

KARL RAHNER

Miért hagy minket Isten szenvedni?

EZ az a kérdés, amellyel foglalkozni szeretnénk. Aligha vitatható, hogy az emberi létezés legalapvetőbbjei közé tartozik. Talán szaladgálnak itt-ott olyan Szerencsés Jánosok, akik nem értik a problémát, az emberek többsége azonban nem tartozik közéjük, és arról is meg vagyunk győződve, hogy előbb-utóbb az ilyen Jánost is eléri a szenvedés, úgyhogy többé nem kerülheti el ezt az általános, mindenkit nyomasztó, létezésünk legbenső magját érintő kérdést. Így előzetesen csak annyit kell leszögeznünk, hogy nem az összeviszsa ténfergő céltalan kíváncsiság súlytalan kérdéséről van szó, ugyanakkor óvakodnunk kell attól, hogy mindjárt itt az elején szentimentális világfájdalommal emlegessük e kérdés keserű nehézségét.

A szenvedés megengedésére irányuló kérdés

Kérdésünk megfogalmazása: „Miért hagy minket Isten szenvedni?” nem tűnik elhibázottnak. Ha egy pillanatra „Istene” az egyetlen és eredendő, mindent hordozó valóságot értjük, amely igazolni tudja minden általunk tapasztalt vagy tapasztalható valóság értelmére és egységére irányuló kérdés jogosultságát, és ezáltal e valóságok egységére, értelmére és céljára vonatkozó kérdés nem lesz eleve mint értelmetlen letiltva, akkor világos, hogy nem csupán azt kérdezhetjük (és kell is kérdeznünk), hogy

A tanulmány eredeti címe: Warum lässt uns Gott leiden? A fordítás alapjául szolgáló kiadás (egyúttal a tanulmány első megjelenése): Rahner, Karl: *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV, Benziger Verlag, Zürich, 1980, 450–466. (Az eredeti jegyzeteket számokkal, a fordítóiakat csillagokkal jelölöm.)

van-e szenvedés, mi az, és honnan jön, hanem mindjárt azt is meg szabad és kell kérdeznünk, hogy *Isten* miért hagy minket szenvedni. Egy ilyen teljességgel eredendő kérdéssel azonban még sincs eleve eldöntve, hogy abszolút szilárd istenfogalommal közelítünk a szenvedés problémájához; bőven lehetséges, hogy éppen a válaszkísérlet során jutunk valamennyire is helyes istenfogalomhoz, amely a kérdésünktől függetlenül egyáltalán nem lenne hozzáférhető számunkra. Ha azután a kérdést a következőképpen fogalmazzuk meg: „Miért *hagy* minket Isten szenvedni?“, akkor ez a megfogalmazás is megfelelőnek látszik, mert Isten szenvedésünkhöz való viszonyának különböző valóságos és elgondolható lehetőségeit szándékosan differenciálás nélkül foglalja egybe, így nem tesz meg olyan tradicionális megkülönböztetéseket, amilyen például a megengedése és az okozása. Márpedig joggal. Jóllehet magától értetődően nem vitatható az ilyesfajta megkülönböztetés jogossága, azaz tárgyi megalapozottsága, kiváltképpen okozás és megengedés között, hiszen Isten abszolút szentségének és jóságának figyelembevétele megtiltja nekünk, hogy a szabad teremtmény bűnét és a belőle fakadó szenvedést egyszerűen ugyanolyan módon vezessük vissza Istenre, mint azt a szenvedést, amely – legalábbis közvetlenül – nem teremtményi bűnből származik, s mégis létezik. Azonban még ha ennek a tradicionális és elkerülhetetlen megkülönböztetésnek a jogosságát érintetlenül hagyjuk is, annyit mégiscsak már itt leszögezhetünk, és le is kell szögeznünk, hogy a különbség végső soron másodrangú, és nem tiltja meg, hogy egyetlen kérdéssel kérdezzünk Istennek mindenfajta szenvedéshez való viszonyára. Hiszen mit jelent a „megengedés” egy olyan Istenre vonatkoztatva, aki éppenséggel minden valóságnak alapja és oka, aki szabadságának és hatalmának abszolút, senki és semmi által nem korlátozott szuverenitásában minden teremtményi szabadságot átfog, és eközben nem ütközik határokba. Éppen ezt mondja ki (talán magától értetődőbben, mint amennyire valójában az) Ágoston óta a keresztény teológia minden klasszikus iskolája, mégpedig radikálisabban, mint ahogyan az az Isten és világ viszonyával foglalkozó vulgáris gondolkodásnak megfelel. Mit jelent a „megengedés”, ha éppen a klasszikus iskolák teológiája szerint az isteni és emberi szabadság viszonyával kapcsolatban kétség nem férhet ahhoz, hogy Isten, a teremtmény szabadságának bármiféle befolyásolása vagy csökkentése nélkül, mégis a teremtményi szabadság predesztinációjával képes lenne megakadályozni, hogy a világban ténylegesen bűn történjék, amely szent akaratára mondott Nem lenne. Végül mit jelent a „megengedés”, ha a klasszikus teológiai metafizikával ellenkezik az a széles körben elterjedt vulgáris apologetikával összehangzó megállapítás, hogy Istennek a bűnt is „meg *kell* engednie” világában, ha – ami mégiscsak megilleti – teremtményi szabadságot szeretne ebben a világban. Itt, ezen a ponton végül is mindegy, hogy ez a klasszikus teológiai metafizika megfelelően látja-e a dolgot, vagy

