai fényében továbbra is lehetőség van, a halál hivatalos – orvos általi megállapított beálltát – követő három órán belül.

⁶⁶² P. RADÓ, *Enchiridion Liturgicum* II, 938–940.

⁶⁶³ M. CONTE A CORONATA, i. m. 602.

⁶⁶⁴ ERDŐ P., *Egyházjog*, 481.

⁶⁶⁵ CIC (1917) Can. 941; vö. CIC 1005. kán.; vö. J. LISTL - H. SCHMITZ (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1999², 866.

Konklúzió

Amint láttuk, az Egyház tanbeli és fegyelembeli álláspontja, a betegek kenetére vonatkozóan, mind annak részletes teológiai tartalma, mind kiszolgáltatásának, kiszolgáltatójának és felvevőjének meghatározása tekintetében hosszú kikristályosodási folyamat eredményeképpen került pontos kifejtésre. A hatályos *Egyházi Törvénykönyv* 998. kánonja alapján a betegek kenetével „az egyház a veszélyes betegségben szenvedő hívókat a szenvedő és megdicsőült Úrnak ajánlja, hogy megenyhítse és megmentse őket”.⁶⁶⁶ Az egyes egyházfegyelmi források és azok értelmezésének vizsgálatakor megfigyelhetők azok a hangsúlyeltolódások, amelyek ennek a szentségnek a karakterét igyekeztek még jobban megvilágítani. Ennek egyik legjelentősebb eredménye a szentkenet számos elnevezése közül egyre inkább kiemelkedő, jelenleg elsődleges szakkifejezésként használt „*sacramentum unctionis infirmorum*”, azaz a betegek kenete fogalom használatának az általános bevezetése. Azonban maga a fogalom tartalma az egyháztörténelem időszakában folyamatosan jelen van az *extrema unctio* értelmezésében. Jóval a kodifikált kánonjoghoz megszületett kommentárirodalom előtt, a Szt. Hormisda pápától származó 517. február 15-én íródott levélben⁶⁶⁷, de a Trienti Zsinat szövegében, valamint szintén kellőképpen világos formában XIV. Benedek pápa 1742. május 26-i *Etsi pastoralis* kezdetű konstitúciójában is megtalálható. Mindez jól mutatja, az Egyház alapítójára visszanyúló küldetésének megvalósítása során annak az intézményes formában történő biztosítására való törekvést, hogy az üdvösségre hivatott és megváltott ember, aki részesült a keresztségben, az elerőtlenedésben, a súlyos betegségben és a közvetett vagy közvetlen halálveszély állapotában is, különleges módon részesedjen azokból a kegyelmekből, amelyek a konkrét szentség kiszolgáltatásának cselekményéből (*ex opere operato*), valamint a kiszolgáltató személyéhez kötöten (*ex opere operantis*) fakadnak.

⁶⁶⁶ CIC Can. 998 – *Unctio infirmorum, qua Ecclesia fideles periculose aegrotantes Domino patienti et glorificato, ut eos allevet et salvet, commendat, confertur eos liniendo oleo atque verba proferendo in liturgicis libris praescripta.*

⁶⁶⁷ JK 784 (494).

TÖRÖK JÓZSEF:

A betegek kenetének korai forrása

A *Szentírásban Szent Jakab levele* rögzítette az apostoli Egyház gyakorlatát, ha valaki beteg (5,13–16). „Hívassa el az Egyház előjáróit, azok imádkozzanak fölötte, s kenjék meg olajjal az Úr nevében. A hitből fakadó imádság megszabadítja a beteget, s ha bűnei vannak, azok megbocsáttatnak.” A betegség miatt a hívő ember nehézségbe került, s annak leküzdésekor a közösség is feladathoz jut. A hivatalos jellegű ima, ami a szimbolikus tettet értelmezi, mindenféle kuruzslást, varázslatot kizár, a közösség az élet Urának, Isten erőteljes közbelépésének tulajdonítja a hatást.

Amikor Luther Márton vita hevében *Szent Jakab levelét* pelyva súlyúnak tartotta, amit a szél a gabona tisztításakor elfúj, egyszerre megkérdőjelezte az üdvösséghez a hit mellett szükséges jócselekedetet és a betegek kenetének szentségi jellegét.

A Trienti Zsinat (1545–1563) második szakaszán (1551–1552), a 14. ülésen a zsinati atyák tekintélyi alapon kimondták, hogy az időközben utolsónak elnevezett kenet nem üres rítus, hanem Krisztus által alapított szentség. Szent Jakab apostol adott róla hírt. Kegyelmet ad, eltörli a bűnök nyomait, megerősíti a beteg lelkét, és ha lelkének üdvösségére válik, a test egészségét is helyreállítja. A Trienti Zsinatot követő lelkipásztori megújulás szorgalmazta a betegek kenetének kiszolgáltatását, s ameddig a hívő ember családtagjaitól körülvéve vagy egyháziak vezette kórházakban nézett szembe súlyos betegséggel, biztosan részesült e szentségben. Az egészségügyben bekövetkezett változás, ami vitathatatlan fejlődés az addig halálos kimenetelű betegségek visszaszorítása terén, meggyöngítette az addigi szokást. Az egyháziak hiába szorgalmaz-

ták az általános gyakorlat fenntartását, munkájuk részint társadalmi, részint politikai változások miatt kudarcra ítéltetett.

A betegek szentségének az apostoloktól, sőt magától Jézus Krisztustól eredő méltósága a *Katolikus Egyház Katekizmusának* és a hatályban lévő *Codex Iuris Canonici* lapjain élettelen szöveg marad, ha a történelmi megalapozás nem jár párban a biblikus érveléssel.

Emmanuel Testa ferences szerzetes 1963-ban ismerte meg azt a régészeti leletet, amellyel kapcsolatban kutatásokat végzett, s ennek eredményeit 1967-ben közzétette. A hit olaja (*L'Huile de la Foi*) könyvének címe, amely ezen évben, Jeruzsálemben jelent meg, valami okból mégsem vált eléggé ismertté. A jelen beszámoló ennek rövid, mindössze figyelemfölkeltő jellegű ismertetése.

A tárgy jelenleg a jeruzsálemi ferences Flagellatio múzeumban található és a Via Crucis régiségkereskedője, M. Baidun vásárolta azon beduin törzs tagjaitól, akik a qumráni tekercseire rátaláltak. Maga a tárgy elég jó állapotban lévő, 60x24 mm-es ezüst-lemez, a Betlehemtől délre fekvő Téqua helységről származik beduin megtalálói szerint. A lemezzel együtt Heródes-kori lámpákat találtak, az archeológusok szerint ezek jól datálhatók, s megerősítik azt, amit a lemezen látható judeo-palesztin bekarcolt, bevéselt írás betűi tudtul adnak. A lemez biztosan Krisztus után 130 előtt készült. Egyéb jelek arra utalnak, hogy Hadrianus, esetleg Vespasianus idejére megy vissza a lelet.

A szövegben a „hit olajáról” van szó, arról, hogy Isten a megpróbáltatáson könnyít, a (beteg) vakságát feloldja és adósságát rendez. Mindez egyértelműen a betegek kenetére utal.

A paleográfiai elemzést a szöveg helyreállítása követi, majd egy kiégszítések is tartalmazó szabad fordítás, amelyet a tudós szerző érvekkel alaposan megtámogat, vagyis elvégzi a filológiai elemzést.

A továbbiakban bebizonyítja, hogy a lamella nem amulett. Összeveti a *Jakab levél* idézett helyével, felhívja a figyelmet a hasonlóságokra és különbségekre. A lamella szövegének témáit, sajátosságait részletesen megvizsgálja, és nagyobb összefüggérendszerbe állítja.

A latin egyházban az utolsó kenet elnevezés a VII. század elején jelent meg, Reimsi Sonnatius püspök *Statutumában*. A görög egyház az imád-

ság olajáról beszél már a II–III. századtól kezdve. A zsidó-keresztények terminológiájához tökéletesen illeszkedik a lamella címe: a hit olaja.

A következő téma a betegség okának megnevezése Qwr'el angyal személyében. A görög egyházban az imádságok a betegség tényét kijelentik, okát nem kutatják. A zsidó-keresztények keresik az okot, a szemita gondolatvilág az ártó, gonosz, féltékeny angyalokat tartja a betegségek okozóinak. Az apokrif *Salamon végrendelete* ezt a témát bőségesen megvilágítja.

A latin egyházban ennek ellentettje valósul meg a betegért végzett imádság során. A Római *Rituale* a szent angyalokat kéri, hogy az ártó erőket, a betegséget terjesztő démonokat űzzék el.

A lelkiismeret vizsgálatra konkrét utalás történik a szöveg 5. sorában: a vizsgálat a Névben (az Úr Nevében) történik. A biblikus vonatkozások mellett fontos a parúziára történő, bár kissé homályos utalás.

A szerző befejezésként elemzi az ősegyház karizmatikus keneteinek szokásvilágát és elkülöníti azokat a szentségi kenettől.

Végül összegzi a megállapításait. A lamella nem amulett, semmi köze a babonákhoz, mágikus gyógyító eszközökhöz. A felirat a betegek kenetére utal minden kétséget kizáróan, és a szöveg egésze ezt alátámasztja. A beteg és az ima megfogalmazója zsidó-keresztény. Sok jel, paleográfiai vizsgálat az I. századra keltezi magát a leletet, következésképpen a betegek kenetének kiszolgáltatását, amely a bűnök bocsánatát eredményezi.

Remélhetőleg a jelenlévő kollégák közül többen is éreznek indítást és a nemzetközi szakirodalomban utánakeresnek eme vázlatosan bemutatott témának.

PATSCH FERENC SJ:

Szenvedés és misztika.

Pasztorálteológiai megfontolások Karl Rahner szenvedés-értelmezése alapján

1. A feladat: hit és ész törékeny egyensúlya (előzetes megjegyzések és a téma lehatárolása)

„Mert minden elvont teológia egyszerűen a semmibe futna, ha nem emelkedne-oldódna fel (*aufheben*) önmaga is a dologról kimondott szavaktól az imádság [dimenziójá]ba, ahol talán meg is történhet az, amiről korábban csak beszéltünk.”⁶⁶⁸ A Karl Rahnertől származó idézet bizonyos értelemben hermeneutikai kulcsul szolgálhat a teológus alább következő, szenvedéssel kapcsolatos gondolatainak megértéséhez – és talán nem is csupán ahhoz. Okkal feltételezhető, hogy *általában véve* is kíváncsatos előmozdítani egy olyan megközelítést és szellemi attitűdöt, amely egyfelől képes a „dolgokról” (*über die Sache*) beszélni: vagyis behatóan ismeri a hagyomány klasszikus válaszait az egzisztenciális és emberi problémákra, tisztában van a filozófia- és teológiatörténet során különböző korokban tárgyalt kérdések hatástörténetével; másfelől

⁶⁶⁸ „Denn alle abstrakte Theologie liefe schließlich doch ins Leere, wenn sie sich nicht selber aufheben würde aus Worten über die Sache in ein Gebet hinein, in dem vielleicht doch geschehen könnte, worüber vorher nur geredet wurde.” (Idézi: ANDREAS R. BATLOGG - ALBERT RAFFELT, *Die Frage nach dem Leid: Karl Rahners Ringen um Antwort* [Nachwort der Herausgeber], in: KARL RAHNER, *Warum läßt uns Gott leiden?*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2010, 59–77, itt: 62. A szerzők által megadott helymegjelölés azonban (*Sämtliche Werke* [mostantól: SW] Band 30, *Anstöße systematischer Theologie*, bearbeitet von Karsten Kreuzer und Albert Raffelt, Herder, Freiburg - Basel - Wien, 686) téves. A tanulmányban szereplő idézeteket – amennyiben nem áll rendelkezésre nyomtatott magyar fordítás – a továbbiakban a saját fordításom után zárójelben eredeti nyelven is közlöm – P.F.)

azonban nem elégszik meg azoknak az egyszerű megismétlésével. Pontosabban szólva: az „ismétlést” (*Wiederholung*) a szó heideggeri értelmében tűnik kíváncsnak.⁶⁶⁹ Eszerint teológusként (és filozófusként) tisztában kell lennünk azzal, hogy végső kérdésekre adott válaszok sohasem lehetnek végérvényesek, sohasem juthatnak nyugvópontra valamely minden időkre, egyszer s mindenkorra, mindenki számára kielégítő megfogalmazásban. Az akadémiai teológia – s nemkülönben a filozófia is – azzal a veszéllyel fenyeget, hogy elvont, életidegen diszciplínává lesz; mintegy az idők folyamán azzá merevedik (azzá „dermed”, azzá „alvad”), még ha kezdetben eleven és életteli volt is. Ennek legfontosabb, sőt talán egyetlen ellenszere a teológus számára, ha – mint fentebb idéztük Karl Rahnert – a „kimondott szavaktól” „az imádság [dimenziójá]ba” (*in ein Gebet hinein*) emelkedik, ami egyébként jelentős pontokon a filozófiai kontemplációval rokon. Vajon teljesítheti-e feladatát az a teológia, amely nem teszi meg ezt a lépést: amely nem vezet imádságra, illetve amely nem tartalmaz legalábbis bennfoglalt felhívást arra, hogy a lélek Istennel egyesüljön, s nem (talán elsősorban is) ettől a mozgástól várja a válaszokat; azokat, amikkel az értelem vagy a teológia önmagában sohasem lesz képes szolgálni?

⁶⁶⁹ Martin Heidegger (1889–1976) – aki 1932 és 1934 között Karl Rahner tanára és nagyra tartott mestere volt a Freiburgi Egyetem Filozófiai Fakultásán (ezzel kapcsolatban vö. Rahner személyes, méltató visszaemlékezését, miszerint „sok jó iskolamestere [...] volt, de csak egyvalaki, akit tanáráként tisztelhet, éppen Martin Heidegger” [*zwar viele gute Schulmeister [...] hatte, aber doch nur einen, den er als seinen Lehrer verehren kann, eben Martin Heidegger*]: SW 22/2, 684) – így ír: „Egy alapp probléma megismétlésén eredendő, eddig rejtett lehetőségeinek föltárását értjük; ezek kidolgozása révén az alapp probléma átváltozik, s ez az egyetlen módja a problémátartalom megőrzésének. De egy problémát megőrizni annyit jelent, mint szabadon és elevenen tartani azokat a belső erőket illetően, melyek azt lényegének alapjára való tekintettel problémaként lehetővé teszik. (*Unter der Wiederholung eines Grundproblems verstehen wir die Erschließung seiner ursprünglichen, bislang verborgenen Möglichkeiten, durch deren Ausarbeitung es verwandelt und so erst in seinem Problemgehalt bewahrt wird. Ein Problem bewahren, heißt aber, es in denjenigen inneren Kräften frei und wach halten, die es als Problem im Grunde seines Wesens ermöglichen.*)” (MARTIN HEIDEGGER, *Kant és a metafizika problémája*, Osiris, Budapest 2000, 251 – a fordítást néhány ponton módosítottam: P.F. A német eredeti: *Uő, Kant und das Problem der Metaphysik* [1929] [Gesamtausgabe, Band 3], Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1951, 204).

Ha egy tanulmány címében a „misztika” szóval találkozunk, legtöbbször közülnk talán ösztönösen is felkészülnek egy legalábbis félig-meddig érthetetlen, némiképp homályos és nehezen felfogható (egyszóval „misztikus”) gondolatmenettel való találkozásra. Hadd emlékeztessék azonban arra, hogy az itt következő diskurzus *teológiai* jellegű. Márpedig ha egy teológus megnyilvánulásra kényszerül, illetve jószántából arra határozza magát – NB: már a foglalkozása megjelöléséhez használt névszó is tartalmazza a *logosz* (gör. tan, tudomány, értelem) szóelemet! –, *értelmes beszédre* van kötelezve. Ha tehát ebben a tanulmányban „misztikus” dolgokról esik is szó, minden szavamról számadással tartozom: csakis azzal az igénnyel írhatok, hogy a mondottak megfelelnek az *értelmesség*, illetve *érthetőség* általános követelményének – ami olykor nem is olyan magától értetődő e témával kapcsolatban.

Mivel *A szenvedő ember Isten színe előtt* címmel megrendezett konferencián a „misztika és szenvedés” kérdéskörével kapcsolatos előadás megtartására kaptam felkérést, talán érthető, ha sürgető kényszert érzek a téma szűkebb meghatározására, lehatárolására. Természetesen nem lehet szó kétezer év keresztény misztikátörténetéről és annak a szenvedés ősi kérdésével való kapcsolatáról. Még kevésbé vonhatom be a vizsgálódás körébe a kereszténységen kívüli misztika szenvedéssel kapcsolatos vonatkozásait, ami a már eddig is szinte átfoghatatlan terjedelmű témát csak tovább bővítené.⁶⁷⁰ Nem vizsgálhatom a keresztény misztikusokat, valamint azok teológiai értelmezését sem: itt mindjárt az *objectum formale* megállapítása okozna nehézséget, hiszen nem beszélhetünk olyan misz-

⁶⁷⁰ Egy klasszikus Rahner-tanulmány ezzel kapcsolatban: KARL RAHNER, *Kirchliche und außerkirchliche religiosität*, in *Schriften zur Theologie*, Band XII [mostantól: *SchTh*], Benziger, Zürich - Einsiedeln - Köln 1975, 582–598=SW 24/2, 594–605. A témához még vö. *Die Antwort der Religionen, Eine Umfrage mit 31 Fragen von Gerhard Szczesny bei 'Glaubensfachleuten' der großen Bekenntnisgemeinschaften* (Judentum Katholizismus, Protestantismus, Islam, Hinduismus, Buddhismus), Rowohlt, Hamburg 1971, 113–118; ROSANNA CERBO – ALBERTO DI GIGLIO (a cura di), *Il significato del dolore nelle religioni monoteiste*, Edizioni Romane di Cultura, Roma 2010. Az emberi szenvedés keresztény értelméről általában: II. János Pál pápa, *Salvifici doloris* kezdetű apostoli levele (enciklika), Szent István Társulat, Budapest, 1984; valamint egy kitűnő értekezés egy jezsuita szerzőtől, amely sorra veszi a rossz témája kapcsán felmerülő hamis érveléseket és istenképeket (legújabbban magyarul is): RICHARD LEONARD, *Hol van Isten a bajban?*, Ursus Libris, Budapest 2014.

tikaértelmezésről, amely ma közös örökségként jöhetne számításba a katolikus teológia számára (annak ellenére, hogy a klasszikus spanyol misztika legjobbjai a maguk korában tettek arra kísérletet, hogy tapasztalataikat teológiailag is rendszerezék). A téma kibontásához „kézvezetőül” egyetlen jelentős 20. századi katolikus teológust választottam, Karl Rahnert (1904–1984). Nem tekintem feladatommak azonban, hogy e helyt kitérjek Rahner misztikaértelmezésére (bár ezzel kapcsolatban jó néhány figyelemre méltó tanulmány egyelőre magyar teológiai recepcióra vár).⁶⁷¹ Nem tárgyalom Karl Rahner szisztematikus teológiájának misztikával való úgymond rendszer-immanens kapcsolatát sem (teológiájának meghatározó szentignáci és más misztika-közeli patrisztikus forrásairól megvilágító adatokkal szolgál Philip Endean 2001-ben kiadott kítűnő könyve, amely Szent Ignác lelkiiségének – Karl bátyja, Hugo Rahner által vezetett – 20. századi újrafelfedezése nyomán sok szempontból új alapra helyezte a Rahner-kutatást, legalábbis annak spiritualitással való összefüggését illetően).⁶⁷² Miről is lesz tehát szó az alábbiakban?

⁶⁷¹ Az elsődleges irodalomból vö. KARL RAHNER, *Mystische Erfahrung und mystische Theologie*, in *SchTh* XII, 428–438=SW 23, 261–268; Uő, *Mystische und politische Nachfolge Jesu*, in Georg Sporschill (Hrsg.), *Horizonte der Religiosität: Kleine Aufsätze*, Herold, Wien 1984; Uő, *Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes*, *SchTh* VIII, 322–327=SW 23, 99–102; Uő, *Der Appell an das Gewissen: Situationsethik und Sündenmystik*, in SW10, 118–131; K. RAHNER - H. SCHLIER (Hg.), *Das Dynamische in der Kirche. Die Logik der Erkenntnis des Existentiellen bei Ignatius* (Quaestiones Disputatae 5), Freiburg in Br. 1958; valamint MARCEL VILLER - KARL RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Herder, Friburg 1939.

⁶⁷² Vö. PHILIP ENDEAN, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality* (Oxford Theological Monographs), Oxford University Press, Oxford - New York 2001. Rahner teológiájának spirituális vonatkozásairól alapvető másodlagos irodalom: HARVEY D. EGAN, *Theology and spirituality*, in DECLAN MARMION - MARY E. HINES (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press, Cambridge - New York etc., 2005, 13–28, valamint SVEIN RISE, *The Academic and the Spiritual in Karl Rahner's Theology*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2000. Vö. még az angolszász kultúrkör friss szakirodalmi terméséből két új keletű, standard művet: az első ellenséges/óvatos megközelítésben: PATRICK BURKE, *Reinterpreting Rahner. A critical study of his major themes*, Fordham University Press, New York 2002; a második inkább szimpatizáló olvasatban: KAREN KILBY, *Karl Rahner. Theology and philosophy*, Routledge, London - New York 2004.

Úgy vélem, akkor szolgáltatók igazságot a kijelölt témának – s az elvállalt feladatnak is akkor teszek méltón eleget –, ha mindenek előtt *magát a dolgot* (a szenvedés tényét és botrányát) tartom szem előtt és *arra* keresek Karl Rahner nyomán teológiai magyarázatot. Ha pedig végül e rahneri magyarázat *misztikusnak* lesz tekinthető (egy alább még tisztázásra váró értelemben), akkor a rám bízott feladatot sikeresen elvégzettnek tekinthetem. Ebben áll tehát e tanulmány célkitűzése.

A fenti cél elérése érdekében – e bevezető után (1) – elsőként, nagy vonalakban, a misztika szó operatív jelentését fogom tisztázni (2), majd kitérek annak sajátos értelmére a rahneri teológia egészén belül (3). Ezután – három alponthban – Karl Rahner szenvedés-teológiájának kifejtése következik. Ehhez vezérfonalul a teológus egy kései, 1980-ból származó tanulmányát választottam, mely a „*Warum läßt uns Gott leiden?*” [Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk?] címet kapta. A tanulmány keletezés-történeti vonatkozásai mellett röviden kitérek előadói hatására (4.a), szenvedésteológiájának tartalmi vonatkozásaira (4.b) és végkövetkeztetéseire (4.c). Végül – annak igazolására, hogy a címben szereplő „pasztorálteológiai” jelző nem illetéktelen határátlépés vagy határ-összemosás – azt fogom kimutatni, hogy a szenvedés *rahneri* értelemben vett *misztikus* értelmezése kiemelten lelkipásztori jeletőségű vállalkozás, amely a bölcséleti, a fundamentálteológiai, illetve a rendszeres teológiai mozzanatok szokásos horizontjának kitérését (és összeolvadását) követeli meg. Ez az összegzés a tanulmány utolsó részének témája (5).

2. Mi tehát a misztika? – És van-e létjogosultsága a teológián belül?

Mit jelent a misztika és hogyan viszonyul a teológiához; avagy élesebben fogalmazva: van-e létjogosultsága a teológián belül? Személyesen is ismerek egy nagy tekintélyű, idős teológust, aki, ha meghallja a „tapasztalat” szót, azonnal protestálni kezd. Mivel az illető a Katolikus Egyház bíborosa (és 86 esztendő), neki természetesen meg van engedve ez a gyanakvó hozzáállás... Mindenesetre a jelenség nagyon is jól mutatja, hogy korántsem jogosulatlan – sőt, nagyon is szükséges –, hogy rövid teológiai reflexió keretében kitérjek a misztikának a teológiai diszciplínák

sorában elfoglalt „rendszer-tani helyének“, legitimitásának és plauzibilis jelentésének kérdésére.

Mivel a *misztika* szó görög szó egyszer sem fordul elő a *Szentírásban*, ráadásul az általános nyelvhasználatban zavarbaejtően sokféle jelentést tulajdonítanak neki, nem csodálkozhatunk a kritikus hangokon, amelyek a szó teológiai alkalmazásának értelmét és létjogosultságát kétségbe vonják. Csakhogy a szó hiányából elhamarkodott dolog volna magának a jelenségnek a hiányára következtetni!⁶⁷³

A misztika szó hiánya bizonyosan nem jelenti, hogy a keresztény hagyomány ne reflektált volna arra, hogy az ember valamiképpen *tapasztalati* kapcsolatban áll azzal az Istennel, aki – a *Szentírás* tanúsága szerint – „elérhetetlen fényben lakozik“ (1Tím 6,16). A kereszténység elképzelhetetlenül gazdag irodalmából szinte csak találomra válogatva: a sor az ókeresztény mártíroktól (Antiokhiai Szent Ignác, Szent Polikárp stb.), a patrisztika korának atyáin (Órigenész, Nüsszai Szent Gergely, Pszeudo-Dionüsziosz Areopagita, Maximosz Hitvalló, Szent Ágoston), és jelentős középkori szerzőkön át (Clairveaux-i Szent Bernát, Assisi Szent Ferenc, Szent Bonaventura, Szent Gertrúd, Sziénai Szent Katalin, Szent Bernát, Aquinói Szent Tamás), egészen a németalföldi misztikusokig (Eckhart Mester, Heinrich Seuse, Johannes Teuler) és a modernitás nagy szentjeiig terjed (Keresztes Szent János, Avilai Szent Teréz, Loyolai Szent Ignác, Szalézi Szent Ferenc, Chantal Szent Franciska, Lisieux-i Szent Teréz, Szent Maximilian Kolbe), a kora újkortól egészen napjainkig. A klasszikusok bőséges választékából most egyedül Aquinói Szent Tamás (1225–1274) emelem ki. Szent Tamás szerint – mivel az első embert Isten saját képére és hasonlatosságára teremtette, valódi igazságban és szentségben (vö. *Gen* 3,8) – Ádámnak tapasztalati kapcsolata volt Istennel; hiszen szabad volt a rossz inklinációktól (egoista önzés – *concupiscentia*), és ke-

⁶⁷³ Egy ezzel kapcsolatos polémiaiban kézenfekvő érvként kínálkozik, hogy – mint közismert – a „misszió“ szó sem szerepel a *Bibliában*; amiből persze teljes mértékben jogosulatlan volna arra a következtetésre jutni, hogy a kereszténységnek – önértelmezése szerint is – ne lett volna mindig is missziós hivatása, vagy hogy Jézus Krisztus iránti személyes elkötelezettségből és szeretetből missziós feladatra vállalkozni a *Szentírással* ellentétes dolog lenne; vö. DAVID J. BOSCH, *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, Harmat - PMTI, Budapest 2005, 17–21.

gyelmi adományképpen különleges tudása volt Istenről és a világról, a teremtés értelméről és saját életének céljáról.⁶⁷⁴

A misztika és a teológia kapcsolata tehát az egész teológiatörténet során kimutatható, ám *újkori* irodalma különösen is gazdag; valójában szinte áttekinthetetlen terjedelmű.⁶⁷⁵ Mivel az újkor talán legjelentősebb szellemtörténeti hozadéka és megkülönböztető jellegzetessége a „történeti tudat” (*historisches Bewusstsein*) kialakulásában áll, e helyt érdemes röviden ugalni a „misztika” szó jelentésváltozásaira, szótörténeti fejlődésének tényére. Igaz ugyan, hogy a szó a (katolikus) teológiai irodalomból csak viszonylag későn (a latin nyelvű országok esetében a XVII. században, a német nyelvű országokban a XVIII. században) terjedt el a nyugati népek általános nyelvhasználatában, s ott kulturális környezettől függően különböző jelentésárnyalatokat vett fel, a sokféle jelentés közös nevezője mégis megállapítható: alapvetően valamennyi változat egy *belső valósi tapasztalatot* fejez ki, ami *különleges, rendkívüli* és az *emberi értelmet meghaladja*. A „misztika” szó *pszichológiai* jelentése a intuitív megismeréstől az érzelmi megragadáson át az extázisig terjed; míg *metafizikai* értelemben a misztika a világ dualista interpretációjától a monista (panteista)

⁶⁷⁴ „Praeterea, visio Dei per essentiam est qua videtur Deus sine medio et sine aenigmate. Sed homo in statu innocentiae vidit Deum sine medio [...]. Vidit etiam sine aenigmate: quia aenigma obscuritatem importat [...]; obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam” (AQUINÓI SZENT TAMÁS, *S. th.* 1, q. 94, a. I.3); vö. még az egész I. artikulusszövegkörnyezetét (főleg a következő három egység).

⁶⁷⁵ A régebbi, általános irodalomból vö., csak néhány klasszikus kötetet említve: AUGUSTIN POULAIN, *Des grâces d'oraison*, Beauchesne, Paris 1909; HENRI BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, I–X. Librairie Bloud et Gay, Paris 1916–32; HUGO RAHNER, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen*, in ZKTh 59(1935) 333–418; ANSELM STOLZ, *Theologie der Mystik*, Pustet, Regensburg 1936; JEAN DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris 1944; ALOIS MAGER, *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, Pustet, Graz 1946; HANS-URS VON BALTHASAR, *Thomas und die Charismatik*, in *Deutsche Thomasausgabe XXIII (Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens; Kommentar)*, Kerle-Pustet, Heidelberg-Graz, 1954; WALTER NIGG, *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*, Artemis, Zürich-Stuttgart 1959; JACQUES MARITAIN - RAISSA MARITAIN, *Liturgie et contemplation*, Fayard, Paris 1960. A téma fontosságát mutatja: L. BORRIELLO - E. CARUANA - M.R. DEL GENIO - N. SUFFI (a cura di), *Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.

értelmezésig a legkülönbözőbb rendszereket ölelheti fel.⁶⁷⁶ Nem meglepő tehát, hogy a „keresztény misztika” szintagma ma is számos félreértésre illetve téves értelmezésre ad alkalmat. F. Wulf 1962-ben megfogalmazott összegző véleménye szerint:

„A modern kor [...] elsősorban a misztika pszichológiai aspektusainak szentelt jelentős figyelmet, s azok bemutatásában olyan eredményeket ért el, amelyeket teljes joggal tekinthetünk teljesnek; azonban teológiai körvonalazása és magyarázata tekintetében jócskán hátramaradt, és nem érte el a patrisztikus kor tökéletességét. Csak manapság látszik valami változás ezen a téren.”⁶⁷⁷

Wulf nem utolsó sorban Karl Rahner misztika-értelmezésére utalt.

3. A rahneri „demokratikus” misztikafelfogás jellegzetességei

Bár – mint fentebb említettem – Karl Rahner spekulatív misztika-teológiájának részletes ismertetése szétfeszítené témánk kereteit, egy rövid összegzés azonban kívánatos – és könnyen elvégezhető. Rahner misztika-felfogásának legfőbb jellegzetessége, hogy a teológus szerint ebben áll *minden keresztény élet célja*. Már ennyiből is kiderül, *in nuce*, hogy a misztikának itt úgymond egy „demokratikus” felfogásával van dolgunk: Karl Rahner misztikán nem csak (és nem is elsősorban) olyan természetfölötti ajándékot ért, amelyben csak nagyon kevés kiválasztott személy részesülhet (ez volna a misztika egyfajta „arisztokratikus” felfogása), hanem a természetfölötti kegyelem olyan *hatékony* megtapasztalását, amelynek elnyerésére minden megkeresztelt ember meg van hívva. Szövegszerűen: itt olyan tapasztalatfajtáról van szó, amely „az egyes ember belső találkozás[a] az őt magát és minden létezőt megalapozó is-

⁶⁷⁶ FRIEDRICH WULF, *Mistica*, in HEINRICH FRIES (ed.), – GIULIANO RIVA (ed. ital.), *Dizionario teologico*, Queriniana, Brescia 1967, 333–345, itt: 344–345.

⁶⁷⁷ „L’età moderna ha [...] riservato la più grande attenzione agli aspetti psicologici della mistica, di cui si è giunti a dare una presentazione, che può dirsi a buon diritto compiuta; ma i suoi lineamenti e la sua interpretazione teologica sono rimasti molto indietro e non hanno più raggiunto la perfezione dell’età patristica. Soltanto oggi sembra che qualcosa si muova al riguardo” (FRIEDRICH WULF, *Mistica*, i. m. 345.)

teni végtelenséggel, amely találkozás az embert egyesíti ezzel a végtelenséggel [...].”⁶⁷⁸ Elsődleges értelemben tehát a misztika olyan tapasztalat, amely nélkül – a Karl Rahner sokat idézett tézise szerint – a 21. században nem is lehet kereszténynek lenni;⁶⁷⁹ s csak másodlagos értelemben e tapasztalás tudományos értelmezésének kísérlete, azaz az e tapasztalatra irányuló reflexió (amely egyben tudományág is).

A dolog egyszerű szavakkal így is körülírható: ha valakit hirtelen és megmagyarázhatatlan módon belső öröm és boldogság kerít hatalmába, amelynek nincs közvetlen oka, Loyolai Szent Ignác nyomán *consolatio sine causa*-ról (ok nélküli vigasról) beszélhetünk;⁶⁸⁰ ez a szentignáci misztika kitüntetett jellemzője. Mivel Rahner korai olvasmányai és forrásai között további szerzők is hangsúlyosan szerepelnek,⁶⁸¹ nem haszontalan néhány klasszikus meghatározást is idéznem: a misztikus tapasztalat meghatározható úgy is, mint „Isten belső egyesülése a lélekkel” (Angelus Silesius); „Isten szeretetének üzenete” (Keresztes Szent János); vagy *cognitio Dei experimentalis* (Aquinói Szent Tamás), azaz Isten tapasztalati alapon történő elgondolása. Valamennyi meghatározás – legalábbis bennfoglaltan – arra utal, hogy Isten egyfajta *közvetlen* megtapasztalásáról van szó (amely korántsem zárja ki az élet sokféle szenvedésének és próbatételének egyidejű tapasztalatát).

⁶⁷⁸ *Misztika* in KARL RAHNER - HERBERT VORGRIMLER, *Teológiai kisszótár*, Szent István Társulat, Budapest 1980, 497–499, itt: 497. A keresztény misztikában ez a találkozás a személyes Istennel való találkozást jelenti.

⁶⁷⁹ Vö. KARL RAHNER, *Horizonte der Religiosität. Kleine Aufsätze*, Wien 1984, 28; vö. még, mintegy önmagát idézve, Uő, *Frömmigkeit früher und heute*, in *Schriften zur Theologie*, VII, Benziger, Einsiedeln 1966, 11–31, itt: 22.

⁶⁸⁰ LOYOLAI SZENT IGNÁC *Lelkigyakorlatok* című könyvében ezt írja: „Egyedül Isten, a mi Urunk képes arra, hogy előzetes ok nélkül vigaszt adjon a léleknek. Mert a Teremtőnek a sajátossága, hogy belépjen, kijöjjön, mozdulást hozzon a lélekbe, teljesen az ő isteni fönségének szeretetére vonva őt. Azt mondom: ok nélkül, vagyis minden előzetes megérzése vagy megismerése nélkül valami olyan dolognak, ami által ez a vigasz a lélekbe jöhetne saját értelmi vagy akaratí tevékenysége következtében.” (nr. 330)

⁶⁸¹ Philip Endean szerint Rahner misztika-teológiájának elsődleges forrásai – korai olvasmányainak tükrében – elsősorban Nüsszai Szent Gergely, Euagriosz Pontikosz és Szent Bonaventura; vö. PHILIP ENDEAN, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2001, 22–29.

Fentebb nagy vonalakban tisztáztam a misztika általános fogalmát és utalásszerűen kiemeltém értelmezésének néhány sajátosan rahneri jellegzetességét. Összefoglalásul elegendő egy rövid utalás Karl Rahner teológiájának transzcendentál-metafizikai és kegyelemtani vonatkozásaira annak belátásához, hogy miért nevezi a szakirodalom szokásosan e teológiát „tapasztalatból fakadó teológiának” avagy az „istentapasztalat értelmezésének”.⁶⁸² A továbbiakban mindenekelőtt a teológus szenvedés-teológiájának felvázolására vállalkozom, abban a reményben, hogy ezen az úton fény derül annak a fenti misztikaértelmezéssel való belső összefüggésére.

4. Karl Rahner szenvedés-értelmezése

Karl Rahner szenvedésteológiájának ismertetéséhez kézenfekvő a teológus egy kései írását vezérfonalul választani; azt a tanulmányt, amely elsőként 1980-ban, a *Schriften zur Theologie* tizennegyedik kötetének utolsó írásaként jelent meg.⁶⁸³ A szöveg a „*Warum läßt uns Gott leiden?*” [Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk?] címet kapta, s témájának aktualitásáról e helyt elegendő annyit megjegyezni, hogy magyarul három különböző fordításban is megjelent,⁶⁸⁴ ami a maga

⁶⁸² Vö. IGNAZIO SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997; DAVID SENDREZ, *L'expérience de Dieu chez Karl Rahner. Son statut épistémologique dans la Traité fondamental de la foi, Parole et Silence*, Perpignan 2013.

⁶⁸³ KARL RAHNER, *Warum läßt uns Gott leiden?*, in Uő. *SchTh* XIV, 450–466. A szöveg forrásmegjelölése helyén ez áll: „*Bisher unveröffentlicht*” (eddig publikálatlan). Ugyanez továbbá in Uő, *SW* 30: *Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik. Bearbeitet von K. Kreutzer und A. Raffelt*, Freiburg 2009, 373–384; különlenyomatban: KARL RAHNER, *Warum läßt uns Gott leiden? Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann*, herausgegeben von Andreas R. Batlogg und Albert Raffelt, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2010.

⁶⁸⁴ A két általam ismert két teljes fordítás: KARL RAHNER, *Miért hagy minket Isten szenvedni?*, in *Pannonhalmi Szemle* 2013 (XXI) 2/53–65, ford. Szegedi Nóra; valamint KARL RAHNER, *Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk?* in *Sapientiana* 6 (2013/1) 70–82, ford. Németh Gábor és Gáspár Csaba László; a harmadik részleges fordítás pedig: in KARL RAHNER, *Hit, szeretet, remény. A lelki élet olvasókönyve*, Egyházfórum, Budapest - Luzern 1991, 427–440, ford. Dévényi István. Az egyik fordító érdekes elemzést is írt a témáról: SZEGEDI NÓRA, *Rahner és a teodicea problémája*, in *Pannonhalmi szemle* 2013 (XXI) 2/66–73.

nemében példátlan dolog (nincs tudomásom arról, hogy ez bármely más Rahner-tanulmánnyal megtörtént volna). Eredetileg egy nyilvános előadás szerkesztett változatáról van szó, amely iránt megjelenése óta, dokumentálhatóan, kiemelkedő érdeklődés mutatkozott: a teológus müncheni Rahner Archívumban megőrzött személyes naptárja tanulása szerint 1980-ban és 1981-ben négy alkalommal is beszélt a témáról szélesebb nyilvánosság előtt Németországban és Ausztriában.⁶⁸⁵

Ahelyett, hogy a szöveg a kritikai kiadás segítségével újabban hozzáférhetővé vált redakciótörténetének részleteibe belemennék – melyet jobbnak láttam (a vele járó teljes tudományos apparátussal együtt) a lábjegyzetekbe számúzni –,⁶⁸⁶ az alábbiakban hadd tegyek kísérletet az egyik Rahner által tartott előadás hatásának, „hangulatának” felidőzésére.

⁶⁸⁵ Karl Rahner *Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk?* című előadása olyan népszerűnek bizonyult, hogy számos alkalommal felkérést kapott a megismétlésére: 1980 májusában Bécsben, júniusban Passauban, 1981 márciusban a tiroli Telfs-ben, 1982 januárjában pedig az Oberösterreich-beli Puchberg képzési központban beszélt a témáról. (A müncheni Karl-Rahner-Archiv nem csak az eredeti kéziratot őrzi [vö. KRA I, A, 1028], hanem Karl Rahner éves naptárát is [vö. KRA II, E]. Az 1981-es naptár a telfs-i előadás dátumának 10.3.-at adja meg, az 1982-es naptár puchbergi előadásra 17.1-et. Bár kézírással 16.0.1982-áll a naptárban, azonban a képzési ház vezetője, Dr. Adolf Trawöger a házon belüli dokumentáció alapján a 17.1.1982-es dátumot adta meg (baráti felvilágosítás 28.3.2009); vö. ANDREAS R. BATLOGG - ALBERT RAFFELT, *Die Frage nach dem Leid: Karl Rahners Ringen um Antwort* [Nachwort der Herausgeber], i. m. 64).

⁶⁸⁶ Vö. SW 30, 852–853. Még ugyanebben az 1980-as évben az írás még egyszer megjelenik a Herder kiadónál (Karl Rahner, *Worte vom Kreuz*, Herder, Freiburg 1980, 7–45) a *Die sieben letzten Worte Jesu am Kreuz* című tanulmánnyal együtt. (Ez utóbbi tanulmány elsőként álnév alatt jelent meg a *Heilige Stunde und Passionsandacht* című kis meditációs kötetben, 1949-ben. Az eredeti, 31 évvel korábbi, álnéven történő közzetételre Andreas R. Batlogg a következő magyarázatot adja: „ez talán egy [olyan] teológus félénkségének jele, akit tudományos munkára állítottak, és aki nem akarja a jóhíret 'elrontani'. [vielleicht Ausdruck der Scheu eines Theologen, der im Wissenschaftsbetrieb etabliert ist und sich seinem Ruf nicht 'verderben' will.]”: ANDREAS R. BATLOGG, *Die Mysterien des Lebens Jesu. Zugang zum Christusbauen* (Innsbrucker theologische Studien Bd.58), Tyrolia, Innsbruck 2003², 84. Ez az első (innsbrucki) kiadás 1949-ben Anselm Trescher fedőnéven jelent meg. Trescher Karl Rahner anyjának lánykori neve volt, Anselm Trescher 1902-ben elhunyt nagyapja neve, akit Karl sohasem ismert személyesen [vö. KARL-HEINZ NEUFELD, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Herder, Freiburg 2004², 44], azonban 1955-ben újra kiadták, mert már régen kifogyott.

a) Rahner előadói hatása – Egyetemi előadások (Vorlesungen) alkalmával Rahner közismerten nehézkesnek – sőt sokak számára egyenesen unalmasnak – hatott;⁶⁸⁷ nyilvános előadások (Vorträge) alkalmával azonban – különösen, ha a hallgatóság részéről kedvező fogadtatást és nyitottságot érzékelt, képes volt felszabadultan és szabadon beszélni, miközben mit sem vesztett gondolatmenetének lebilincselő fegyelmességből.