valamin éppenséggel átsiklik a tekintete. Annyi biztos, hogy rá hivatkozva *nem* mondhatjuk: felbonthatatlan a kapcsolat az Isten akarta világbeli szabadság és a teremtmény valóságos bűne között. Ha pedig ez a kapcsolat nem áll fenn, akkor mégiscsak lehet értelme annak, hogy különbséget tegyünk az Isten általi megengedés, illetve okozás között. Ezzel azonban még nem válaszoltuk meg azt a kérdést, hogyan és miért engedheti meg Isten a bűnt és az azzal együtt járó szenvedést. Számunkra, Isten mindenható és határtalan szabadságát figyelembe véve, okozás és megengedés olyannyira közel kerülnek egymáshoz, hogy nyugodtan megkérdezhetjük, miért hagy minket Isten szenvedni, anélkül, hogy e „megengedés” kapcsán eleve meg kellene különböztetnünk a megengedést és az okozást. Hiszen még mindig csak magának a kérdésnek az előzetes vizsgálatánál tartunk.

Erre vonatkozóan most még azt kell megkérdeznünk, vajon értelmes-e mindazt, amit szenvedésnek nevezhetünk, ezzel a kérdéssel *egyetlen* fogalomban, egyetlen szóban egyesíteni. Hiszen ebben az esetben nagyon is különböző valóságokat sorolunk egy fogalom alá, ami biztos, hogy minden esetben felettébb veszélyes. Természetesen – anélkül, hogy a világban létező legkülönfélébb valóságok végső soron kibogozhatatlan összefonódását tagadnánk – józanul meg kell különböztetnünk egyfelől azt a szenvedést, amely az ember szabad bűnével és bűnében már adott, vagy abból fakad, másrészt mindazokat a történéseket, amelyekhez ugyan szenvedés tapad, a józan mindennapi tapasztalat szerint azonban nem vezethetők vissza az ember bűnös szabadságára, miközben a világban előforduló szenvedés nagyobb részét alkotják. Ez utóbbiak viszont egyértelműen társ-okai és előfeltételei annak a morális véteknek, amely azután maga ismét csak szenvedés, és azt is okoz. Mivel ily módon a soha nem abszolút teremtményi szabadságból származó bűn maga lényegéből fakadóan kibogozhatatlanul és szétválaszthatatlanul összefonódik más szenvedéssel, mivel – más szóval – sohasem magyarázható pusztán önmagából, amennyiben (ezt később még pontosabban kifejtjük) Isten titkára és más, bűntelen szenvedés titkára utal, s ezért természetesen nem segít, ha *más* teremtményi szabadságra – pl. „angyalokéra” és „démonokéra” – hivatkozunk, még akkor sem, ha ez önmagában jogos lenne; tehát mindezek miatt jogunk van alapkérdésünket abban a formában feltenni, amelyben az összes szenvedést magában foglalja (anélkül, hogy ezzel tagadnánk a különbségeket): „Miként hagyhat minket Isten szenvedni?”