A már említett *Worte vom Kreuz* című rövid írásgyűjteményhez írt előszóból – amelynek 1980-as müncheni keltezésű – Karl Rahner arról informálja az olvasót, hogy a *Worum läßt uns Gott leiden?* című írás voltaképpen egy előadáson alapul, „amelyet azon év elejét a kölni Szent Péter templomban (*den [...] Anfang dieses Jahres in St. Peter zu Köln*)” tartott. A kis kötetben foglalt két írást tehát jó harminc év időbeli távolság választja el, mégis közös cím alatt került újra megjelenésre; s a dolog nem véletlen. Rahner maga ezt a (némiképp kerülőutas) indoklást adja: „Az első rész teológiai megfontolásai és a második rész szemlélődő imádságai természetesen „*genus litterarium*”-ukat, valamint stílusukat és gondolatvezetésüket tekintve különböznek egymástól. Végső soron mégis összetartozik a két rész, legalábbis én úgy vélem. Ennek okáról az első rész végén adok számot.” (*Die theologische Besinnung des ersten Teiles und die betrachtenden Gebete des zweiten Teiles sind natürlich in ihrem ‚genus litterarium‘, in Stil und Gedankenführung voneinander unterschieden. Dennoch passen beide Teile, so meine ich, letztlich doch zusammen. Auf den Grund dafür gehe ich am Ende des ersten Teiles ein.*“ (KARL RAHNER, *Vortwort*, in *Uö, Worte vom Kreuz*, Herder, Freiburg 1980, 5; most in: *SW 30*, 686). Az első rész vége, melyre a hivatkozás történik – amely egyébként a *Schriften zur Theologie*-ben kinyomtatott szövegváltozatban nem található meg, csak a *Worte am Kreuz*-ban, ahol tizedik egységként, *Sich betend an Jesus Christus selbst wenden* címmel fűzték hozzá (vö. lentebb, 678. lábjegyzetünket) – a téma krisztológiai végkicsengését tartalmazza, mintegy pótlandó a szenvedéstanulmány feltűnően hiányzó sztauroológiai (kereszt-teológiai) vonatkozását. A hiányzó részt a *SW 30* a kiadó megjegyzései között adja vissza (p. 853). A kis kötet egyébként annyira keresett lett, hogy három kiadást is megért (1981², 1983³).

⁶⁸⁷ Ez a nehézség volt az oka annak, hogy Karl Rahner nem érezte jól magát Münchenben, Romano Guardini (1885–1968) tanszéki utódaként. Míg Guardini kitűnő szónok és briliáns templomi konferencia-előadó volt, a nehézkes Rahner nem ragadta magával a retorikusabb előadásokhoz szokott hallgatóságot és csalódást okozott. Albert Raffelt és Hansjürgen Verweyen árnyalt megfogalmazásában: „azt mondhatjuk, hogy Rahnerből hiányzott minden urbánus esztétika és az ahhoz tartozó retorika, amely nélkül „egy alemann Schwabingban [München híres művésznegyede]” csak nehezen képes túlélni” (*daß es Rahner etwas an jener urbanen Ästhetik und der dazu gehörigen Rhetorik mangelte, ohne die ein „Alemanne in Schwabing“ nur mit Mühe überleben kann*) (ALBERT RAFFELT – HANSJÜRGEN VERWEYEN, *Karl Rahner*, Beck, München 1997, 106). Rahner a belső

A fenti észrevételt könnyű bizonyítani: az egyik egykori résztvevő ugyanis avatott tollal számol be Karl Rahner 34 évvel ezelőtt elhangzott előadásáról. Az eseményre 1980. május 22-én került sor, amikor a Bécsi Egyházmegye Katolikus Képzési Központjának (*Katholische Bildungswerk der Erzdiözese Wien*) meghívására az akkor 76 éves Karl Rahner előadást tartott „Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk? (*Warum läßt uns Gott leiden?*)” címmel.⁶⁸⁸ A tömött Auditorium Maximum hallgatói között jelen volt egy fiatal egyetemi hallgató, Otto Friedrich, aki ma a bécsi központú *Die Furche* (*Barázda*) című osztrák hetilap „vallás, média és film” részlegének ügyvezetője (*Ressortleiter*). Akkori tapasztalatairól Friedrich két alkalommal – Karl Rahner születésének 100. évfordulóján (2004-ben), valamint a folyóirat 60 éves fennállására kiadott jubileumi számban (2005-ben) – is emphatikus szavakkal számolt be a *Die Furche* hasábjain.⁶⁸⁹ Szavai erős személyes érintettségről árulkodnak:

„[...] nem csak én voltam meglepve: [egy] vézna idős ember járt fel s alá a teremben és ízekre szedte a theodicea valamennyi elterjedt magyarázatát. A dualizmus dialektikájáról, amely szerint minden jó a rosszal szembeni létet igényel, Rahner egyáltalán semmit sem akart mondani. Hevesen tagadta a szenvedés minden olyan magyarázatát, amely azt a természet elkerülhetetlen kísérőjelenségének tartja; ezután visszautasította azt a nézetet, miszerint a szenvedés a ,vétkes szabadság hatása’, tehát, hogy a szenvedés azért van, mivel az ember bűnössé vált. Végül tagadta azt is, hogy a szenvedés ,utalás’ volna az örök élet igazolására.”⁶⁹⁰

száműzetés magányát munkával töltötte ki: itt kezdett hozzá a rendszeres teológiai főműve, *A hit alapjai* (1976) összeállításának (vö. uo. 106–118).

⁶⁸⁸ Vö. Kathpress, Nr. 100 vom 23.5.1980, S. 1: *Unbegreifliches Leid ist Teil der Unbegreiflichkeit Gottes. Vortrag Karl Rahners in Wien zum Thema „Warum läßt uns Gott leiden?“*

⁶⁸⁹ O. FRIEDRICH, *Die Antwort schuldig bleiben. Karl Rahner und die Frage nach dem Leid*, in *Die Furche*, Nr. 9 (26.2.2004), 22; uő, *Verweigerte Antwort. Mit Karl Rahner die Frage nach dem Leid offen lassen*, in *Die Furche*, Nr. 58 (1.12.2005), 54.

⁶⁹⁰ „Und nicht nur ich wurde überrascht: Da ging der schwächliche alte Mann im Saal auf und ab und zerpflückte jede gängige Erklärung der Theodizee. Von der Dialektik des Dualismus, daß also jede Gute das Böse zu seiner Existenz brauche, wollte Rahner gleich gar nicht reden. Er verneinte heftig auch jede Erklärung des Leides als unvermeidliche Begleiterscheinung der Natur; dann widerlegte er die Sicht des Leides als ,Wirkung des schuldigen

Tanulságos e tekintetben egy időben közelebbi párhuzamot vonni: Richard Dawkins *Isteni téveszme* (2006) című pamfletjében (hiszen a kötetet szaktudományos műnek éppoly kevésbé lehet nevezni, mint filozófiainak)⁶⁹¹ metsző iróniával rója fel oxfordi kollégájának, Richard Swinburn teológusnak, hogy a szenvedést alkalmasint azzal akarja igazolni, hogy azt alkalomnak tekinti az emberi szolidaritás kifejezésére. Dawkins idézi, amint a neves teológus ezt írja: „Tegyük fel, hogy eggyel kevesebb ember ég meg a hirosimai atombombától. Annyival kevesebb alkalmunk nyílt volna a bátorság és együttérzés kinyilvánítására.”⁶⁹² A naiv érvelés valóban fülsértő – s Swinburn feltételezhető jó szándéka sem menti –: osztom Dawkins felháborodását!

Feltűnő tehát, hogy Karl Rahner érdeklődő hallgatósága részéről érett hitet feltételez – és bizonyos értelemben érett hitre *kényszerít* is. Talán nem meglepő, hogy ez az ikonoklaszta bátorság és *éthosz*, amivel a teológus a hamis (éretlen, infantilis) istenképek ledöntése törekedett, ilyen mély benyomást tett: a beszámoló szerint vallási érettséget provokált és tartós hittapasztalat váltott ki. Vannak dolgok, amiket csak gyakorlás útján sajátíthatunk el és tarthatunk meg; s úgy tűnik, bizonyos értelemben a személyes autonómia, a belső szabadság és érettség megszerzése is ilyen (*use it, or lose it!* – nem véletlen, hogy a modern orvosi etikába is nagy gondot fordítanak a betegek önálló döntésképesységének gyakoroltatására). Karl Rahner ebben az értelemben – Daniel P. Pekarske SDS találó szavával – „az érett hit atyja”-ként (*Vater des erwachsenen Glaubens*)

Freiheit, also daß es das Leid gibt, weil der Mensch schuldig geworden ist. Schließlich weigert er sich auch, dass Leid als ‚Verweis‘ auf das ewige Leben zu rechtfertigen.“ (O. FRIEDRICH, *Die Antwort schuldig bleiben*; idézi ANDREAS R. BATLOGG - ALBERT RAFFELT, *Die Frage nach dem Leid: Karl Rahners Ringen um Antwort* [Nachwort der Herausgeber], 66).

⁶⁹¹ Legyen szabad e tekintetben saját tanulmányomra hivatkozni: PATSCH F., *Görbe tükkör a vallásnak. Az Isteni téveszme (2006) igazsága és igazságtalansága*, in *Vigilia* 76 (2011/2) 93–102.

⁶⁹² Sajnos Richard Swinburnt a fordítás részrehajló vagy poentírozott voltával sem lehet menteni; mert a fordítás pontos. Az eredeti szöveg szerint: „*Suppose that one less person had been burnt by the Hiroshima atomic bomb. Then there would have been less opportunity for courage and sympathy*!”: RICHARD SWINBURN, *The Existence of God*, Clarendon, 2004, 264. Idézi – a „nagy imádkozás-kísérlet” kontextusában –: RICHARD DAWKINS, *Az isteni téveszme*, Nyitott Könyvműhely, Budapest 2007.

hatott hallgatóira és olvasóira, s talán ez teszi őt különlegessé a 20. századi teológia legnagyobb egyéniségei között. De hadd idézzem tovább az akkori fiatalember (ma: Dr. Otto Frierich) beszámolóját:

„Számomra, 19 éves fiatalember számára, ez a nem-válasz felszabadulás volt: a bizonyosságok és elsietett válaszok [ugyanis], amelyekkel az éppen magam mögött hagyott, nagyon konzervatív vallásoktatás szolgált, többé már nem tartottak ki. Az, hogy egy egzisztenciális kérdés megmaradhat kérdésnek – és ezáltal válasz nélkülinek – teenager önmagam számára nagy vallási fellelégzés volt [...]. A jelzett 'találkozás' Karl Rahnerral [...] számomra máig is meghatározó hitélmény maradt.”⁶⁹³

Legalábbis tanulságos, hogy Rahner végkövetkeztetése az előadás egyik hallgatójára éppen mint „nem-válasz” (*Nicht-Antwort*) gyakorolt felszabadító hatást: „Az embereket szem előtt tartani annyit jelent [...], hogy nem etetjük őket előre elkészített válaszokkal (*mit vorgefertigten Antworten abzuspeisen*), hanem hozzátesszük, hogy a kérdés ma is nyitott. Ez az alázat teszi Karl Rahnert aktuálisabbá, mint valaha” – így Friedrich.⁶⁹⁴

De mi is volt az pontosan az, ami ilyen elementáris erővel hatott Rahner szenvedés-teológiai előadásának e hallgatójára? E helyt időszerű lesz az előadás tartalmának filozófiai-teológiai részleteibe belebocsátkoznunk.

⁶⁹³ „Für mich 19jährigen war diese Nicht-Antwort eine Befreiung: Die Gewißheiten und vorschnellen Antworten, die der eben überstandene, sehr konservative Religionsunterricht vorgegeben hatte, trugen nicht mehr. Daß eine existentielle Frage eben eine Frage – und somit antwortlos – bleiben kann, das war für mich Teenager ein großes religiöses Aufatmen [...]. Die geschilderte ‚Begegnung‘ mit Karl Rahner ist für mich [...] bis heute ein prägendes Glaubenserlebnis geblieben.“ Amint arra Albert Raffelt és Andreas Batlogg rámutat, Otto Friedrich benyomást keltő tanúságtételének egyetlen „szépséghibája” van: téved az előadás dátumával kapcsolatban, amelyet 1978 őszére tesz, amely azonban 1980 májusában került sor. Tehát az 1959-es születésű Friedrich nem 19, hanem 21 éves volt ekkor, amint arról a katolikus sajtóhírgyűjtemény 1980. május 23-ai vonatkozó híradása tanúskodik (Dr. Johann Wiesensteiner baráti közlése alapján, *Diözesanarchiv*, Wien, 20.3.2010). Idézi: ANDREAS R. BATLOGG - ALBERT RAFFELT, *Die Frage nach dem Leid: Karl Rahners Ringen um Antwort* [Nachwort der Herausgeber], 67.

⁶⁹⁴ „Den Menschen im Blick zu haben heißt..., ihn nicht mit vorgefertigten Antworten abzuspeisen, sondern zugegeben, daß die Frage nach wie vor offen bleibt. Solche Demut macht Karl Rahner aktuell wie eh und je.“ (O. FRIEDRICH, *Verweigerte Antwort*.)

b) Az előadás filozófiai-teológiai tartalma – Karl Rahner kérdése egzisztenciális komolyságú: a szenvedés miértjére keres teológiai magyarázatot. A gondolatmenet során Rahner négy hagyományos filozófiai-teológiai megoldáskísérlettel vet számot, amelyek azonban a végső mérlegen „elégtelennek, sőt felületesnek” bizonyulnak, és nem számíthatnak a becsületes vallásos gondolkodók szemében a teremtettennek a világban tapasztalható szenvedéssel szembeni „igazolására”.⁶⁹⁵

1. Az *első* „megoldás” értelmében egyesek a szenvedést olyan természetes kísérőjelenségnek tartják, amely mintegy szükségképpen együtt jár a világ fejlődésével. Eszerint amikor fájdalomról és halálról beszélünk, voltaképpen csak a „természet cselfogásáról” (*Trick der Natur*) volna szó, olyan szükségszerű dolgokról, amelyek elkerülhetetlenek a még több és még teljesebb élet érdekében. Eszerint végső értelemben az erkölcsi rosszat és a belőle fakadó szenvedést is így kellene értelmeznünk. Csakhogy ez a magyarázat felületes, sőt valójában embertelen is. Rahner szerint „[a]z a bűn, amely az auschwitzi gázkamrákba való menetelésért felelős, nem hasonlítható ahhoz, ahogyan a vándorhangyák zuhannak a szakadékba.”⁶⁹⁶ Aki szeretné az emberi történelmet ártatlan színekben feltüntetni, az végső soron elárulja a személyi méltóságot, a szabadság értékét és az erkölcsi törvények abszolút erejét. Ez az út tehát nem vezet megoldásra.

2. *Másodszor*, sokan a világ szenvedéséért minden magyarázatot a szabadságra hárítanak. Itt a szenvedés, a fájdalom és a halál mindig, mindenütt és minden szempontból a teremtményi szabadság gonosz tetteinek eredménye. Csakhogy – érvel Rahner – a keresztény világnézet számára a teremtmény szabadsága nem annyira abszolút, önmagában álló, mint ahogy a teremtményi szabadság büszke és rátarti elméletei feltételezik. Sokkal inkább függ Istentől: „Az ember és az angyal szabadsága teremtetten szabadság (*kreatürliche Freiheit*), létében és mivoltában

⁶⁹⁵ Az alábbiakban Dévény István fordítását részesítem előnyben; vö. KARL RAHNER, *Hit, szeretet, remény*, 427–435. Ugyanígy közlöm a *Sapientianában* megjelent (némiképp különböző) fordítás, valamint a *Schriften zur Theologie XIV*, 450–466=SW 30, 373–384 adatait.

⁶⁹⁶ KARL RAHNER, *Hit, szeretet, remény*, 429. (*Sapientiana* 6 [2013/1] 75) (*SchTh* XIV, 456=SW 30, 377).

– képességeiben, tetteiben, lehetőségeiben és konkrét döntéseiben – Isten szuverén rendelkezése alatt áll.”⁶⁹⁷ Végső soron tehát Isten hordozza a teremtményi szabadságot (tehát szabad döntéseink legkisebb mozdulatában is Istentől függünk), ám ugyanakkor szabadok vagyunk, szabad döntéseinkért a felelősséget vállalnunk kell, nem háríthatjuk azt egyszerűen Istenre.

3. *Harmadszor*, szokás azt a – továbbra sem kielégítő – feleletet adni a szenvedés kérdésére, hogy Isten azért engedi meg a szenvedést, hogy kipróbáljon és megtisztítson bennünket. Ez a nézet azonban – veszi észre Rahner – egyáltalán nem ad választ a feltett kérdésre, több okból sem. Egyrészt, mivel a napalmbombák által szénné égett gyermekeknek éppenséggel semmi esélyük sem volt arra, hogy átmenjenek egy ilyen emberi érlelődési folyamaton. Rahner szerint: „Némi keserű hangvétel-lel még azt is mondhatná az ember, hogy csak a széplelkek (*schöne Seele*) képesek a szenvedésben emberi és keresztény érlelőerőt látni, azok, akik nem ismerik a végső ínséget, és önmaguk felé fordulva alapjában véve nyugodtan csiszolgathatják lelkük tükrét.”⁶⁹⁸ Azok a keresztény aszkéták is következtelnek, akik egyfelől azt mondják, hogy a szenvedés forrása a bűn, ugyanakkor úgymond „lelkesen” (mintegy íróasztal mellől) magasztalják szenvedésekbe ágyazott létünket, mondván, hogy ez az igazi keresztény erények melegágya. Ez a „megoldás” sem tartható tehát egy hitelesebb hívő magatartás szempontjából.

4. *Negyedszer*, Rahner elégtelennek ítéli a hagyományos magyarázatok közül azt is, amely arra hivatkozik, hogy a szenvedéssel telt élettörténet a halál utáni örök életben lel jutalomra. „Ez a *kitekintés* [...] [ugyanis] nem ad feleletet az alapvető kérdésre”, hiszen „a halál nem szükségszerű, a halálnak nem kellett volna lennie.”⁶⁹⁹ S hogy mi a megoldás?

Karl Rahner nem sieti el a választ. A teológus még felidézi, amint Walter Dirks beszámolt arról a látogatásról, amelyet a már halálos betegséggel küzdő Romano Guardininál tett. Nehezen feledhető mondatok hangzottak el. Guardini elmondta ugyanis, hogy az utolsó ítéleten nem csupán kikérdezni hagyja majd magát, hanem ő maga is kérdezni

⁶⁹⁷ Uo. 431.

⁶⁹⁸ Uo. 433.

⁶⁹⁹ Uo. 434.

akar. Bizakodva reméli, hogy az angyalok nem tagadják meg tőle a feleletet arra a kérdésre, amelyet „egyetlen könyv, a Szentírás sem, egyetlen dogma, a tanítóhivatal sem, egyetlen teológia – még a sajátja – sem magyarázott meg: Uram Istenem, miért vannak ilyen borzalmas kerülőutak (*fürchterlichen Umwege*) az üdvösség felé, miért szenvednek az ártatlanok, miért a bűn?”⁷⁰⁰

5. *Válaszkísérlet új alapokon:* „A szenvedés felfoghatatlansága része Isten felfoghatatlanságának.” – A végső elemzésben Rahner úgy véli, hogy Guardini joggal nem talált feleletet a legnagyobb emberi problémára; hiszen „itt és most egyetlen választ tudunk adni: Isten szabad rendelkezése felfoghatatlan.”⁷⁰¹ Egyetlen végső értelemben legitim „válasz” létezik tehát: a kérdések terhét csak úgy tudjuk elviselni, ha maradéktalan tiszta szeretettel átadjuk magunkat Istennek. Nincs alternatíva, hiszen ha erre az önátadásra, erre az önmagáról elfeledkező szeretetre nem vagyunk képesek, akkor nem marad más hátra, mint lázadozva és kétségbeesve vergődni a szenvedés képtelensége miatt. Rahner szavaival:

„A szenvedés sötét szakadéka nem világít be senki más, csak Isten. Őt viszont akkor találja meg az ember, ha szeretete Isten felfoghatatlanságának elfogadására képesíti. Más út nincs, hiszen ha Isten nem lenne számunkra felfoghatatlan, már nem is lenne Isten. A szenvedés és halál problémájára végső értelemben nem adhatunk más választ, csak azt, hogy csendesen, szóltanul átadjuk magunkat Neki. Őbenne tűnik el a szenvedéssel kapcsolatos minden kérdésünk. Csakis őbenne, hiszen láttuk az előzőekben, mennyire elégtelenek emberi válaszaink (bár igaz, hogy mindegyik eljut egy határig, s addig használhatóak is).”⁷⁰²

Rahner katolikus teológiai válasza szerint a szenvedés miéértje tehát csakis ebben az apofatikus hitben alapozódik, ebben talál fogódzópon-tot. A teológus tehát mintegy paradox megoldásra jut: csak Isten meg-

⁷⁰⁰ Uo. 438.