Teista válaszkísérletek a szenvedésre irányuló kérdésre

Ha fontolóra akarjuk venni, hogyan lehet megválaszolni ezt a kérdést, először azokat a válaszokat kell megvizsgáljunk, amelyeket adni szoktak rá. Magának a kérdésnek megfelelően itt és

most csak azokat a válaszokat vesszük figyelembe, amelyek egy *teista* világnézet keretei között szóba jönnek. Itt tehát nem érdekel minket, mit mondana egy elkötelezett ateista, egy szkeptikus pozitívista vagy egy olyan gondolkodó, akinek a szemében a világ eleve és végső gyökereit tekintve jó és rossz abszolút dualizmusában létezik, vagy akinek a számára fény és sötétség, nappal és éjszaka, jó és rossz egymás mellett létezése eleve megvilágításra és igazolása nem szoruló magától értetődőség, ennek következtében az úgynevezett rossz mint a jó *szükségszerű* dialektikus párja egyáltalán nem váltaná ki belőle azt a tiltakozást a szenvedéssel szemben, amely a teistából egy végtelenül jóságos Isten nevében kibukik. A teista alapmeggyőződésen belül még mindig számos válasz elgondolható alapkérdésünkre. Hangsúlyoznunk kell, hogy közülük egyik sem feltétlenül értelmetlen vagy zár ki más választ. A kérdés csak az, vajon ezek a hagyományos válaszok végső soron kielégítőek-e, vagy pedig nem kínálnak megoldást az alapkérdésre. Vizsgáljuk meg!

A szenvedés mint a fejlődésben lévő világ természetes kísérőjelensége

Egy első válaszkísérlet kérdésünkre – többé vagy kevésbé világosan artikulálva – arra hajlik, hogy a szenvedést egy pluralisztikus és fejlődőben levő világ többé-kevésbé elkerülhetetlen kísérőjelenségeként értse. A világ közelebről nézve egyáltalán nem olyan szörnyű; csupán arról van szó, hogy sok és komplex létezőből áll, amelyek nem illeszkednek eleve súrlódásmentesen egymáshoz. A biológiai szférában egyszerűen hozzátartozik a dolgokhoz a létért vívott harc, amely elkerülhetetlen, és nincs komolyan vehető okunk lírai gyászdalokra afelett, hogy a csuka lenyeli a fiatal kárászt, és bizonyos rovaroknál a nőtény a megtermékenyítés után felfalja a hímét. A szenvedés itt csak annak a biológiai jelenségnek az ostoba értelmezése, amely szükségszerű, és önmagában semmi köze egy ilyen értelmezéshez. Amit ebben a szférában fájdalomnak és halálnak nevezünk, csak a természet trükkje, csele a még több élet érdekében. Végső soron így kell azonban értenünk a morális rosszat és az azzal járó szenvedést is. Ez is csupán a súrlódás jelensége, amely a szellemmel, a szabadsággal és a morális fejlődéssel szükségszerűen jár együtt. A rossz csak a még nem teljességre jutott jó, avagy az az elkerülhetetlen adó, amelyet a véges szellemnek – ez már csak így van – meg kell fizetnie materiális alapjai részére, amelyeken nyugszik, és amelyeket használnia kell. A rosszat végül is mégiscsak a testi világban található további úgynevezett szenvedésre kell visszavezetni, és maradéktalanul meg kell tudni magyarázni átöröklődésből, társadalmi viszonyokból, pszichikai tévutakból, rossz nevelésből stb. Megfelelő magyarázattal a fizikai és morális szenvedés alapjában véve megérthető és érthetővé tehető, úgy-