⁷⁰¹ Uo. (Az innentől következő rész már mind a *Pannonhalmi szemlében*, mind pedig a *Sapientianában* megjelent fordításból hiányzik, mivel ezek a *SchTh* XIV, 450–466=SW 30, 373–384 forrás alapján készültek, nem pedig a K. RAHNER, *Worte vom Kreuz*, Freiburg 1980, 17–45 változat alapján, mint Dévény István fordítása.

⁷⁰² Uo. 439.

foghatatlanságába kapaszkodhatunk. Igaz, ez sem ad logikai rendszerbe foglalható, intellektuálisan kielégítő, spekulatív választ a szenvedés miértjének kérdésére, ám képesít arra, hogy egzisztenciálisan helyt álljunk a szenvedéssel szemben. Ha hisszük ugyanis, hogy Isten – bár nem „magyarázta meg” a szenvedés miértjét – egyszülött Fiában, Jézus Krisztusban mintegy magára vette annak terhét, és ezzel megváltó értéket adott neki, közelebb kerülhetünk az áhított válaszhoz. Amióta tudjuk, hogy a Fiúisten kiitta a szenvedés kelyhét, tudjuk azt is, hogy saját szenvedésemmel is „kiegészítem testemben azt, ami hiányzik Krisztus szenvedéséből, testének, az egyháznak javára” (Kol 1,24).

Karl Rahner teológiai szemléletében tehát az élet egésze *végős soron* (és minden szenvedés ellenére is) értelmes, mivel Isten végtelen és fel-foghatatlan titkába merül. Olyan eredmény ez, amellyel nem szolgálhat sem a pszichológia, sem a szociológiai és a politológiai tudományok; hiszen *maga a kérdés* kívül esik a szaktudományok illetékességi körén: elvileg a filozófia illetve teológia vizsgálódásának területére tartozik. Ebből az is következik, hogy a szaktudományok művelő – ha hozzászólnak is (ami emberileg elkerülhetetlen) –, azt filozófusi-teológusi minőségben teszik. Csakhogy a szenvedéssel szemben a filozófiai érvek is elnémulni kényszerülnek – s éppen ennek bevallásában áll Rahner bölcséleti teljesítménye. Helyesen értve ezt az eredményt, úgy is mondhatjuk, hogy miként a szaktudományok a filozófiában alapozódnak, úgy a filozófia vagy önmagát kényszerül megalapozni, vagy kifejezetten a teológiára utal, melynek útját előkészítheti. Maga a teológia gyökerei pedig a misztikába nyúlnak – s misztikán itt Jézus Krisztussal való élő, személyes, tapasztalati kapcsolatot értek.⁷⁰³

⁷⁰³ Ezzel kapcsolatban Martin Heidegger így ír: „Egyetlen tudomány mint tudomány, azaz szigorúan véve mint tudomány sem tudja megközelíteni saját alapfogalmait és azt, amit ezen fogalmak megragadnak. Ez a tény azzal függ össze, hogy egyetlen tudomány sincs abban a helyzetben, hogy saját tudományos eszközeivel önmagáról is tehessen kijelentéseket. Az, hogy mi a matematika, sohasem deríthető ki matematikailag; az, hogy mi a nyelvészet, sohasem fejthető ki nyelvészetileg; az, hogy mi a biológia, sohasem mondható meg biológiailag. Az tehát, hogy mi egy tudomány, már *kérdésként* nem tudományos kérdés többé. [...] Ez a filozófia területe.” (MARTIN HEIDEGGER, *Nietzsche I* (Gesamtausgabe 6.1), VITTORIO KOLSTERMANN (Hrsg. B. SCHILLBACH), Frankfurt am Main 1997, 372; Nyíri Tamás fordításában idézi: TURAY ALFRÉD - NYÍRI

c) *A szenvedés-tanulmány végkövetkeztetése: válasz nélküli apofatikus misztika.* – 1981 januárjában egy interjúban Rahnert egyebek között újra a szenvedésről kérdezték, mely – úgymond – a világban sok ember számára „talány” (*ein Rätsel*) és amelyre „a kereszténység is csak töredékesen (*bruchstückhaft*) képes válaszolni.” Rahner válaszképpen a fentebb elemzett szenvedés-tanulmányra utalt:

„Nézze: a *Schriften zur Theologie* 14. kötetében közreadtam egy tanulmányt ezzel a címmel: *Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk?* Ennek a tanulmánynak a végkövetkeztetése, hogy nincs rá válasz, hogy a szenvedés felfoghatatlansága nem intézhető el jámbor szólamokkal, amelyeket plébánosok is mondanak [olykor] a szószékéről, a problémát nem lehet félretenni, hanem csak a magatartás [azon] konkrétságában lehet elfogadni és leküzdeni, amelyben Isten felfoghatatlanságát is elfogadjuk.”⁷⁰⁴

Nehéz volna ennél rövidebben és frappánsabban fogalmazni. Talán ezért lehet Karl Rahner *Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk?* című tanulmánya ma, egy emberöltő elmúltával is segítségünkre, hogy ne elégedjünk meg a válaszokkal, amelyek a problémát túlságosan elhamarkodottan és olcsón akarják „megoldani” – ami jelentős pontokon annyit tesz: diszkvalifikálni, hatályon kívül helyezni –, hanem hagyjuk a kérdést valódi súlyával érvényesülni.⁷⁰⁵ S ha igaz az amerikai ferences prédikátor Richard Rohr szava, miszerint „[a] hit [...] nem azt jelenti, hogy megvannak a vá-

TAMÁS - BOLBERITZ PÁL, *A filozófia lényege, alapproblémái és ágai*, SZIT, Budapest 1980, 16). Karl Rahner már idézett, nevezetes misztika-tanulmányában kifejezetten a dogmatika alá rendeli a misztika teológiáját (vö. alább, a 689. lábjegyzetet!).

⁷⁰⁴ „Schauen Sie: Im 14. Band meiner ‚Schriften zur Theologie‘ habe ich einen Aufsatz veröffentlicht, dessen Titel heißt: ‚Warum läßt uns Gott leiden?‘ Der letzte Sinn dieses Aufsatzes war, daß diese Unbegreiflichkeit des Leidens mit allen frommen Sprüchen, die auch die Pfarrer von der Kanzel machen, das Problem nicht beseitigt werden kann, sondern nur als Konkretheit der Einstellung angenommen und bewältigt werden kann, in der wir die Unbegreiflichkeit Gottes selbst annehmen.“ (Christentum an der Schwelle des dritten Jahrtausends. Karl Rahner, interviewt von Hans Schöpfer, in SW 31: Im Gespräch über Kirche und Gesellschaft. Interviews und Stellungnahmen. Bearbeitet von A. Raffelt, Freiburg 2007, 260–280, itt: 273.

⁷⁰⁵ A kérdés méltóságáról és a válasszal szembeni „elsőbbségről”; vö. HANS-GEORG GADAMER, *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, Osiris, Budapest 2003, 410–420.

laszaink, hanem azt, hogy hajlandók vagyunk válaszok nélkül élni”,⁷⁰⁶ akkor joggal állíthatjuk, hogy Rahner szenvedés-tanulmánya végső teológiai igénnyel éppen ezt az apofatikus misztikába vezető hitet tematizálta.

5. Misztika és szenvedés – egy bonyolult *liaison* lelkipásztori szempontból (összefoglaló és zárógondolatok)

Végső kérdésekre nem lehet végérvényes válaszokat adni – mondtuk a bevezetőben; összegzésképpen most mégsem jogosulatlan néhány záró megjegyzést megfogalmazni. Elsőként a „miért”-kérdéssel; azután a misztika „időfölköttiségével” foglalkozom; végül pedig néhány megfontolást javaslok Karl Rahner szenvedés-teológiájának „rendszerintani szerepével” kapcsolatosan.

1. *Auschwitz és Isten válasza a „miért” kérdésére.* – A konkrét történelem hányattatásai közepette nem szabadulunk a „miért” kérdésektől; csak-hogy – mint fentebb láttuk – adós maradni a válasszal teológiai szempontból érénynek is számíthat. Mert a feltoluló kérdések sora végtelen: Miért szenvednek a vétlen gyermekek? Miért vannak gyógyíthatatlan betegségek? Miért keverednek bele ártatlanok is háborús konfliktusokba? Miért válnak földönfutóvá – gyakran egyik napról a másikra – emberek százezrei különböző természeti katasztrófák miatt; ráadásul gyakorta olyan országokban és régiókban, ahol a szegények legszegényebbjai élnek (Haiti, Fülöp-szigetek stb.)? Vajon Isten odafigyel rájuk? Vagy félrefordítja a fejét? Süket marad a szenvedők jajkiáltásaira? Miért hallgat?

Nincs az a hatalom, amely megtilthatná, hogy kérdezzünk – és ez a jog a hívő embereket is megilleti.⁷⁰⁷ Sőt, az ő kérdéseik bizonyos szempontból talán még élesebbek, még követelőbbek, még húsba vágóbbak is, mint az ateistáké vagy az agnosztikusoké: Hogy hagyhatja ezt Isten?

⁷⁰⁶ RICHARD ROHR, *Jób és a szenvedés misztériuma*, Ursus Libris, Budapest 2007, 94–95.

⁷⁰⁷ Vö. pl. ANDREAS KNAPP - MELANIE WOLFERS, *Glaube, der nach Freiheit schmeckt. Eine Einladung an Zweifler und Skeptiker*, Pattloch, München 2009; GABRIELA GRUNDEN, *Wer glaubt, fragt*, Echter, Würzburg 2010 (Ignatianische Impulse, 37); PETER L. BERGER - ANTON C. ZIJDERVELD, *Lob des Zweifels. Was ein überzeugender Glaube braucht*, Kreuz, Freiburg 2010.

A sok tízmillió ember – katonák és polgári lakosok, férfiak és nők, gyermekek és öregek – életét követelő világégés, a II. világháború rettenetének európai szimbóluma: Auschwitz. A náci koncentrációs tábor borzalmai kapcsán csillapíthatatlan és csillapíthatatlan szenvedéllyel tör fel újra a szenvedés értelmére vonatkozó ősi kérdés. 2006. május 28-án XVI. Benedek pápa tett látogatást Auschwitzban. Szavai őszinte megrendülést fejeztek ki. Megindult és megindító, minden retorikát nélkülöző szavak hangzottak el:

„Ezen a helyen elakadnak a szavak, csak megrendült hallgatás következhet – hallgatás, amely belső kiáltás Istenhez: Miért hallgatál? Hogyan tűrhetted el mindezt? Ebben a hallgatásban meghajlunk belsőleg azok megszámlálhatatlan serege előtt, akik itt szenvedtek, és akiket itt kivégeztek; ez a hallgatás azután egy hangos kérés lesz a megbocsátás és a kiengesztelődés iránt, kiáltássá az élő Isten felé, hogy ezt soha többé ne engedje megtörténni.”⁷⁰⁸

Legyen szabad itt egy számomra megrendítő, személyes beszélgetés emlékéit felidézni. Egy német barátom a televízión keresztül követte a német pápa auschwitzi látogatásának eseményeit. A közvetítés után elmesélte, hogy – javakorabeli pap, jezsuita és pszichológus letére – azon a ponton sírta el magát, amikor a pápa beszéde után, ahogy elállt az eső, egy tündöklő, teljes ívű szivárvány jelent meg az égen: szivárvány, amely az ószövetség mély teológiai szimbolikája szerint Isten első, Noé által a népekkel megkötött szövetségének jelképe. A kiengesztelődés szimbóluma. Szebb dramaturgiát el sem lehetett volna képzelni... Mert úgy tűnik, a mi Istenünk, Jézus Krisztus Atyja, a drámai megoldásoknak is mestere. Hiszen a kereszténység „műfaja” nem tragédia; a Meg-

⁷⁰⁸ „An diesem Ort versagen die Worte, kann eigentlich nur erschüttertes Schweigen stehen – Schweigen, das ein inwendiges Schreien zu Gott ist: Warum hast Du geschwiegen? Warum konntest du dies alles dulden? In solchem Schweigen verbeugen wir uns inwendig vor der ungezählten Schar derer, die hier gelitten haben und zu Tode gebracht worden sind; dieses Schweigen wird dann doch zur lauten Bitte um Vergebung und Versöhnung, zu einem Ruf an den lebendigen Gott, dass er solches nie wieder geschehen lasse.“ (Benedikt XVI, *Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz*, Freiburg 2006, 9); idézi ANDREAS R. BATLOGG – ALBERT RAFFELT, *Die Frage nach dem Leid: Karl Rahners Ringen um Antwort* [Nachwort der Herausgeber], 10.

váltó kereszthalála ellenére sem az. Sokkal inkább *drámáról* van szó: az üdvtörténelem, az üdvösség ökonómiának egésze voltaképpen azon események drámája, amelyek Isten ember között zajlottak, s melyek Jézus Krisztus feltámadásával érték el fokozhatatlan, megrendítő, katartikus tetőpontjukat.⁷⁰⁹

2. *Változó értelmezési horizontok, s a misztika időfölötti érvénye.* – Az újkor óta a szenvedés értelmezésének horizontja szinte észrevétlenül, de kétértelműségbevonhatatlan egyértelműséggel megváltozott – s e változás hatása a teológia kérdésfeltevésekre nézve sem elhanyagolható. Az elmozdulás lényege abban áll, hogy míg a 17–18. századi felvilágosodás előtt az embernek kellett a rosszról (személyes bűnéről) számot adnia Istennek, ma mintha magának Istennek kellene igazolnia magát az ember előtt a világban létező fizikai és erkölcsi rossz – a gonoszság hatalma és a világban létező tengernyi jogtalanság – miatt. Az ezzel kapcsolatos vallásellenes támadások egy új filozófiai diszciplínát hívtak életre – a teodiceát –⁷¹⁰ amely azonban, mindent összevéve, nem volt képes adekvát válaszokkal szolgálni. A filozófiai teológia próbálkozásai ugyanis a felvilágosult valláskritikusok (Diderot, Helvétius, d'Holbach, Voltaire stb.) részvétlen és racionalista kritikájával szemben lépett fel, azzal látszólag szöges ellentétben állt, ám ismeretelméleti princípiumait tekintve alapjában véve osztotta a felvilágosodás valláskritikusainak hallgatólagos előfeltevéseit: racionalizmusát és rendszerként felfogott filozófia-szemléletét. Gyakran megfigyelhető, hogy a heves polémiák résztvevői voltaképpen egymástól kölcsönösen függő helyzetben vannak: a kitörés ugyanis csak radikális szemléletváltkozás, nézőpontváltás árán lehetséges. Olyan paradigmaváltás révén, amelyben az ellentétek magasabb

⁷⁰⁹ A kereszténység és a dráma teológiai összefüggéséről vö. RINO FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, Dehoniane, Bologna 1985, 84–88.

⁷¹⁰ Mint közzismert, a filozófiai istentan (*teodicea*) megnevezése Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) nevéhez fűződik, aki az *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu* (*Teodiceai tanulmány Isten jóságáról*) című művében a világban fellelhető rossz ellenében próbálta igazolni Isten létét és jóságát. A teodicea elnevezést azután Christian Wolff (1679–1754) népszerűsítette, akinek hatására a 18. századtól kezdődően általánossá vált a szokás, hogy a skolasztikus filozófiának az Isten létéről és mibenlétéről szóló traktátusát ezzel a kifejezéssel jelöljék; vö. TURAY ALFRÉD, *Istenkereső filozófusok* (*Teodicea*), Szent István Társulat, Budapest 1990, 5).

szinten megbékélhetnek. Karl Rahner szenvedés-értelmezése – mely hagyományos „válaszok” helyett Isten misztériumára utal – egy ebbe az irányba tett lépésnek, a felvilágosodás fogságában vergődő keresztény apológia meghaladásának tekinthető. A teológus javaslata nyomán ugyanis továbbra is vallhatjuk Isten tiszta jóságát (ami a szenvedéssel kapcsolatban őt valamiképpen a gyermekek és ártatlanok a-moralitásával vonja párhuzamba), de nem kényszerülünk többé arra, hogy őt (egy a felvilágosodás képviselőiénél nem kevésbé racionalista) teodicea ismeretmetafizikai princípiumai alapján valamifajta emberi ítélőszék előtt mentegelnünk kellene.

A felvilágosodást meghaladó rahneri szemlélet valójában *visszatérést* jelent; hiszen sok tekintetben az ősegyház megközelítésmódjával rokon. Mert a szenvedésre vonatkozó kérdés – ez az Istenhez szálló csillapíthatatlan, szenvedélyes kiáltás – talán ebben az eredeti közegben éleződött ki leginkább és legfájdalmasabban az emberiség üdvösségtörténelmes során. Az őskeresztények kérdése ebben csúcsosodott ki: miért kellett a Názáreti Jézus Krisztusnak szenvednie és meghalnia? Miért éppen neki, aki egyedül volt bűn nélkül való közülünk (vö. *Zsid* 4,15)? A keresztet botránykőnek tekintő értelmezési zsákutcát – akkor is, ma is – csak az kerülheti el, aki (Isten által ismert utakon s az ő kegyelmének hatására) valamiképpen rátalál a hit egy alázatos formájára: életünk titokzatos módon (a feltámadott Krisztussal) el van rejtve Istenben (vö. *Kol* 3,3). Mert *azóta* meghaladhatatlanul és példaszerűen megerősítést nyert: az érthetetlen sorscsapásokra nem a gyűlölet és a vádaskodás az egyetlen lehetséges válasz. *Azóta*, aki kétségbeesésében hitetlen-hittel fordul is Istenhez, Jézus Krisztus szeretetteljes önátadásából meríthet erőt és – akár tudja, akár nem – a megváltás kegyelmeiből részesül. *Azóta* minden egyes „miért”-kérdés már csak visszhangja lehet a szenvedő Jézus Krisztus kiáltásának: „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?” (*Mt* 27,46) *Azóta* tudjuk: a szenvedés megváltó értékű (vö. *Kol* 1,24), ha – hozzá hasonlóan – bosszúvágy, gyűlölet vagy önsajnálát helyett szeretettel, önátadással és megbocsátással viseljük el: a kétségbeesés kiáltása így imádsággá válik (vö. *Zsolt* 22,2).

A Herder Kiadó 2010-ben különlenyomat formájában adta közre Karl Rahner szenvedés-tanulmányát, melyhez Karl Lehmann, Rahner egyko-

ri tanársegédje írt előszót. A bíboros emelkedett szavakkal méltatja a dogmatikus és dogmatörténész Karl Rahner *lelkipásztori* teljesítményét, amennyiben a szenvedést Isten misztériumával hozza összefüggésbe. Szavai szerint: „A teológia sohasem tudta ezeket a [miért-] kérdéseket kikerülni. Karl Rahner pedig nem lett volna Karl Rahner, ha nem tette volna ki magát ennek a kihívásoknak. Ő sohasem hátrált meg az egészen konkrét kérdések és félelmek elől. Mint pap, mint lelkipásztor, mint a Jézus Társasága tagja, újra és újra feltette a szenvedésre vonatkozó kérdést. A teodicea kérdése őt, mint teológust nem hagyta nyugodni.”⁷¹¹ Rahner teljesítménye tehát kitüntetett módon is pasztorális jelentőségű: a Szent Titokba való bevezetésül (azaz műsztagógiaként) szolgál.

3. *Végkövetkeztetés: a misztika-fogalom pontosításra, a „hamartialógia hiánya”-vád pedig árnyalásra szorul.* – A fenti elemzésben arra kerestem a választ, milyen teológiai magyarázatot adott Karl Rahner a szenvedés kérdésére, s hogy ez a magyarázat mennyiben kapcsolódik a misztikához (mennyiben tekinthető „misztikusnak”). Úgy tűnik, a kiindulásul szolgáló klasszikus misztika meghatározások mindegyike megengedik, hogy Rahner szenvedésre adott „nem-válaszát” érvényesen sorolhassuk a misztika tárgykörébe. Ám a hatás valójában kölcsönös: alkalmasint maga a rahneri válasz is visszahathat a misztika-meghatározásokra. Ennek fényében hadd kockáztassak meg egy némileg egyéni veretű kiegészítést.