hogyan az ellene irányuló komoly tiltakozás azoknak a követelményeknek a balga eltűzése, amelyeket egy anyagi testtel rendelkező szellem értelmes módon állíthat a valóság elé. Mert hát józanul kell látnunk a lehetőségek határait, és nem szabad túlzott igényekkel fellépniük. Akkor megérthetjük, hogy Isten nagyon is jó világot teremtett, és nem kell firtatnunk, hogy ez a világ az elgondolható legjobb-e.

Mit szólunk a világban található szenvedés ezen első értelmezéséhez, amely egyúttal a teremtő Isten igazolása? Nem mondhatjuk egyszerűen úgy, ahogy van, felületesen és butának. Sőt, némelyeknek, akik kínzó elégedetlenséget éreznek e sötét világ és önnön szörnyű létük miatt, meg kellene szívelelniük ezt a választ, és megkérdezniük saját maguktól, vajon tiltakozásukat nem önmaguk egoista túlbecsülése uralja-e, amely maga is szenvedés okozója, miközben úgy véli, a rá mért szenvedés miatt panaszkodik. Végül is azonban ez az első válasz mégsem kielégítő, sőt, felületes. Tekintsünk el ugyanis kérdésfeltevésünk korlátozottságának megfelelően attól a kérdéstől, miként kell megítélnünk a fájdalmat és a halált önmagukban, a tiszta biológiai dimenziójában. Lehetséges, hogy ebben a dimenzióban a szenvedéssel szembeni tiltakozás bizonyos esetei nem helyénvalóak. Erről itt nem kell ítéletet mondanunk, különösen, hogy az embe-
ren kívüli természet sóhajtozása, amelyről Pál beszél, elgondolkodásra készíthet és óvatosságra inthet.* Amennyiben azonban ezek a fizikai-biológiai ellentmondások már átnyúlnak a személyiség és a szabadság szellemi dimenziójába, annyiban ez az első válasz zátonyra fut. Természetesen a személyes történet és a szabadság szféráját is meghatározza a materiális és a biológiai, mégpedig aligha túlbecsülhető mértékben. De éppen a személyes döntés, a szabadság és a szellem működésének ez a materiális meghatározottsága a probléma, amelyet e függés megállapítása még nem old meg. Szabadságnak, önmeghatározásnak, megismételhetetlen egyszerűségnek léteznie kell. Ami tehát létezni akar, az úgyszólván a biológiai szükségszerűség és az általános törvényszerűség anonim kényszere alá kerül; az egyszerű szabadságban létező szellem akar lenni, és általános kényszer alatt álló anyag lesz. Ezt a fájdalmat csak akkor lehetne kiküszöbölni és megmagyarázni, ha a szellemet az anyagi másodlagos megjelenési formájának tekinthetnénk. Ez azonban lehetetlen. Továbbá nem lehet bagatellizálni a szenvedést a szabadság történetében. Nem vezethetjük vissza az anyaginak a keménységére, hiszen a szabadság maga szül szenvedést, fájdalmat és halált. Elgondolható ugyan a szabadság léte és méltósága szenvedés nélkül, paradicsomi harmóniában, a ténylegesen létező szabadság azonban olyan mérhetetlen és megnevezhetetlen szenvedés forrása, amely nem hárítható át a materiálisra és biológaira. A bűn, amely az auschwitzi gázkamrákba vezető menetért felelős, nem