A feladat teológiaiilag nem közömbös: mint fentebb utaltam rá, ma nagyon is sokan vindikálják maguknak a misztika szót – legyenek bár a keleti vallások sápadt hazai fényének elbűvöltjei vagy éppen a *New Age* mozgalom valamely meditációs technikájának gyakorlói –, az bizonyos körökben egyfajta divatnak, „hívó szó”-nak számít. A misztikát emlegetők közül sokan Jézus Krisztusra is hivatkoznak. Teológiaiilag tehát rele-

⁷¹¹ „Die Theologie konnte diesen Fragen nie ausweichen. Karl Rahner [...] wäre nicht Karl Rahner, wenn er sich nicht in einem geschwisterlichen Glauben dieser Herausforderung gestellt hätte. Er hat sich ganz konkreten Fragen und Sorgen nie entzogen. Er stellte sich als Priester, Seelsorger und Mitglied der Gesellschaft Jesu immer wieder den Fragen des Menschen nach dem Leiden. Die 'Theodizeefrage' hat ihn als Theologen umgetrieben.” (KARL KARDINAL LEHMANN, *Geleitwort*, in KARL RAHNER, *Warum läßt uns Gott leiden?*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2010, 9–14, itt: 12.)

váns a kérdés: milyen alapon lehet elkülöníteni a hiteles és a hiteltelen misztikát? A mélyebb kifejtés igénye nélkül alább három (egy „etikai”, egy „általános vallási” és egy kitüntetetten „keresztény teológiai”) kritériumot javaslok, mintegy ráadásképpen az eddig mondottakhoz. 1. Az *etikai* kritérium éppen a szenvedés kérdésével, annak az életben betöltött szerepével áll összefüggésben. Vajon a szenvedés csupán kerülendő jelenség, avagy értelmes és elfogadható eseménynek számít? A szenvedés tényének lehetséges pozitív szerepe a hiteles misztika egyik kritériuma. 2. Az *általános vallásinak* nevezett kritérium azt a kérdést szegezi a misztikára hivatkozónak, hogy ki áll nála a középpontban. Amennyiben az „én” a központ (hogy tudniillik *én* fejlődjek, *én* kapjak, *én* részesüljek Isten ajándékaiból), a misztika hamisnak bizonyul; hiszen itt csak Isten ajándékait kívánják, nem Istent magát. Ha azonban Isten (vagy – ami itt jelentős pontokon ugyanaz – „a másik”) a középpont, a misztika hitelesnek mondható: ennyiben az önközpontúság (*self-centeredness*) – vagy az Isten- (másik-) központúság (*God-/other-centeredness*), tehát a másiknak történő ónatadás – a misztika hitelességének második (vallási) kritériuma. (Megjegyzendő: rahneri értelemben az istenközpontúság semmi esetre sem játszható ki a krisztusközpontúsággal szemben!) 3. Harmadszor – és ebben is Rahner misztika-értelmezésére támaszkodom – hiteles misztika legfőbb *keresztény teológiai* kritériuma annak megvizsgálását követeli meg, hogy a misztikus adományokban részesülő személy életében nagyobb hit, több remény és radikálisabb szeretet tapasztalható-e, vagy sem. Ennek a sajátosan keresztény próbakőnek az érvényessége egyúttal azt a rendszertani szemléletet is kifejezi, hogy a misztika keresztény teológiája a katolikus dogmatikán belül, annak alárendelt tudományként értendő.⁷¹² A fentiek figyelembevételével immár a misztika

⁷¹² Karl Rahner számára a hiteles misztikának *teológiai-dogmatikai* kritériumai vannak: a hit, a remény és a szeretet. Saját szavaival: „Amennyiben a misztika *teológiája* több akar lenni ‚parapszichológiánál’ a szó legtágabb értelmében, amely mindent magában foglal, ami meghaladja a hétköznapi tudatunkat, akkor a saját princípiumai alapján csakis egy helyesen felfogott dogmatika része lehet. [...] Ha a misztikus tapasztalat élesen különbözik az önmagában elgondolható [...] koncentráció természetes jelenségeitől, csakúgy, mint a parapszichológiai fenoméntől (a fogalom megszozott értelmében), és ha valóban a Lélek tapasztalatának egyik alváltozata, amelyben minden ember részesül, ha tehát a misztika teológiája a dogmatika része, akkor a

a korábbiakhoz foghatóan rövid, új definíciója is megalkotható: a misztika az *ego'én' halála Jézus Krisztusban*.

Egyetlen záró gondolat még Karl Rahner szenvedéssel kapcsolatos teológiai fejtegetéseihez, melyet fentebb okkal hoztunk összefüggésbe az apofatikus misztikával. Régi vád Karl Rahner teológiájával szemben, hogy elhanyagolja a sztaurologiát és a hamartialógiát – azaz (a gör. *ho sztaurosz*=kereszt és a *to hamartion*=bűn szóból) a kereszttel és a bűnnel foglalkozó teológiai traktátusokat. A vád nem minden szempontból meg-alapozatlan (amint ezt bizonyos vonatkozásban maga Rahner is elismerte).⁷¹³ A fenti tanulmányban azonban reményeim szerint sike-

misztikus terület sajátos tárgyát annak a kegyelmi lélektapasztalatnak kell képeznie, amelyet Isten hittel, reménnyel és szeretettel az ember számára önközlésként ad. (Wo mystische Theologie darum mehr sein will als 'Parapsychologie' im weitesten Sinne des Wortes, die alles umfaßt, was das durchschnittliche Alltagsbewußtsein nicht kennt, da kann sie nur nach deren eigenen Prinzipien ein Teil echter Dogmatik sein. [...] Wenn mystische Erfahrung sich streng von denkbaren naturalen und somit grundsätzlich erlernbaren Phänomenen der Versenkung sowie von parapsychologischen Erscheinungen im gewöhnlichen Sinn unterscheidet und gerade Spielart der jedem Menschen angebotenen Geisterfahrung ist, wenn darum eine Theologie der Mystik zur Dogmatik gehört, dann muß im Bereich des Mystikers der spezifische Gegenstand jene gnadenhafte Geisterfahrung sein, die mit Glaube, Hoffnung und Liebe in der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen gegeben ist.)"; vö. KARL RAHNER, *Mystische Erfahrung und mystische Theologie*, SchTh XII, 428–438, itt 432–433=SW 23, 261–268, itt: 264–265.

⁷¹³ E hiányosságnak részben maga Karl Rahner is tudatában volt. Néhány héttel halála előtt, utolsó nyilvános előadása alkalmával, a 80. életéve alkalmából Innsbruckban a tiszteletére rendezett konferencia diszelőadásán így beszélt: „Ezért itt be kell vallanom, bár némi féltékenységgel, hogy a teológiámban a bűn és a bűnök meg-bocsátásának témája bizonyosan problematikus módon némileg háttérbe szorult Isten önközléséhez képest. (Und so sei hier, wenn auch ein wenig ängstlich, eingestanden, dass in meiner Theologie in einer sicher problematischen Weise das Thema der Sünde und der Sündenvergebung gegenüber dem Thema der Selbstmitteilung Gottes ein wenig im Hintergrund steht.)” (KARL RAHNER, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, in KARL LEHMANN (Hrsg.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen: Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, Schnell und Steiner, München 1984, 105–119, itt: 112–113=SW 25, 47–57, itt: 52. Ezzel kapcsolatban Albert Raffelt és Hansjürgen Verweyen megjegyzi, hogy Rahner kijelentése „elég meglepő” (*recht verwunderlich*), ha figyelembe vesszük, hogy a teológus 1936-ban, az Innsbruckban elfogadott teológiai doktori disz-zertációjában mintegy 500 oldalt szentelt a bűnbánat szentsége történetének (az egykori *Habilitationsschrift* Karl Heinz Neufeld által átdolgozott formában (*Frühe*

rült érzékeltetni, hogy az ellenvetés – legalábbis a *sztaurológia* tekintetében – fontos kiegészítésre, pontosításra szorul; e kiegészítést és szükséges pontosítást pedig éppen Karl Rahner misztikus orientáltságú szenvedés-teológiájának méltó hangsúllyal történő figyelembe vétele követeli meg (sőt talán kényszeríti ki).

Bussgeschichte in Einzeluntersuchungen) megjelent a *SchTh* XI=SW 11, 3–425); vö. ehhez ALBERT RAFFELT - HANSJÜRGEN VERWEYEN, *Karl Rahner*, Beck, München 1997, 113–114).

KUMINETZ GÉZA:

Szenvedés és aszkézis a keresztény ember életében. Pasztorálpszichológiai és lelkiiség-teológiai megfontolások

1. Bevezetés

Az emberi szenvedés, vagy – általánosabb kifejezéssel élve – a küzdelem úgy tűnik, hogy végigkíséri nemcsak az egyes ember életét, de átjárja az emberi történelmet is, hiszen igen sok és sokféle fájdalmat okozunk és okozunk nemcsak magunknak, de egymásnak is.⁷¹⁴

Az életünk során sokszor és sokféleképp látogathat meg minket ez a gyötrő érzés, illetve állapot; ezért újra és újra megkondítja bennünk az életünk nagy kérdéseit, melyekre a szenvedés révén választ kaphatunk, s az adott válasz életünknek új értelmet ad. Egészen addig éljük meg a szenvedés meddőségét, helyesebben elégtelenségét, amíg fel nem fedezzük Krisztusban azt, hogy Ő hogyan állt hozzá ehhez az emberlétet kínzó érzéshez, állapothoz. Ha tanítványául szegődünk, megtanuljuk a szenvedésben rejlő zsákutcák kikerülését, legyőzzük mindazt a visszahúzó erőt, ami a szenvedésben csábít, illetve megkísért minket, s magát a szenvedést is bekapcsoljuk küldetésünk teljesítésébe.

Hogy mindezt belássuk, tanulmányunkban vázlatosan bemutatjuk mindazt, ami fájdalommal, szenvedéssel töltheti el az embert, majd a

⁷¹⁴ Az emberi szenvedés négy ötödét az okozza, hogy az emberek ártanak egymásnak. A „kínpadot, a korbácsot, a börtönt, a rabszolgaságot, a fegyvereket, ... az ember hozta létre – nem az Isten; a szegénységet és a többletmunkát az emberi fősvénység vagy ostobaság okozta, nem pedig a természet fukarsága”; vö. C. S. LEWIS, *A fájdalom*, Budapest 2008, 111.

szenvedéssel szembeni alapvető állásfoglalásokat tisztázzuk, melyek amolyan *optio fundamentalis*-ként egyfajta megváltást hirdetnek; hiszen mindaddig, amíg valaki az adott állásfoglalást kívánatosnak tartja, addig hisz benne, remél tőle valamit, röviden ragaszkodik hozzá, tehát szereti.

Ugyanakkor az életünk minden új szenvedése lehetőség arra, hogy felülvizsgáljuk korábbi állásfoglalásunkat, és igazabbat találjunk, eljutva az igazi, legteltesebb világnézetre és a belőle táplálkozó életérzésre, személyiséget kiteljesítő tevékenységre. Mai szóval azt kellene mondanunk, hogy mind érettebb spiritualitással, vagyis mind teljesebb személyiségünket szervező erővel rendelkezünk.

A szenvedés különösen is rokon az aszkézissel, a lelkiségteológiai irodalom sokat tárgyalt fogalmával. Aszkézis, vagyis a kellő önfegyelemre jutás nélkül nem tudunk megküzdeni vele.

Végül röviden szólunk a szenvedéssel kapcsolatos fő lelkipásztori tennivalókról is.

2. A szenvedés fogalma és különböző formái, hatásai, illetve okai

2.1. A fájdalom és a szenvedés fogalma általában

A szenvedés az ellentétének látszó boldogság fogalmával együtt igen sokarcú jelenség. Alapjelentése nagy vonalakban az alábbi: huzamosabb ideig tartó kínzó testi vagy lelki fájdalom érzése és viselése; ám nem jelent szükségképp passzív elviselést, hanem a fájdalom és gyötrelmes állapot tudatos és tartós vállalását is. A fájdalmat kitűnően írja le Adolf Heimler. Szerinte a fájdalom „a veszély jele: a test területén kiáltás az energia utánpótlásáért; az én szintjén az egyed kiáltása a fennmaradásért és elfogadtatásért; a gondolkodás és a hit területén a személy segélykiáltása a megértésért, illetve a megváltásért. A testi fájdalom a test jólétét fenyegető veszedelmet – feszültségeket, energiatöbbletet vagy hiányt – jelzi. Az én fájdalma a tapasztalati én veszélyeztetettsége ön maga elvesztése vagy az el nem fogadás miatt (az én-fájdalom kifejezései többek között az önlelkicsinylés, dühérzet, szomorúság, közlési és érintke-

zési zavarok, visszahúzódás és önmagunk túlértékelése). Az értelem fájdalma a fizikai lét veszélyeztetettsége a sors mint relatív és a halál mint abszolút veszély miatt; az erkölcsi lét veszélyeztetettsége a bűn mint relatív és a kárhozat mint abszolút veszély miatt; a lelki élet veszélyeztetettsége az értelmi üresség mint relatív és az értelmetlenség mint abszolút veszély miatt. Az értelmi fájdalom kifejezése az egzisztenciális és neurotikus szorongás, bánkódás a kapcsolat elvesztése miatt. Legyőzésére a hit vagy a léthez való bátorság képes. A hit fájdalma magának a hitnek vagy a bennünk és körülöttünk lévő istenországnak a veszélyeztetettsége az Istentől való bűnös elfordulás vagy elszakadás által. E fájdalom legyőzésének módja a keresztt, a bánat, a megtérés szándéka és a törődés az Isten országával”.⁷¹⁵

Akár fizikai, akár lelki jellegű is a fájdalom vagy szenvedés, a korlátozottságunk, a gyengeségünk, a bizonytalan jövő tapasztalatát adja nekünk.⁷¹⁶ A fájdalom ugyanakkor „makacsul ragaszkodik ahhoz, hogy észrevegyék. ... A fájdalom első és legdurvább hatása az, hogy megrendíti azt az illúziót, hogy minden rendben van. Megingatja azt az illúziót is, hogy amit birtokolunk, – akár jót vagy rosszat – az a sajátunk és hogy az kielégít minket. Isten ugyanis elveszi tőlünk a hamis boldogság lehetséges forrásait”.⁷¹⁷ A szenvedés rákényszerít bennünket, hogy foglalkozunk vele, figyelmünket a szenvedés okaira, céljaira és lehetséges következményeire irányítja. Ily módon rákényszerít bennünket a szenvedésben levő ellentmondásokkal való foglalkozásra. A megértés, a belátás sem csak egy értelmi aktus, hanem érzelmekkel áthatott, a személyiség egészét érintő folyamat. Egy pusztán értelmi belátás önmagában ritkán hoz létre személyiség- és viselkedésváltozást. A változás az érzelmekkel áthatott megértés következménye”.⁷¹⁸ Ám a válaszuk – még ha személyes lesz is – mindazonáltal tartalmazhat tévedést, ami újabb szenvedések forrása lehet.

⁷¹⁵ A. HEIMLER, *Fájdalom*, in C. SCHÜTZ (szerk.), *A keresztény szellemiség lexikona*, Budapest 1993, 91.

⁷¹⁶ HORVÁTH-SZABÓ K., *Vallás és emberi magatartás*, Piliscsaba 2007, 121–122.

⁷¹⁷ C. S. LEWIS, i. m. 116 és 120.

⁷¹⁸ HORVÁTH-SZABÓ K., i. m. 130.

A megtapasztalt szenvedésnek vannak tehát negatív és pozitív hatásai.⁷¹⁹ Három negatív hatása lehet: *a) mások bántására sarkallhat:* az agresszió egyik nagy forrása az elviselhetetlen és értelmetlennek gondolt szenvedés, a megtapasztalt igazságtalanság és megalázottság. *b) a fejlődés akadályozója:* a szenvedésben tehetetlenül vergődő (kudarccok, megsejgyenítő nevelői bánásmód, bántalmazás, szülők elvesztése, váratlan traumák), a szenvedésekért másokat okoló, a szenvedése feloldását csak másoktól váró ember megrekedhet személyisége fejlődésében és *c) akár az átélt, akár az ártatlan emberek, gyermekek szenvedésének látványa, ismerete eltávolíthat Istentől.*

A szenvedésnek nyolc pozitív hatását ismerjük: *a) a szenvedés fejlesztőerő:* a szenvedés hozzátartozik az emberi élet kibontakozásához. A nagy szenvedések gyötrelmes határhelyzetek, melyek alkalmat adnak a problémával való megküzdésre, s ezért érelik a személyiséget. Ide tartoznak az életkori változással járó krízisek is. *b) a szenvedés önismeretre nevel,* hiszen óhatatlanul keressük szenvedésünk okát, s rátalálhatunk a hiányosságainkra, nem jól megválasztott élettervünkre, hamis motivációinkra, illetve erőforrásainkra is. *c) a szenvedés változásra ösztönöz,* mivel a szenvedő ember óhatatlanul rákényszerül, hogy tetteit, kapcsolatait, szándékait mérlegelje, megítélje. Így kirostálja az értéketlent, átalakítja életérzésünket, a világra, Istenre, önmagunkra vonatkozó képünket. Magát a szenvedést is ajándékként kezdjük látni, mivel ráébresztett tévedésünkre, helytelen életfelfogásunkra. *d) A szenvedés miközben korlátoz, mégis tágítja a horizontunkat:* súlyos betegségek,

⁷¹⁹ Uo. 122–128. A fájdalomra, annak nagysága és fajtájának arányában, igen különbözőképp reagálhatunk. Találókak Adolf Heimler észrevételei. Szerinte a tapasztalt fájdalomra az alábbi válaszreakciókat adhatjuk: megmerevedés, mély hallgatásba vonulás, a tények tagadása vagy tudomásul nem vétele, túlzott önfigyelés vagy pánik, illetve kétségbeesés, ingerültség és elkeseredés, a környezettől túl sokat követelés sírás, szomorkodás, szorongás; a külső tevékenységbe menekülés, még több, erőltetett önellenőrzés; bosszankodás, vádaskodás, dühkitörés, színészkedő túlzás és dramatizálás, járulékos pszichoszomatikus zavar, közvetlen fájdalomcsillapítás, kábítószer- és gyógyszer-visszaélés. Ezek spontán reakciók, melyek alapja általában a tehetetlenség többé-kevésbé regresszív határ- és korlát-élménye, ami „lappangó élmény- és magatartáskészségként összefügg korábbi életünkkel és társadalmi helyzetünkkel, és megfelelő aktuális inger hatására megnyilvánul”; vö. A. HEIMLER, i. m. 92.

maradandó károsodást okozó balesetek ágyhoz, tolószékhez köthetnek bennünket, de előjönnek az addig rejtett tehetségek, figyelembe nem vett célok, lehetőségek. *e) A szenvedés Istenhez vezethet:* A határhelyzetek (szenvedés, trauma, veszteség, halálközeliség) kérdéseket érlelnek meg bennünk: Van-e örök élet? Van-e értelme annak, ami történt velünk? Mi történik a halálban és utána? Az iménti kérdésekre adott személyes válaszaink alakítják a kérdésben feltett valósághoz való viszonyunkat. Így például az az ember, aki a halált csupán az élet befejezésének tekinti, nagyobb valószínűséggel alakít ki hedonista, a pillanatnyi élvezetet, sikerességet biztosító életvitelt. Ellenben az örök életben remélő emberben a szenvedés büntudatot, bűnbánatot, megtérést indíthat el. Az Istenhez való eljutás az élet új értelmét, támaszt is jelenthet. *f) A szenvedés a másik emberhez vezethet:* A szenvedés megváltoztathatja az ember embertársaival való kapcsolatait is, főleg az olyan emberek vonatkozásában, akivel, akikkel nem volt felhőtlen a kapcsolatunk. Ezért a szenvedés a bocsánatkérés, a megbocsátás és a kiengesztelődés idejévé válik. *g) A szenvedés alkotóerő, vagyis kreativitási tényező:* az átélt kín inspirációt adhat az alkotáshoz. *h) A szenvedés gyógyító erő* is lehet: tudjuk, hogy sok terápia is nagy fájdalommal, szenvedéssel jár. Minden szenvedés kérlelhetetlenül arra készítet tehát bennünket, hogy szembesítsen önmagunkkal, a valós lehetőségeinkkel. Végeredményben a szenvedés – ha rosszul reagálunk – torzítja személyiségünket, ám ha kellően fogadjuk, úgy érettebb életszemlélettel, úgynevezett integratív gondolkodási készséggel ajándékoz meg minket.

2.2. A fájdalom és szenvedés forrásai

Három, illetve négy csoportra oszthatók szenvedésünk okai: 1) önmagunk (nem vagyunk azok, akiknek hisszük magunkat, nem vagyunk azok, akiknek lennünk kéne), 2) embertársaink; 3) a fizikai fájdalom, melyet betegség, baleset okoz és 4) a bálványok, vagyis az Istenről alkotott torz fogalmaink, melyek óhatatlanul hatnak ránk.

A továbbiakban a szenvedésnek hét konkrét formáját mutatjuk be, melyek besorolhatók a fentebbi négy csoport egyikébe-másikába.

A személyiség fejlődésével járó krízisek is szenvedés forrásai: itt a küzdelem oka főleg a különböző identitásaink kivívása, illetve a számunkra megfelelő életterv kialakítása és az ahhoz való hűség, vagy annak épp bátor megváltoztatása a feladat.⁷²⁰ Személyi érettség, önazonosság tehát nincs helyes erkölcsi ítélőképesség nélkül. Az erkölcsi ítéletről pedig azt kell tudnunk, hogy annak kialakítása megköveteli az egész embert, annak minden képességével; így „jellemével, beállítottságaival, tudatalatti determinánsaival, érzelmeivel, valamint racionális döntésekre irányuló képességeivel. Ez az egész ember szubjektív síkon az önazonosság élményében jelenik meg. (...) Mármint, ha az erkölcsi ítélet latba veti az egész embert, akkor, ha valakinek nincs önazonossága, logikus, hogy nem lesz képes a felelős, azaz következményeket is öntudatosan vállaló erkölcsi döntésre. Vagy visszajára fordítva ezt a meglátást: minden erkölcsi ítélet-helyzet feltárja az egyén hiányos önazonosságát”.⁷²¹ Az erkölcsi döntési szituációban az ilyen egyén pedig megéli egzisztenciális hiányosságát, vagyis azt, hogy nem az, akinek lennie kellene. Ez a tudat pedig negatív érzelmeket ébreszt, nevezhetjük ezt egzisztenciális bűntudatnak, s körülötte a negatív érzelmi állapot a depresszió. Amint látjuk, a depresszió csak tünete a bajnak, a kisiklott életút segélykiáltása. Három fő egzisztenciális vakvágánya van az emberi életnek: a) menekülés az egzisztenciális szorongástól; ez az elhárított életfeladat vakvágánya: ha az ember elhárítja magától az egzisztenciális szorongást, személyi kibontakozása megreked, mert elhárítja magától az életet mint feladatot. b) menekülés a szabadságtól; ez a determinizmus vakvágánya: az ember fél felvállalni a szabadsággal járó kockázatot, ezért mindenféle determinizmusba menekül, azaz kondicionálja, függővé teszi döntéseit, csak hogy ne kelljen vállalnia a szabadsággal járó felelősséget. Ám ezzel lemond emberi mivoltának legkiválóbb képességéről. Végül c) menekülés a transzcendenciától; ez a céltalan élet vakvágánya: ha az ilyen ember elveszíti külső társadalmi támaszát, vagy biológiai jó-létét, önazonossága alapok nélkül marad, és személyiségét káosz fenyegeti, a

⁷²⁰ BENKŐ A. - SZENTMÁRTONI M., *Testvéreink szolgálatában. A pasztorálpszichológiáról mindenkinek*, Budapest 2002, 109–112.

⁷²¹ SZENTMÁRTONI M., *Vakvágányok és távlatok a személyiség kialakításában*, in *Katolikus Szemle* 33 (1981) 127–128.

végző széthullás. Jön a kábítószer, a nihilista életfelfogás, az ámokfutás és az öngyilkosság.⁷²² Ezek az elrontott életek nagy szenvedést (és veszélyt) jelentenek nemcsak az érintettnek, de a környezetnek, immár a globális környezetnek is.

A szenvedélyek rabsága szintén nagy szenvedést jelent, miként minden bálvány rabszolgasorsba taszítja az óvatlan, vagy a veszélyt vakmerően kereső embert.

A betegség, az öregség, illetve halál tudatosulása szintén szenvedés forrása: ez a pusztulás fájdalomának átélése, az emberi tudat új minősége.⁷²³ Az élőlények ugyanis fájdalmat okoznak születésükkel, az életükkel és végül a halálukkal is.⁷²⁴

A bűnösségünk megtapasztalása is szenvedés forrása, mivel rádöbrent felelősségünkre; s ezt a terhet nem háríthatjuk át sem az emberi természet belső szükségszerűségeire (közvetve így a Teremtőre), sem a társadalom kollektívájára (az ún. strukturális bűnökre), sem ártatlan embertársunkra (bűnbak állítása). Illúzió ugyanis azt hinni, hogy az idő múlása megszünteti a bűnt.⁷²⁵ Ennek a szenvedésnek a gyümölcse: rájövünk engedtlenségünkre; bűnbánat és bocsánatkérés, illetve a javulás, a jóvátétel szándéka ébred és érik meg bennünk.

A szenvedés minősített formája a sorstalanság, vagyis annak a tudata, hogy nem tudok abból a helyzetből kilábalni, melybe más emberek löktek, egyébként képes lennék az alkotó munkára. Ez a kilátástalan és minden tápláló gyökerétől megfosztott sors mindent gyűlölővé és mindenre támadóvá teszi az embert, mert azt hiszi, hogy minden, ami körülveszi, oka az ő változtathatatlan szenvedésének. A pauperizmus az embert önmagából kifordulttá teszi, személyiségét megrontja. Látható ebből, hogy az ilyen tömeget nem nehéz lázítani, minden rend eltörlésére uszítani. Ilyen volt a sorsa a múlt századokban a proletariátusnak.⁷²⁶

⁷²² Uo. 130–134.

⁷²³ F. RIEMANN, *Az öregedés művészete*, Budapest 1987.

⁷²⁴ C. S. LEWIS, i. m. 12.

⁷²⁵ Uo. 74 és 81.

⁷²⁶ KORVIG B., *A proletariátus megszüntetésének módjai hazánkban*, in *Katolikus Szemle* 51 (1937) 591–598. Megjegyezzük, hogy a ma viszonylagos jólétben élő tömegeknek sem sokkal jobb a sorsuk.

Szenvedés forrása az igaz, vagyis ártatlan ember, az emberségét birtokba vett és azt megtartani akaró ember sorsa is, hiszen nemcsak önmagát kell legyőznie, hanem viselnie kell a környezet igaztalan és gonosz bántalmazását is, melyet épp az igazvolt irritál. Krisztus bárányként (nem birkaként) küldi övét a világba, a kígyó okosságával, a galamb szelídségével. Az igazságért üldözés is vár Krisztus fiaira, valamint a világ gyűlölete; azé a világé, mely nem szereti a világosságot.

Végül szólunk a **kárhozat szenvedéséről**, amit csak elképzelni tudunk, bár úgy véljük, elég realiztikusan. A fájdalom és szenvedés ugyanis nemcsak bűnbánathoz, de igen makacs és megbánásra képtelen, vagy annak megátalkodottan ellentmondó lázadáshoz is vezethet. Az ilyen lélek elutasít minden mászt önmagán kívül. Így értelmezve a kárhozat szenvedését, azt kell mondanunk, hogy a „pokol Isten által kiszabott pozitív büntető igazságszolgáltatás. Az ítélet abban a tényben áll, hogy az ember a sötétséget választja a világosság helyett – tehát nem ítéletet mondanak felette, hanem belső világa marad változatlan”.⁷²⁷ Akivé válunk földi életünkben, azzá válunk végérvényesen; azt sem pszichológiailag, sem ontológiailag nem tudjuk azután mássá tenni.

3. A szenvedéssel szembeni világnézeti állásfoglalások

A szenvedésünkkel kapcsolatban mindig személyesen válaszolunk, tehát a megkondult kérdésre egész lényünk, vagyis a testünk, a pszichénk és a lelkünk egyszerre ad választ, ami óhatatlanul hitben, reményben és szeretetben jut kifejeződésre, mivel e három készség tükrözi személyes én-központunk, vagyis önmagunk végső állásfoglalását.⁷²⁸

A fájdalommal és szenvedéssel kapcsolatos emberi állásfoglalás (végső értékelés), vagyis az egész ember válasza többféle is lehet, ami világnézetként, vallásként funkcionál. Ilyen állásfoglalás az, amikor **1) a szenvedést mint vak tényt**, mint valami önmagában véve rosszat fog-

⁷²⁷ C. S. LEWIS, i. m. 153–154.

⁷²⁸ Megjegyezzük, hogy minden világnézet végső következtetése, értékelése egyfajta hitben, reményben és szeretetben fejeződik ki. E hármas kategória rendezi és fejezi ki az élet értelmével kapcsolatos végső értékelést, jelöli ki az ember számára feladatait.

juk fel, ami kétféle módon mutatkozhat meg: **a) a szenvedéstől való menekvés** válik az élet alapvető céljává. Ez a nézet tehát nem a boldogság akarásában, hanem a szenvedés kiküszöbölésében véli felfedezni az élet célját. Ez a szenvedés problémájára adott megoldási kísérlet a világtól elfordul, a világtól menekvő jellegű, amelyet „szívesen választ a fáradtság, a neurotikus ember és az életgyenge, életellenes ressentiment is”.⁷²⁹ Ez a felfogás hisz a szenvedésnek az emberi életből való kiküszöbölésében. **b) a szenvedés tényébe egyszerűen beletörődő, rezignált magatartás.** Ez „ellentéte a szenvedéstől való menekvés álláspontjának, mert nem hisz a végleges kiküszöbölés lehetőségében, másfelől azonban a kétféle álláspont közös vonása, hogy nem heroikusak, nem igenlik a szenvedést”.⁷³⁰ Aki ugyanis belenyugszik rezignáltan a szenvedésbe, nem küzd; hagyja, hogy a rossz megtörténjen, s kénye-kedve szerint bánjon vele. **2) A perfekcionizmus** szerint a szenvedés kerülése éppúgy nem célja az életnek, mint a gyönyör keresése, mivel a legfőbb feladat, a tökéletesedés túl van a fájdalom-gyönyör kettősségén. Ezért a szenvedés a személyi tökéletesedésnek hasznos eszköze lehet; s épp ezért alapvetően igenlendő.⁷³¹ **3) A sztoicizmus** felfogása szerint a fájdalom nem baj. Ám ebben az álláspontban van bizonyos illúzió és önszuggesztió. Ugyanis így érvel a sztoikus ember: „Ha belátjuk a szenvedés semmisségét, akkor megsemmisítettük a szenvedést, megszűnt érzékenységünk vele szemben. A feltétel az, hogy egykedvűek legyünk, ne vágyainkra és érzelmeinkre hallgassunk, hanem – teljes önuralmat szerezve – csak eszünkre. Az én önállítása a sztoicizmusban oly félénk és görcsös, hogy elzárkózik a léleknek az élmények, az élet eseményei által való, minden tovaragadása elől, nem akarja odaadni magát ezeknek. A boldogság csak negatívum: szenvedés-mentesség”.⁷³² **4) Az epikureizmus** álláspontja szerint ésszerű élettel nemcsak a gyönyörök megtagadása, de azok élvezete is lehetséges. Így a szép és kellemes élet mintegy elúzi a szenvedést. Ez a felfogás eudaimonista, vagyis az élet célját a boldog-

⁷²⁹ NOSZLOPI L., *A világnézetek lélektana*, Budapest 2012, 141.

⁷³⁰ Uo.

⁷³¹ Megjegyezzük, hogy itt még sokféle értelmessnek tűnő életcélért lehet vállalni a szenvedést; olyan célokért is, amelyek nem állják ki az igazság próbáját.

⁷³² NOSZLOPI L., i. m. 142.

ságban látó életfelfogás, vagyis olyan, mely igenli az életet, azt nem tehernek, hanem ajándéknak tekinti, s próbál kiküszöbölni minden olyan körülményt, ami erre az idilli állapotra zavaróan hathat. 5) **A pesszimizmus:** A rossz, a gonoszság megtapasztalása olyan erős élmény lehet, hogy miatta az ember elveszítheti a jószágba vetett bizalmát. Odáig juthat ez a sötétben látó felfogás, hogy egyenesen az erkölcsi rossz végső győzelmében hisz; sőt, eljuthat 6) **a nihilizmusig**, mely szerint nincs se magunkban, se másban érték, amiért élhetnénk. A nihilizmussal kapcsolatban megállapítjuk, hogy ez a legpusztítóbb életfelfogás, hiszen semmiben és senkiben sem lát és nem is akar látni értéket; mint az emberi szellem önpusztító eltompulása, kimerült világnézeti állásfoglalás. A mindenből kiábrándultság megélése ez, mely a legirracionalisabb viselkedésre is késszé teheti a benne szenvedőt. Legyőzni humorral, de még inkább a részvét átélésével lehet, legalább is azt a nihilizmust, mely az emberi hitványság megtapasztaltának keserű gyümölcse. Ugyanis „a szégyentől és az önmagától való undorodástól lesújtott embert, aki beismeri az emberiség hazugságait, az a felismerés vezetheti el a részvéthez, hogy a szégyenben mindnyájan egyenlők vagyunk. (...) A nihilizmus valódi legyőzése az igazi alázat és szeretet, ezeknek önfeledtsége és odaadása. (...) az önfeledtség, amely a benső világban is abszolút jószág és a külső világban is tökéleteset alkot, szemben tudatos törekvéseinkkel, amelyekben szükségképp csalódunk”.⁷³³ 7) **Az optimizmus:** a peszsimizmus ellentéte, mely alábecsüli a szenvedés adta akadályokat, s nem is akar okulni a fiasokból, gyakran azért, hogy ne kelljen látnia a bajokat, a szenvedéseket, az igazságtalanságokat, s ne kelljen ellenük felvenni a harcot, mert így biztosítja a maga érdekeit, nyugalmát, biztonságát. Van azonban egészséges optimizmus is, s ennek alapja az a meggyőződés, vagy inkább intuitív bizonyosság, hogy a rossz és a szenvedés nem lehet végső alapja a létnek, mert negatívum, hiány, tökéletlenség csupán. 8) **A tragikus életérzés:** ez már egészségesebb a sztoikus és epikureista felfogásoknál, mivel nemcsak átéli a szenvedést, hanem az összeütközést is megtapasztalja. A konfliktus és nyomában a katasztrófa itt központi élmény: értékek és erők ütköznek össze, s a tragikus hős az értéket választja, akit ezért a nyers hatalom többnyire eltapos.

⁷³³ Uo. 138–139.

Aki azonban nem vállalja az értéket, annak ami marad, azt pesszimizmusnak, kétségbeesésnek, megőrülésnek lehet nevezni. A hősiességre törekvő ember, akinek „a lelkivilága időfeletti értékekre épül fel, az nem fog számítóan és okosan mulandó haszonért perelni, nem lesz megalkuvó, nem fogja toldozni-foldozni azt, ami ferde, nem húzza meg gyáván magát ott, ahol értékeit megsértik”.⁷³⁴ A hősi lélek végeredményben gyönyört, kielégülést érez a fájdalomban és a szenvedésben is, mert ez a jele annak, hogy értékre törekedett. Ezért a tragikus hős „inkább el akar merülni a harcban, és érezni a saját hiányait, gyengeségét, tökéletlenségét a nagy célhoz viszonyítva, semmint, hogy magának a célnak alacsonyabbra tűzése útján szüntesse meg a saját erőinek elégtelenségét”.⁷³⁵ **9) A humor** mint életfelfogás: A humort úgy írhatjuk le, mint ami a „tragikumnak és komikumnak, optimizmusnak és pesszimizmusnak, komolynak és tréfásnak, megilletődésnek és nevetségesnek, lelkesedésnek és ironiának, könnynek és mosolynak, fenségesnek és mulatságosnak, szárnyalásnak és józanságnak, stb., tökéletesen egységes életérzelemmé való összeolvadása. Az életet a humor nagynak és kicsinynek, értékigenlőnek és értékellenesnek, tragikusnak és komikusnak egyaránt látja. (...) Egyik lényeges vonása, hogy a rosszban és szenvedésben is meglátja a jót és a gyönyört”.⁷³⁶ Az igazi humor feloldja a nagy ellentétet, igen pozitív személyiségformáló tényező.

Ki milyen szenvedésmodellt választ a megtapasztalt szenvedésre adott válaszként, úgy fog megküzdeni a szenvedéssel, vagyis olyan értelmet fog adni neki. Amíg nincs okunk az adott állásfoglalás megkérdőjelezésére, addig értelmesnek tartjuk világfelfogásunkat és a belőle táplálkozó magatartásunkat. Ha azonban az újabb szenvedés megkérdőjelezi felfogásunk és cselekvésünk helyességét, értelmességét, akkor új értelmet kell találnunk szenvedésünknek. Az ilyen krízisben ébredő kételyt is, mint minden mást, a legjobb tudásunk és a legjobb lelkiismeretünk szerint kell megoldanunk.

Láthattuk a szenvedéssel kapcsolatos főbb világnézeti állásfoglalásokat. Mindegyik megfogalmaz valami maradandót, valami igazat vele

⁷³⁴ Uo. 147–148.

⁷³⁵ Uo. 149–150.

⁷³⁶ Uo. 149 és 152.

kapcsolatban, de mindegyik csak részigazságot mond róla. Hogy nem minden szenvedést kell vállalnunk, napnál világosabb, tehát van olyan fájdalom és szenvedés, amit távol kell tartani magunktól. Ha másképp nem lehetséges, hát el kell menekülnünk előle; de az emberi élet nem csak menekvés a szenvedés elől. A szenvedést nem kell keresni, de van olyan szenvedés, amit épp a magunk érdekében kell vállalnunk, hogy ti. megtudjuk, mi is lakik a szívünkben, hogy a lelkünkben ébredő erkölcsi felszólításnak engedelmesskedhessünk. Hogy olyan szenvedés is van, aminek nem tudjuk az értelmét, s addig, amíg megtaláljuk, egyfajta rezignációval fogadjuk, ezért tűrjük, s igyekszünk bizonyos eltompulással védekezni ellene; az ilyen taktika érthető, ám a szenvedés titka gazdagabb ennél. Hogy a szenvedés alááshatja a kedélyünket, természetes, hogy a humorral védhetjük ki ezt a támadását, ám a humor a halállal szemben, az elmúlással szemben nem nyújt kellő védelmet; hogy a szenvedésnek értelmét sokáig nem találjuk, bármilyen alaposítással keressük is, a végső válasz nem lehet az, hogy minden értelmetlenség és ezért abszurd az emberi élet. Az a dolog, hogy az életünknek bizonyos eseményei életünk végéig megmaradnak titoknak, tehát értelmét soha meg-nem-lelt-nek, ebből még nem vonható le az a következtetés, hogy az egész élet, vagy a történelem értelmetlen lenne, hogy ezért a vak sors játékszerei lennénk. Hogy konfliktus esetén az értéket kell választanunk hősiesen, ez még nem jelenti azt, hogy kis dolgokért kell feláldozni azt, hiszen van az értékeknek hierarchiája.

A szenvedésre vonatkozó helyes állásfoglalások valódi szintézisét Krisztus alkotta és valósította meg. Ezért a továbbiakban részletesebben foglalkozunk a szenvedés katolikus értelmezésével.

4. A szenvedésre adott katolikus válasz

A keresztény embert a részvét és a szeretet mozgatja a szenvedés vonatkozásában is. A részvét és a szeretet azáltal ad értelmet a szenvedésnek, hogy egy heroikus életforma alkotó részévé teszi. Ez az életforma világosan felülemelkedő és mégis a világ felé forduló. Az irgalmasság és mások szenvedésének, az általános szenvedés tényének élménye bizonyos

fokig egymást feltételezik. Irgalmasság nélkül nem vesszük tudomásul a szenvedés világtényét, mint mások szenvedését, akik felebarátok, vagyis irgalmasságra szorulnak. Az irgalmasság által más emberek letünk, mint azelőtt voltunk, az irgalmasság új ember születése bennünk és a régi ember halála. ... Az volt a nagy újtása a keresztségnek, hogy nem a gyönyörök és a fájdalmak iránt való eltompulásban látta a jót, hanem megmutatta, hogyan lehet a szenvedést még érezni és bajnak tartani, de mégis boldognak lenni. ... A régi magyar nyelvben a boldogság szó azt a lelki békét, megnyugvást jelentette, amelyet az erény ad.⁷³⁷ Hasonlít a keresztény felfogás az eudaimonizmusra, de mégsem az, mivel nem a boldogságot, hanem az üdvösséget teszi meg az emberi élet végső céljának, ezért szeretetmorál a neve. Ez pedig azt jelenti, hogy birtokoljuk azt, amit szeretünk, és szeretetünk tárgya valóban a legméltóbb is a mi szeretetünkre.

A keresztény életfelfogás a tragikus életérzésben is talált valami igazságot. Itt a tragikum elsősorban a göggel áll kapcsolatban, vagyis az indokolatlan magabízó önállítással. Eszerint „erkölcsi szempontból háromféle ember van. Az első csoportba a teljesen, ördögien gonosz, diabolikus emberek, a másodikba az angyalian jók, szentek, a harmadikba az átlaglények tartoznak. Az emberek legnagyobb része a harmadikba tartozik, és egyúttal ezek a tragikus emberek is. A gonoszak a tragikum alatt állnak, mert hiszen ők lelki megtisztulásra képtelenek, már pedig a tragikum lelki összeomlás árán való lelki megtisztulás. A gonosz csak önmagát igenli, nem az értéket. A szentek viszont tragikum felett állnak, már megtisztultak, és így lelki összeomlás sem érheti őket. (...) A szent többé nem önmagát, a saját akaratát akarja, hanem Isten akaratát. Az átlagember is akarja a jót, Isten akaratát, de nem azért, mert Isten akarja, hanem mert ő akarja. Itt az érték igenlése és a gőg keveredik: ez az, ami tragikus. A tragédiában a gőgös magabízás, a saját erőnkre való hagyatkozás omlik össze, hogy az értékek igenlése annál szabadabban, tisztábban, fényesebben bontakozzék ki. Ez a keresztény világnézetten felépülő tragikum, amely tisztítóüzenet jelent”.⁷³⁸

⁷³⁷ Uo. 142–143.