* Vö. Róm 8,22

oldható fel azokban a jelenségekben, amelyek a vándorhangyák menetének szakadékba zuhanását okozzák. A rossz nem csupán a kellemetlen biológiai jelenség és az általánosan érvényes pusztulás komplikált esete. A hatalmas tiltakozás, amely a világtörténelemből kiált, nem egyszerűen annak a lármának a felfokozása, amely az alapjában véve magától értetődő életet és halált mindig és mindenütt kíséri; aki ily módon fosztaná meg jelentőségétől ezt a fájdalmat, az elárulja a személy, a szabadság és az erkölcsiség abszolút imperatívuszának méltóságát. Ám csak addig intézi el ilyen könnyedén az emberi történelmen uralkodó szenvedést és halált, amíg ez a szenvedés csak távolról érinti. Bizonyosan vannak sztoikusok, akik elméletben így bagatellizálják a fájdalmat és a halált, s mégis higgadt méltósággal mennek a halálba. Ők azonban, akár reflektálnak erre, akár nem, mélyebb létmegérettéssből élnek, mint amilyen ezt az elméletet jellemzi.

A szenvedés mint a teremtményi, bűnös szabadság következménye

A világban jelenlevő szenvedés egy másik, önmagában azonban nem elégséges értelmezése megpróbálja azt kizárólag a teremtményi szabadságból levezetni és magyarázni. Eszerint a szenvedés, a fájdalom és a halál mindig, mindenütt és minden tekintetben a teremtményi szabadság rossz döntésének következménye és megnyilvánulása, semmi egyéb. Merész teória!

Abban az esetben viszont nem eleve abszurd, ha olyan, az emberitől különböző teremtményi szabadsággal is számolunk, amely egy az emberi történelem, sőt a Föld biológiai természet-története *előtti* történelmet teremtett, és ezt a természettörténetet, illetve emberi történelmet kezdettől fogva meghatározta és szenvedéssel telítette. E hipotézis nélkül, amely a keresztény gondolkodás történetében számos különféle változatban bukkant fel, elképzelhetetlen volna, hogy minden szenvedést pusztán a teremtményi szabadságból vezessünk le. Létezik persze olyan kísérlet, hogy legalábbis az emberi szenvedést teljes egészében az ember szabadságából vezessék le, mindenféle emberfeletti vagy -előtti szabadságtörténetre való utalás nélkül. Hiszen a hagyományos magyarázat szerint első szabad döntése előtt, a történelem kezdetén az ember nem volt még halandó, és paradicsomi, szenvedéstől mentes állapotban létezett. Ily módon mégiscsak fenntartható az a tézis, hogy minden szenvedésünk maradéktalanul a szabadságból (mégpedig az emberéből) ered. Eltekintve az alapelmélet mindkét változatában benne rejlő előfeltételek problematikus voltától, magában a teóriában van valami csábító fennköltség. Bizonyos értelemben azzal védi meg Isten dicsőségét és jóságát, hogy a következőképpen szól az emberhez (avagy a szabad teremtményhez általában): Te, csakis Te egyedül vagy felelős a teremtményi történelem minden borzalmaért. Te,

mégpedig szabadságod révén, annak a szabadságnak a révén, amelynek a döntését senki másra, még Istenre sem háríthatod át. Ily módon a teremtményi szabadságot feltétlenné, döntését levezethetlenné tesszük. Akkor pedig Isten szent jóságának üdvös ragyogását nem zavarja meg a kétségbeesés kiáltása, amely szükségképpen követi a teremtményi szabadság gonosz elhatározását.