⁷³⁸ Uo. 148.

A krisztusi életeszmeny hősies követésének beteljesedése az új ember, aki cselekvésében gyakorlatias idealista, aki „eszmenyi, de elérhető célokért küzd, finom, nemes lélek, de a létküzdelemben is megállja helyét. Finomság és erő egyesülnek benne. Bensőleg világos és mozgékony, kifelé nyugodt, jóságos, szelíd és szigorú. Sok érzéke van a szép iránt. Tudatos, logikus, de az összefüggéseket ösztönszerűen is megérzi. Mélyen érez és gondolkodik. Ő tud legjobban elmerülni, de cselekedni és nagy teljesítményt felmutatni is. Állhatatos: megkezdett művét nem hagyja abba, csak a halál akadályozhatja meg benne. Lélekjelenlétét igen heves felindulás közepette is megőrzi. Kezdetben megdöbbsent és zavarba ejt, de később ezt a hatást a vele érintkezőkben mély megilletődés és megváltozás követi. Egyesíti magában az oroszán vadságát és a bárány szelídségét, a déli és az impulzív embernek szenvedélyességét, tüzet, az északi hűségével. Hősies, önfeláldozó, és még ellenségeit is szereti. Nagy tettek és tanítások által megnyilvánítja lelke szépségét, nyugtalanít, gyönyörrel vegyes fájdalmat kelt az emberek szívében, megigézi és követésre bírja őket. ... Az emberi személyiség e legmagasabb fejlődési fokának eléréséhez tehát az ellentétek bizonyos szintézisére van szükség. Ő a szintetikus ember, (...) az ösztönösségnek és tudatosságnak, (...) a vitalitásnak és szellemiségnek egysége. Egyesülnek benne idealizmus és realizmus, vita contemplativa és vita activa. (...) A humor tényezői sem hiányoznak belőle”.⁷³⁹ Hitéért kész szenvedni, végső esetben meghalni is. Az értéket, amiben, akiben hisz, a saját életénél is többre becsüli. Úgy tekint a szenvedésre, mint személyi érettségének előmozdítójára, próbájára.⁷⁴⁰ A keresztény ember megérti, hogy Isten Fia nem azért szenvedett, hogy az embereknek ne kelljen szenvedniük, hanem azért, hogy az ember szenvedései olyanok lehessenek, mint az övéi voltak.⁷⁴¹

Hiányos lenne tehát a megváltás gondolata, ha a keresztény ember nem lenne meggyőződve arról, hogy a szenvedés és a küzdelem nem el-

⁷³⁹ Uo. 172–174.

⁷⁴⁰ G. DAVANZO, *Sofferente/malato*, in S. DE FIORES - T. GOFFI (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 1498. Ismét emlékeztetünk arra, hogy csak az erkölcsileg igazolható szenvedést kell igenelni.

⁷⁴¹ C. S. LEWIS, i. m. 6.

vesztegetett idő és energia az életünkben, hanem szinte szükségszerű velejárója krisztusivá válásunknak, mégis problematikusává válhat. És pedig azért, mert azt a látszatot keltheti, hogy nincs célja az emberi életnek, nincs isteni gondviselés, hanem csak a véletlen, a vak sors mozgatja, dobálja az egyént és erre-arra taszítja az emberi történelem alakulását. Krisztus egész működése azonban megváltoztatta a szenvedéshez való hozzáállásunkat: „Feltámadása igazolta, hogy Ő emberi természetű szerint tökéletes jutalmat kapott a munkáért, küzdelemért és a szenvedésben való helytállásért. A küzdelmes élet adott alkalmat neki olyan erények gyakorlására, amelyek az embert egész nagyságában mutatják meg: a bűnnel szembeállította a megbocsátást, a durvaságot megszégyenítette szelídséggel, az ellenségeskedést szeretettel, az irigységet nagylelkűséggel. Megmutatta, hogy a küldetéshez való hűség csodálatos lelki erőt ad és hogy az örök élet javai kárpótolnak minden veszteséért. ... Nem a fáradság és a szenvedés az érték, hanem a személyes magatartás, amit a megpróbáltatásokban is megvalósítunk: a remény, a hűség, a lelki erő, a kötelességteljesítés és az Istenbe vetett bizalom”.⁷⁴²

A szenvedés, amit fel kell vállalnunk, amit krisztusi módon kell hordoznunk, azt Krisztushoz hasonlóan a világ életéért kell tennünk; azért, hogy eljussunk a szeretet teljességére, Isten boldogító színe látására. Az Úr Jézus ugyanis nem azért jött, hogy eltörölje az emberi szenvedést, hanem azért, hogy megtanítson minket úgy szenvedni, ahogyan Ő szenvedett, s így vehetjük birtokba a legteljesebb módon emberségünk titkát. Az így felfogott szenvedés az üdvösségnek is szolgálójává szegődik; az üdvösség ugyanis tágasabb kategória, mint a fájdalom vagy az öröm, mint a kielégületlenség és a gyönyör: mindegyik őt szolgálja, vagyis a Krisztusban igazzá lett embert.

⁷⁴² GÁL F., *A kinyilatkoztatás fényében*, Budapest 1971, 221–222.

5. Az askézis fogalma és jelentősége a személyiség építésében, illetve a szenvedéssel kapcsolatos helyes állásfoglalás kialakításában

5.1. A szenvedés, mely a keresztény életeszmenyt (újra) közel hozhatja

A fájdalom, a szenvedés ráébreszti az embert, a keresztény embert arra, hogy a küzdelem együtt jár az élettel, s hogy ez tökéletesedésének, szentté válásának lehetőségét kínálja. A szenvedés nagy alkalom arra, hogy az ember feltegye és megválaszolja élete nagy kérdéseit: Hová megyek? Hogyan megyek? Ki vagyok? Mit kell tennem? Hogyan jutok el az üdvösségre? Hogyan kell élnem és cselekednem? A szenvedő ember ugyanis életének ebben a sajátos hangoltságában, határhelyzetében fogékonyra válhat mindazokra nagy vallási élményekre, melyek a vallási életet irányítják. Isten hívásának és szeretetének elfogadása, befogadása ugyanis hat nagy élményszerű felismerés segítségével történik. Ezek a megtérés, az askézis, az önzonosság (csúcslélmény), a küldetés (karizma), a határok és a misztika. Megítélésünk szerint igen találóak Szentmártoni Mihály fejtegetései, melyek a fenti felfedezésekre vonatkoznak: a hat állomás teológiai tartalma szerint sajátos jelentést hordoz. A „megtérés azt jelenti, hogy Isten állandóan hívja az embert; az askézis, hogy Isten hívása nem kényszerítő, hanem kínál; a csúcslélmény, hogy Isten név szerint szólít meg; a karizma, hogy Isten küldetést szánt mindenkinek; a határok, hogy Isten az üdvösségre hív; a misztika, hogy Isten feltétel nélküli szeretet. Lélektani dinamikájuk szerint: a megtérésben az ember ráérez Isten valóságára; az askézisben saját szabadságára; a csúcslélményben ki-voltára; a karizmában küldetésére; a határokon belül voltára; a misztikában a szeretetre. Pozitív kimenetelük szerint: a megtérés szavatolja a céltudatot; az askézis a felelősségtudatot; a csúcslélmény az értéktudatot; a karizma a küldetéstudatot; a határok a büntudatot; a misztika az elfogadottság-tudatot”.⁷⁴³

Mármint az életünk során újra és esetleg új módon jelentkező szenvedés magában hordja annak lehetőségét, hogy a fentebb említett hat

⁷⁴³ SZENTMÁRTONI M., *Istenkeresésünk útjai. A vallásos megtapasztalás lélektana* (Metano-eite 4), Szeged 2000, 23–24.

nagy élmény, felfedezés egyike-másika, vagy mindegyike is osztályrészünk legyen, s ezáltal Isten, a végső létértelem felé fordítson minket.

5.2. A keresztény életeszmény nélkülözhetetlen és hűséges útítársa: az askézis⁷⁴⁴

Néhány szó az askézisről, mint szabadságunk, identitásunk pajzsáról, amikor is az ember ráébred arra, hogy sok mindentől meg kell tisztulnia, sok mindent komolyan kell igenelnie, ha azzá akar lenni, akivé válnia kell. Emiatt vágyakozik a tisztaságra és az eszmények megközelítésére. Azért is időznénk hosszabban ennél az állomásnál,⁷⁴⁵ mivel ma talán épp ez a legmostohábban kezelt területe a lelki élet művelésének. Holott nélküle minden más élmény illúzióvá, utópiává válhat, öncsaláshoz vezethet, aminek következménye épp a torzóvá váló személyiség.

A helyesen megélt igény az askézisre nem kényszer, vagy pusztaszkodás, hanem hívás, tudatos szembenézés, szükségszerű eszköz, megküzdés mindazon külső és belső tényezővel, ami szabadságunkat, istenfiúságunkat veszélyezteti. Meg kell tagadnunk tehát a „rendetlen földi vágyakat, a hatalom, gazdagság, érzékiség démonát. ... A teljes tökéletesség még több áldozatot követel: a szív egyszerűségének, őszinteségének, szelídségének, alázatának kifejezését. A mérték Krisztus követése. (...) Az önátadás, Krisztus követése minduntalan beleütközik külső és belső nehézségekbe. A test kívánsága, az élet kevélysége, emberi szempontok inkább a minden órának leszakaszodó virágát jellege alatt megfogalmazott Horatius-i bölcsességet javallják. Ezért az askézis mint lemondás és küzdelem, állandóan kíséri életünket, egészen a szentség legmagasabb fokáig. Sőt, minél finomabbak a lélek rezdülései a kegyelem hatása alatt, a természet ellenállása annál érezhetőbb”.⁷⁴⁶ Igen sok

⁷⁴⁴ Megjegyezzük, hogy minden világnézettel együtt jár egy bizonyos etikai kódex betartásának kötelezettsége, nyomában az annak megfelelő askézissel. Az askézis is szükségszerű velejárója az emberi életnek, ám konkrét céljait és módjait a választott világnézet, vallás jelöli ki.

⁷⁴⁵ A fentebb említett hat nagy felismerés egyikénél.

⁷⁴⁶ GÁL F., *Idő az örökkévalóságban*, Budapest 1963, 241–242.

és sokféle módon védhetjük meg a szabadságunkat. Gál Ferenc szerint ide tartozik az ima, az összeszedettség, az éberség, a böjt, a lelkiismeretvizsgálat, a szenvedélyek belső ellenőrzése és külső leküzdése, a türelem és testi vezeklés.⁷⁴⁷

A szenvedés különösen is belső kapcsolatban áll az önmegtagadással, egész lényünkre, vagyis a testünkre, a pszichénkre és a lelkünkre is hat. A szenvedés szinte kényszeríti az embert az önvizsgálatra, az életmódja megváltoztatására, egy szóval az önmegtagadásra.

Megvannak az életszentségre, vagy önmegtagadó életre való törekvésnek is a fokozatai. Gál Ferenc szerint nagy vonalakban az alábbi három fokozata van: Az első fokon legalább oly mértékben kell megfékezni önzésünket és szenvedélyeinket, hogy a súlyos bűnöket kerülni tudjuk.⁷⁴⁸ Ez az önakarat, a mindenáron önérvényesítés letérése. A második fokozatnál tartunk akkor, ha „készek vagyunk a teremtményeket minduntalan Istennel és örök célunkkal kapcsolatba hozni. Annyiban élünk velük, amennyiben segítenek a kötelesség teljesítésében, az erények gyakorlásában, Isten megdicsőítésében. Az ilyen belső közömbösség egyáltalán nem zárja ki a kultúra, technika és civilizáció értékeinek munkálását. (...) Az aszkézis ott valósul meg, ahol könnyen elviseljük az anyagi veszteséget, mivel örök javak birtokosai vagyunk és amikor nem irigyeljük másoktól a szórakozás vagy földi érvényesülés lehetőségeit. Előfeltétel hozzá a mindent megértő és mindent megbocsátó szeretet s a gondviselésbe vetett bizalom. Gyakorlását az emberek elviselésével, az irántuk tanúsított nagylelkűséggel kell kezdeni. Nem féltjük tőlük érdekeinket, mert nem kötöttük boldogságunkat földi javakhoz, illetőleg a békességet többre becsüljük, mint a múlandó előnyöket. Ezzel a lelkülettal a bűnök kerülésén kívül az evangéliumi tanácsok követése is lehetővé válik. (...) Az aszkézisnek az a feladata, hogy helyreállítsa az akarat uralmát és az irracionális vágyakat hozzászoktassa a keresztény életeszménynek megfelelő döntésekhez. (...) Harmadik fo-

⁷⁴⁷ Uo. 243.

⁷⁴⁸ Ami a súlyos bűnök kerülését illeti, lelkiismeretünket igazítani vagyunk kötelesek azokhoz az erkölcsi normákhoz, melyeket a tanítóhivatal számunkra mint követendő szabályokat elénk tár. Az egyház biztos tanításában helyesebb megbízunk, mint pusztán a saját erkölcsi érzékünkre hagyatkozunk.

koztaként emlegetik a kereszti szeretetét, az önként vállalt vezeklést, áldozatot. (...) Az egyház története minden időkből felsorol vezeklőket, akik a betegséget, mellőzést, megaláztatást vagy akár az élet feláldozását úgy tekintették, hogy általa kiegészítik, ami híja van Krisztus szenvedésének, titokzatos teste, az egyház javára. (...) A vezeklő aszkézis értékét az áldozatból vezetjük le. (...) A test ebben az önfegyelmezésben valamiképpen áldozattá válik. Tehát nem a fájdalom elviselése, az ösztön megtagadása a vallási érték, hanem a magatartás, az elhatározás, hogy Isten kedvéért áldozatot hozok. (...) A keresztény aszkézis célja. (...) Isten szeretetéből fakadó kötelességteljesítés, Krisztus követése. A sokféle vágyat, szenvedélyt, ösztönt csak önfegyelmezéssel irányíthatjuk a cél felé. Nem az a lényeg, hogy különleges önmegtagadásokat végezzünk, hanem az, hogy legyünk készen állandóan Isten akaratának elfogadására és teljesítésére. A váratlan feladatokat elvállalni, a meglepetéseket, kellemetlenségeket alázattal tudomásul venni általában nehezebb, mint a magunktól kigondolt önmegtagadásokat végrehajtani. A gondviselés tényénél meg kell látnunk, hogy Isten nevelni akar bennünket. Tudta nélkül nem ér bennünket csapódás, betegség, megaláztatás. Viszont Ő teremti az alkalmat a jócselekedetekre, a türelem és szeretet gyakorlására. Ezeket kell készségesen felhasználnunk, s akkor nem hiányzik életünkéből a lendület. Még egy nagy értéke van a keresztény aszkézisnek: ébren tartja a személyes kapcsolatot Istennel, ösztönöz, hogy Tőle kérjünk erőt, segítséget, kitartást, s ezzel megtanít imádkozni”.⁷⁴⁹ Szentmártoni Mihály szerint a) pozitív gyakorlatok: az elmélkedés, a lelkiismeret-vizsgálat, a lelki beszélgetés és lelki vezetés, a homília, szentbeszéd és buzdítások, a lelki olvasmány, lelki gyakorlat és rekollekció; b) negatív gyakorlatok: hallgatás, önfegyelmezés, áldozathozatal, az idővel való kellő bánás.

Az aszkézis gyümölcsei: a megtisztulás igénye, a lelki erő, az erkölcsi tisztaság és az egyetemes szeretet (nincs személyválogatás, még az ellenséget is szereti).⁷⁵⁰ A szenvedést felfoghatjuk testünket, lelkünket megtisztító aszkézisnek, vagyis üdvösségünk, megszentelődésünk szol-

⁷⁴⁹ GÁL F., *Idő az örökkévalóságban*, 244–247.

⁷⁵⁰ SZENTMÁRTONI M., *Istenkeresésünk útjai*, 69–71. Az ellenség szeretetének parancsával Krisztus az igazi tolerancia alapját rakta le.

gálatára válik. Ismét visszaadhatja lényeglátásunkat, s visszavisz az igazi élet, a Krisztus által ígért gazdagabb élet áramába. Ezért nem szabad, hogy féljünk a szenvedéstől (helyesebben le kell győznünk ezt a félelmünket), hanem jó szolgálkat kell látnunk benne.⁷⁵¹

A szenvedés így annak eszköze, útja-módja, hogy megtanuljuk az életünk különböző helyzeteiben a legmagasabb rendű, vagyis az erkölcsi értéket szolgálni. Az életünk ugyanis alapérték, de nem a legfőbb érték; azt az igazság, a jóság és a szépség, röviden a szentség értékével kell telítenünk, akár a szenvedés elfogadásával, vagy tudatos vállalásával. Az aszkézis és a szenvedés tudatosítja bennünk azt is, hogy nem mi vagyunk a Lét Urai, hanem csak teremtmények vagyunk, akik bízhatunk Isten gondviselő jóságában; hogy nem vádolhatjuk Őt azért, mert megszabta földi életünk idejét. Akinek végső szava a szenvedéssel kapcsolatban az Isten vádolása, az Istentől való elfordulás és Isten gyűlölete, az az ember magát helyezi Isten helyébe, s elfelejti, hogy az emberi lét csak isteniesülhet és azzá is kell lennie, de istenné nem válhat, épp teremtettsége révén.

5.3. A szenvedéssel való megküzdés: avagy az aszkézis konkrét módjai, stratégiái

A szenvedésre mint problémára választ, éspedig személyes választ kell találni, illetve a miatta ébredő negatív érzések okozta feszültséget kell oldani. Ezt a kettős küzdelmet nevezi ma a pszichológia megküzdésnek. Ez magába foglalja a probléma értékelését, melyben a szenvedő ember felméri a helyzet veszélyességét és a rendelkezésére álló erőforrásokat és stratégiát dolgoz ki a probléma megoldására, a keletkezett érzelmi feszültség tompítására, megszüntetésére. Ebbe a megküzdési folyamatba, az erkölcsi ítélet alkotásához hasonlóan bevonódik az egész személyiség, ezért személyiségalkakító, érlelő hatása van.

A vallás komoly segítséget nyújt a megküzdés sikerességéhez, mivel a szenvedő mintegy Isten szemével szemlélheti helyzetét, s ez tágas értel-

⁷⁵¹ A. ROYO MARIN, *Teologia della perfezione cristiana*, Cinisello Balsamo (MI) 2003, 421–431.

mezési horizontot nyújt, mivel minden esemény Isten gondviselésének védelme, ellenőrzése alatt van. Így a saját szenvedését vagy Isten oltó-késének, vagy büntetésének, vagy tanúságtételre, illetve spirituális növekedésre való lehetőségnek látja. Ugyanis „a fájó esemény Isten tervei-be való illesztése, pozitív jelentéssel való ellátása, pszichológiai szakszó-val mondván átkeretezése, jelentős hatással bír a stratégia választására és a megküzdő viselkedésmódok meghatározására”.⁷⁵²

A vallásos emberek több megküzdési móddal és eszközzel rendelkeznek, mint a nem vallásos emberek. A vizsgálatok szerint az éretten vallásos emberek megküzdése sikeresebb és tartósabb, mint a nem vallásosaké. Horváth-Szabó Katalin 13 ilyen formát sorol fel: 1. **Spirituális alapú megküzdő viselkedés:** ez egyfajta lelkigyakorlat. A szenvedő ember újra közel akar kerülni Istenhez, meg akar tisztulni (gyónás, bűnbemutatás egyéb módja). 2. **Jócselekedetek végzése:** A szenvedés okozta új és nehéz élethelyzet életmódja megváltoztatására készíti az egyént, s ez a vallásos embereknél a vallásos életvitel alakítását is magával hozhatja. Így kerül a bűnt, segít másokon, életgyónást végez, ezekkel a tettekkel keresi a megoldást. 3. **Spirituális elégedetlenség kifejezése:** Talán az Istennel, az egyházzal és az Isten embereivel való perlekedés ez, melyben haraggal és elégedetlenséggel kéri számon Isten igazságosságát, jóságát; vö. átokzsoltárok. Így csökken a trauma okozta érzelmi feszültség, illetve a végső döntést Isten kezébe teszi le a perlekedő. 4. **Vallásos támaszkeresés:** A problémáját egyedül megoldani nem tudó ember lelkipásztorhoz, lelki gondozóhoz fordul támaszkeresés és találás végett. 5. **Alkudozás Istennel:** Ennek a magatartásnak az a célja, hogy Isten akarát befolyásolja az alkudozó szándékának megfelelően. Ide tartozik a csodavárás, a fogadalomtétel, jó cselekedetek végzése, ima. 6. **Vallásos figyelemelterelés:** A küzdő személy itt vallásos tevékenységet végez azzal a céllal, hogy elterelje a figyelmét a problémájáról. Így azonban csak elodázza a megküzdést, a problémával való szembenézést. 7. **Megbocsátás:** Ez a megküzdési mód igen hatékony lehet a súlyos gyermekkori traumák, illetve párkapcsolati problémák feldolgozásában. Tudjuk, hogy a sértés érzelmi egyensúlyvesztést okoz, főleg a sértett félben, ami nem automatikusan áll helyre, hanem a megbocsátás révén. A

⁷⁵² HORVÁTH-SZABÓ K., i. m. 31–33.

kiengesztelődés igen jelentős problémamegoldó tényező az emberek közti kapcsolatokban. 8. **Vallásos megtérés:** A krízis és határhelyzeti események gyakran megtérésre, vagyis az Istennel való kapcsolat felvételére készítetnek, motiválnak. Az ilyen helyzetekben átélhetjük korlátozottságainkat, gyengeségeinket. Az igazi megtérés életet átalakító transzformatív megküzdés is, hiszen a megküzdés a korábbi célok, tervek és életvezetés gyökeres megváltoztatásával történik. 9. **A szenvedés felajánlása** valamilyen nagyobb, a személyiséget meghaladó cél érdekében: ez a magatartás is segítség a nehéz és veszélyes helyzetek elviselésében, valamint a halál elfogadásában. 10. **Bőjtölés, aszketikus gyakorlatok végzése:** Az askézis a fájdalom és a nehézségek elviselésére való felkészülés régi eszköze, ezért megküzdési mód is. Azok az emberek, akik edzettebbek a fájdalom elviselésében, képesek a lemondásra és a kitartásra, előnyben vannak a fájdalommal, szenvedéssel való eredményes megküzdésben. 11. **Ünnepelés:** Furcsa módon az ünnepelés is segíti a nehézség elviselését. Az ünnep ugyanis kiemel a mindennapi rutinból, a szenvedés fájdalmát eltereli, találkozást jelent a közösség tagjaival, így az együttlét öröme járja át, ami erőt adhat a további küzdelemhez. 12. **Reménykedés:** A remény felindítása ugyanis tágasabb horizontba emeli a szenvedő egyént, s így megláthatja a kiutat, a megoldást. Amíg megoldást keres valaki, addig él a remény is, mivel hisz a megoldás lehetőségében. Ezért a remény adta Istenbe vetett bizalom növeli a megküzdéshez szükséges akaraterőt. 13. **Imádkozás:** Talán ez a leggyakoribb vallásos megküzdő magatartás, melynek fő funkciója a kapcsolat, a kötődés, az a tudat, hogy Istenhez mindig fordulhatok bajomban is. Ezért az ima biztonságot és vigasztalást ad. A gyakori imádkozás hozzájárul az élettel való elégedettséghez, az egzisztenciális jólléthez és kedvezően befolyásolja az élet értelmességének tudatát. Megjegyezzük, hogy az ima igen komplex viselkedésmód, melyben az imádkozó nemcsak Istennel, de személyes énközpontjával is kapcsolatba kerül, s mobilizálja egész lényét. Az ún. reflexív imában az ember saját viszonyulásait, érzelmeit, vágyait és tetteit viszi Isten elé, és próbál azokra Isten szemével nézni, s így látást ad a problémák megoldásához.⁷⁵³

⁷⁵³ HORVÁTH-SZABÓ K., i. m. 42–53.

A fentiek alapján azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a valláspszichológia és a pasztorál-pszichológia mai vizsgálódásai alapvetően igazolják a korábbi aszketikai irodalom fő belátásait és mértéktartó hagyományos gyakorlatainak helyességét.

6. A szenvedéssel kapcsolatos lelkipásztori teendők

Miután láttuk a szenvedéssel kapcsolatos főbb pszichológiai, bölcséleti felfogásokat és a keresztény állásfoglalást, most már meg tudjuk fogalmazni a lelkipásztor konkrét feladatait is. A pásztornak a terepen is Krisztus hármasküldetésének megfelelően kell tevékenykednie. Ezért a szenvedéssel, a megküzdéssel kapcsolatosan is tanítói, megszentelői és kormányzó feladatai vannak.

6.1. A lelkipásztor mint tanító (nevelő és katekéta)

A tanító egyház mindig küzdött a szenvedés minden ember okozta bűnös formája ellen. Az egyház tanítása elítéli az emberek kínzását, a népek sanyargatását, a terrorizmust, a kizsákmányolás minden módját. A szenvedés ilyen formáinak enyhítését szolgálja az egyház társadalmi tanítása, amit az egyház a mindenkori állami vezetők és a társadalom tagjai számára megfontolásra ajánl. Ennek helyes kifejtése és kellő aktualizálása szintén fontos lelkipásztori feladat. Az Egyház hitelességének, vagyis az evangéliumhoz való hűségének nagy jele, ha elsősorban önmagára alkalmazza az általa meghirdetett társadalmi elveket.

Mivel a lelkipásztor népének nevelője is, ezért híveihez és minden hozzá forduló emberhez jó nevelőként is kell közelednie. Ez a szenvedés tekintetében közelebbről azt jelenti, hogy felkészíteni a rábízottakat, vagy a magukat reá bízókat a krízis, a szenvedés keresztény értelmének megértésére, elfogadására. Rá kell ébresztenie ezeket az embereket arra, hogy a szenvedéssel való találkozás nagy személyiség érlelő esemény, s ezért azt alapvetően nem elutasítani, hanem az életünkbe beépítenünk kell.

Hogy ennek a nevelői feladatnak megfelelhessen, a lelkipásztornak igen sokszínű személyiségnek kell lennie. Két modellt ismertetünk röviden e gazdagság érzékeltetésére. A) Tarjányi Zoltán modellje szerint a lelkipásztornak képesnek kell lennie:⁷⁵⁴ 1) a lélek szobrászatára, mivel az ember mechanikus lény is. Ezért a nevelés megtervezett környezeti hatást is jelent, mivel e felfogás szerint a gyermek olyanná lesz, mint amit belétáplálnak. Ebben a képletben a nevelő leginkább a szobrászhoz hasonlít, aki növendékéből mintegy kifaragja az embereszményt. 2) Képesnek kell lennie a lélek mérnöki teendőinek ellátására is, mivel az ember biológiai lény is: benne belső erők és genetikai programok vannak, melyek irányítják, vagy készítetik, hajlamosítják valamilyen viselkedésre. Ezeket az erőket be kell fogni és így hasznossá tenni. Itt a nevelő főleg erőművet építő mérnökként tevékenykedik. Végül 3) képesnek kell lennie a szülési funkciók végzésére is, mivel az ember olyan lény, akiben sok lehetőség rejlik, amelynek megvalósulását különböző külső és belső tényezők segíthetik vagy gátolhatják. Ebben a kontextusban a nevelő inkább a szülészhez hasonlít, aki a maga eszközeivel csak akkor avatkozik bele az egyébként spontán módon lezajló folyamatokba, ha szükség van rá. Amennyiben nem lép fel komplikáció, csak jelen van. B) Szentmártoni Mihály modellje:⁷⁵⁵ Bár a neves jezsuita szerző a hitoktatás modelljeit dolgozta ki, mindazonáltal modelljei érvényesek általában a lelkipásztorokra is. A lelkipásztori tevékenység ugyanis egy igen összetett szerepre képesítő személyazonosságra épül. A vallásnak mint a legnagyobb nevelő tényezőnek öt pszichikai aspektusát különíti el; ezek mintegy megtestesítik a vallás lényegi elemeit. A vallásban van 1) ideológiai dimenzió, vagyis a hitelvek, dogmák, a hittartalom. Ebből a szempontból a vallás úgy mutatkozik meg mint világnézet. A lelkipásztor dolga a tan megismertetése. 2) Az értelmi dimenzió, vagyis a teológia: a hittartalmat ki kell fejteni, azokat így meg kell érteni. E megértés híján könnyen válik valaki vallási fanatikussá vagy fundamentalistává. Ez a vallásosság kulturális vetülete. A lelkipásztor dolga a hittartalom kellő

⁷⁵⁴ TARJÁNYI Z., *Nevelés és erkölcs*, in TARJÁNYI, Z. (szerk.), *Erkölcsteológiai Tanulmányok* 12, Budapest 2011, 129–142.

⁷⁵⁵ SZENTMÁRTONI M., *A vallásoktatás akkordjai. A hitoktatás technikája és művészete*, Szeged 2001.

kifejtése. 3) Az érzelmi dimenzió, vagyis a vallásos megtapasztalás területe. Itt öt nagy vallásos élményről beszélhetünk: a megtérésről, az aszkézisről, az önazonosságról, a hivatástudatról és a szeretetben való misztikus kiteljesedésről. Ez a vallásosság személyes vetülete. A lelkipásztor dolga az, hogy ráébressze a tanítványait ezeknek az élményeknek a személyiségformáló erejére. 4) A gyakorlati dimenzió, ami a vallásosság kifejezésformáira vonatkozik. Konkrétabban ide tartoznak a különböző vallásgyakorlatok. A megismert Isten imádatot, tiszteletet vált ki az emberből, szolgálatkészséget. Ezt tükrözik a vallási gyakorlatok. Ez a vallásosság nyilvános vetülete. A lelkipásztor feladata az, hogy megtanítsa e gyakorlatokat és azok betűjét és szellemét. 5) A következő dimenzió, mely a vallásos hovatartozást jelzi. Minden vallásnak van ára és jutalma. Az ár egy adott erkölcsi kódex elfogadása, vagyis a hitből származó életvitel. A jutalom pedig a lelkiismeret békéje, az üdvösség. Ez tehát a vallásnak az erkölcsi vetülete. A lelkipásztor feladata itt az erkölcsi szabályok ismertetése, követésük megszerettetése. Az öt aspektus egymással belső összefüggésben van, egymásra a másíkok maradek nélkül vissza nem vezethetők.

Mindebből látszik, hogy milyen felelősségteljes a lelkipásztori nevelő tevékenység, mivel a nevelés az egész emberre történő ráhatás; s ezért a nevelőnek is mindenét bele kell adnia a nevelésbe: felkészültségét, személyes meggyőződését, alázatát.

A szerző által figyelembe vett szerepek vagy modellek száma az alábbi tíz: szülő, edző, tudós, kritikus, elbeszélő, művész, látnok, forradalmár, terapeuta és szolga. Az igazi nevelő az adódó alkalommal a legmegfelelőbb szerepet vagy kombinációját jeleníti meg. Tehát mindegyik szerepet ismernie és alkalmazni tudnia kell.

A lelkipásztor tehát a hitoktatással és a katolikus neveléssel járul először is hozzá ahhoz, hogy neveltjei képessé váljanak az érett személyi-

ség, vagyis a keresztény spiritualitás kiküzdésére,⁷⁵⁶ megértsék a szenvedés keresztény felfogását és azzal mind jobban azonosulni tudjanak.

6.2. A szenvedő ember és a lelkipásztor sajátos nevelői, megszentelői feladatai

A pásztor először is álljon készen az emberekkel való beszélgetésre, akár szentségi fórumon, akár azon kívül. Ezek a lelkipásztori beszélgetések a tanácsadás, lelki vezetés jellegét öltik.

A lelkipásztor mindenekelőtt nagy empátiával közeledjék a szenvedőhöz, s próbálja kipuhatolni, hogy mi a valódi oka a szenvedésének, s aztán mutassa fel azt az egy lépést, amit már képes a szenvedő megtenni.⁷⁵⁷

A szenvedés és a betegség lehetőség a megtérésre, de ne a térítés szándéka vezérelje, hanem a testvéri szeretet, az együttérzés, az elfogadás, hogy nyitottá tudja tenni a beteg, a szenvedő ember szívét. Nagyon helyesen kell megválasztania, hogy Isten mely igéjének igazságára irányítsa rá a beteg, a szenvedő figyelmét.⁷⁵⁸ Ezeknek az igéknek vigasztalóaknak is kell lenniük, azaz a jövőbe mutatónak, reménykeltőnek kell lenniük. Ha nem is tudjuk a beteget meggyógyítani, legalább gondozzuk, vagy ha már erre sincs lehetőség, legalább vigaszt nyújtunk neki.⁷⁵⁹ Rá kell vezetnie a szenvedő embert arra, hogy megküzdjön, hogy krisztusi módon küzdjön meg a szenvedés és fájdalom okozta nehézséggel. Ha befogadó készséget tapasztal, ajánlja fel a szenvedőnek a

⁷⁵⁶ Megjegyezzük, hogy a hívőnek joga és kötelessége a saját életállapot és lelkiség szabad, vagyis felelősségteljes megválasztása. A saját spirituális profil pedig nagy vonalakban azt jelenti, hogy Krisztus üzenetét, életfelfogását, lelkületét ki-ki a maga karaktere, talentumai, természetes hajlandóságai és szólíthatóságai alapján valósítja meg. Személyre szabott világnézés, életcél és azt megvalósító stratégia ez.

⁷⁵⁷ JÁLICS F., *Lelkivezetés az evangéliumban* (Jezsuita Könyvek Lelkiség), Budapest 2103, 9.

⁷⁵⁸ A. N. TERRIN, *Affrontare la sofferenza. Aspetti antropologici della malattia*, in *Credere Oggi* 30 (2010/3) 7–20.

⁷⁵⁹ A. PANGRAZZI, *Il ministero della consolazione e il ruolo dei laici*, in *Credere Oggi* 30 (2010/3) 93–104.

kiengesztelődés szentségét, illetve a betegek kenetét, és nagy tapintattal szolgáltatassa ki a gyógyulás szentségeit.

6.3. A lelkipásztor kormányzati feladatai a szenvedő ember lelki-gondozásában

Talán nem tévedünk, ha azt állítjuk, hogy a legfontosabb kormányzati lépés a jól felkészített lelkipásztorok képzésének biztosítása. Ez papnevelő intézet működtetését, illetve tanácsadó szakembereket képző központok létesítését jelenti.

Az egyébként képzett és elhivatott pásztornak aztán helyileg meg kell szerveznie a hitoktatást, a lelki tanácsadást, a gyóntatás, a betegek ellátásának rendjét. Ez mindenek előtt a vonatkozó programok időbeosztásának megállapítását jelenti a helyi körülmények figyelembe vételével. Így a hívek és a segítséget kérők tudni fogják, mikor és hol tudják elérni a pásztor.

További kormányzati feladat, hogy a lelkipásztorok továbbképzésének, szakmai eszmecseréinek legyen intézményes fóruma is.

A lelkipásztornak emlékeztetnie kell a családokat, hogy törődjenek betegekkel, figyeljenek oda a krízist megelőző családtagokra, szomszédokra.⁷⁶⁰ Ha szükséges, szervezzen számukra felkészítő kurzust. Hasonlóan szervezzen önkénteseket a szenvedők, fogyatékosok gondozására, ahol erre igény és lehetőség van.⁷⁶¹ A felsőbb egyházi hatóság dolga, hogy szükség esetén képezzen ki szakembereket, működtessen szaktanácsadó intézeteket, kórházakat, s biztosítsa a szükséges szakember gárdát.

A teljes értékű lelkipásztori tevékenységhez hozzá tartozik tehát mind a három (tanítói, megszentelői és kormányzati) dimenzió hasonló intenzitású szolgálata. Nem szabad egyik oldalt sem elhanyagolni, mert akkor a pásztori szolgálat hatásfoka a leggyengébb láncszem erejével lesz egyenlő.

⁷⁶⁰ A. BRUSCO, *La famiglia accanto al malato: la necessità di un sostegno dato e da ricevere*, in *Credere Oggi* 30 (201/3) 83–92.

⁷⁶¹ A. AUFIERO, *Comunità cristiana e disabilità. L'esperienza del Centro volontario della sofferenza*, in *Credere Oggi* 30 (2010/3) 105–114.

7. Befejezés

A szenvedés életünk során sokszor és sokféleképpen szegődik útítársunkul; hol kényszerűnek, fenyegetőnek érezzük társaságát, máskor meg már várjuk érkezését, s készek vagyunk testvérünknek, barátunknak tekinteni; mert hiszen megvan az értelmes életcélcélért való küzdelemnek is a maga sajátos öröme.

A szenvedés nagy eszköze, katalizátora lehet a személyi érettségnek, mely érzelmi kiegyensúlyozottságot, erkölcsi és vallási érettséget jelent és jelez egyszerre. Olyan megrázó tapasztalat a létünket, javainkat fenyegető veszély átélése, ami döntés elé állít minket: kinyílunk vagy bezáródunk, vagyis ambivalens érzéseket kelthet bennünk. Aki a nyitottság útját választja, abban szelídség és elfogadás ébred; aki bezáródik a szenvedés előtt, abban a lélekben megkeményedés és elkeseredés ver tanyát. Az előbbi a szabaddá tevő szeretet útja, míg az utóbbi a vádaskodás és gyűlölet börtönét kínálja.⁷⁶²

A szenvedés a megtérés lehetősége is: ráérvés arra, hogy törekeny nádszálak vagyunk, hogy nem mi vagyunk a Lét igazi gazdái; hogy Isten gondviselő jóságában bízhatunk.

Az askézis és a szenvedés édestestvérek. A kellő askézis és az ezzel járó szenvedés nélkül nem alakul ki személyiségünk tűzfala, vagyis a jellem, mely megszűri, mi mehet ki és mi jöhet be a lélekbe. Nélküle nem lesz a fegyelmezésből önfegyelmezés, nem lesz a nevelésből önnnevelés. E nélkül pedig kívülről fognak vezérelni minket, a manipuláció áldozataivá válunk.⁷⁶³ A külső és belső akadályok leküzdése nélkül, az őszinte vágyakozás ellenére sem tud az ember hatékonyan sem az embertárs, sem pedig Isten szolgálatába állni.⁷⁶⁴

⁷⁶² P. HENRICI, *A szenvedés mint feladat*, in *Communio* (1995/1) 16–18.

⁷⁶³ Régen ezt úgy fogalmazták a lelki írók, hogy uratlanok maradunk, vagyis nem leszünk urai sem külső, sem pedig belső életünknek.

⁷⁶⁴ A lelkiiségteológia feladataival kapcsolatban a szerzők úgy fogalmazzak, hogy az a keresztény tökéletességre jutás tudománya, művészete, mely „bemutatja nekünk az Istennel együtt dolgozó lelket. Íme. Lassanként levetkőzi hibáit és gyarlóságait, gyakorolja a keresztény erényeket, lelkesen mintázza magában isteni Mesterét, letör minden belső és külső akadályt, ápolja a Szentlélek ajándékait, míg végre csodálatosan fogékony lesz az isteni kegyelem leghalkabb fuvallatának befogadására, minden

Az érett személyiség már nem szenved magától, kikerüli az oktalan szenvedést, nem kínoz mást, de mindaddig jogos fájdalmat okoz embertársainak, amíg azokban van valami, ami nem szeretetreméltó. A szeretet tehát olykor jogosan okozhat fájdalmat. A keresztény ember hősi, de csak addig szenved, amíg bele nem tud simulni az isteni akaratba. Utána a szenvedésnek más a neve, s úgy hívják, hogy küzdelem.

A lelkipásztor, akiben meg kell lennie a *donum paedagogicum et psychologicum*-nak, útítárs egy személyben, röviden Isten embere, aki ott áll az emberi élet minden fontos, kritikus eseményénél: a születés öröménél, a halál fájdalmánál, az élet értelme megtalálásának kínjánál, az életállapot választásánál, a mindennapok küzdelmeinek hűsége megvívásánál. Olyan módon van jelen, aki a tőle segítséget kérőt, mindig csak a következő lépés megtételére készíti fel. Hogy a nihilista szívében részvét ébredjen, hogy a szenvedéstől menekülő próbáljon megküzdeni a szenvedés démonával; hogy a pesszimista ne lássa oly sötétet, míg az optimista ne lássa oly felhőtlennek az életet; hogy a hős ne hősködjön; hogy a humor ne csapjon humorizálásba, gúnyba, rágalmazásba; hogy a krisztushívó is különbséget tudjon tenni az Úr keresztye és az emberek által ránk erőltetett sziszifuszi küzdelem keresztye között. Ugyanakkor a lelkipásztornak rá kell ébresztenie útítársát arra is, hogy a köteles és állandó aszkézis nélkül, az élet alapvető szabályainak tudomásul nem vétele esetén a legszebb álmok sem válnak valóra; vagyis az aszkézis egyfajta állandó tervszerű és megelőző karbantartás, edzés is, ami nélkül lehetetlenné válik minden komolyabb építkezés.

Mindig tűnhet úgy, főleg a szenvedés örvényében, hogy „Krisztus istenemberi alakja túl magas eszménykép annak megértéséhez, hogy nagy dolgok könnyekből születnek, akkor próbáljuk meg saját életünkben. Előbb-utóbb igazat adunk a szentírásnak, hogy semmit sem hoztunk magunkkal e világra és nem is vihetünk el semmit (1Tím 6,7), kivéve a kegyelmi és erkölcsi értékeket, amit kialakítottunk magunkban. Ez az örök élet ígérete, tehát minden fáradságot megér”.⁷⁶⁵

nappal hasonlatosabb lesz mennyei Atyjához”; vö. A. TANQUEREY, *A tökéletes élet. Aszkétika és misztika* I. (Faksimile kiadás), Tatabánya 2000, 23.

⁷⁶⁵ GÁL F., *Idő az örökkévalóságban*, 247.