*Csakhog*y (miként azt már az elején röviden érintettük) a teremtmény szabadsága a valóban keresztény értelmezés szerint nem olyan abszolút és levezethetetlen, amilyennek e büszke elképzelés feltételezi, amely nem mond le arról, hogy a világban van valami végső soron Istentől is független, mégpedig éppen az ő döntése, amelyet teljesen egyedül, a felelősség bármiféle megosztása nélkül tulajdonít magának. Ilyen szabadság azonban keresztény értelmezés keretei között nem létezik. Az emberek és az angyalok szabadsága *teremtett* szabadság, amelyet létében és létezése mikéntjében – mind a képességét és a cselekedetét, mind a lehetőségeit és a konkrét elhatározását illetően – mindig és mindenütt Isten szuverén akarata hordoz. Nem vagyunk képesek átlátni, hogyan létezhet valódi teremtményi szabadság, amelynek a döntése átháríthatatlan, és ugyanakkor nem kerülhet kívül Isten fennhatóságán. Ez az isteni hatalom hordozza és iktatja be a teremtményi szabadságot, de úgy, hogy Isten eközben nem osztja meg vele saját hatalmát. Ezeknek a viszonyoknak az átláthatatlansága azonban mit sem változtat azon, hogy szabadságunkat maradéktalanul átfogja Isten szuverén akarata. Joggal tesznek különbséget szabadságból eredő döntéseink eredete tekintetében aszerint, hogy ezek jók-e vagy gonoszak. A katolikus teológia keretein belül a legkülönbözőbb teóriákat lehet kidolgozni arról, hogyan kell értelmezni és fogalmilag pontosan megragadni szabad elhatározásainknak ezt az isteni akaratra vonatkozását; vagy éppen eleve, éspedig nyomós okkal elnémulni az ilyen próbálkozások előtt, és leszögezni, hogy itt és most a probléma megoldásában lényegi okoknál fogva nem tudunk tovább jutni. Mindez nem változtat a keresztény teológia azon alapvető meggyőződésén, hogy szabadságunk *ilyen* abszolút tételezése és autonómiája ellentmond a keresztény istenértelmezésnek. Szabadok vagyunk, szabad elhatározásaink felelősségét nem háríthatjuk át Istenre. Ugyanakkor ezek a döntések teljesen be vannak ágyazva Isten egyedüli akaratába, amely csak és kizárólag önmagában hordozza alapját. Amint azt a különféle, a katolikus hittel összeférő kegyelemtanok próbálkozásai mutatják, nem tudjuk egy magasabb szintézisben kibékíteni a következő két állítást: szabad döntéseinket mint a sajátjainkat nem háríthatjuk át Istenre, illetve hogy ezek mégis Isten hatókörébe tartoznak (akár okozásnak, akár megengedésnek kell ezt neveznünk). Ez azonban nem változtat azon, hogy még szabad elhatározásaink mint olyanok is mind egy szálig és minden szempontból Istentől függenek. Ha vizont a keresztény istenfogalom lényegéből fakadóan ez a

helyzet, akkor az, hogy a szenvedés a szabadságból származik, nem lehet a végső szó, hanem csak egy olyan kijelentés, amely – bármennyire is fontos – beleolvad magának a szuverén isteni szabadságnak a titkába. S ugyan be kell vallanunk az igazságot, hogy felelősek vagyunk, és ez alól a felelősség alól nem is bújhathunk ki, mégis igaz marad, hogy ezt a levethetetlen felelősséget magának Istennek kell viselnie, még ha nem is tudjuk, miként lehetséges ez. Ha tehát saját szabadságunkra mutogatunk, amikor arra a kérdésre válaszolunk, miért hagy minket Isten szenvedni, helyesen tesszük. A válasz azonban, noha nem utasíthatják el, nem a végső. Nem elégedhetünk meg vele, ugyanakkor nem hithetjük azt sem, hogy létezik egy további válasz, amely megvilágíthatja a dolgot. Ebből következően azonban mondhatni pusztán elméleti kíváncsiság – melynek kielégítése nem változtat léthelyzetünkön –, ha azt kutatjuk, milyen mértékben lehet a világban jelenlevő szenvedést az ember (esetleg angyal vagy démon) teremtményi szabadságára visszavezetni, illetve, hogy mennyiben létezik olyan emberi szenvedés, amelynek nem a rossz szabadság a forrása. Akárhogy is válaszolunk erre a kérdésre, az mindig ideiglenes, és minden esetben Istennek és szabadságának a felfoghatatlanságába torkollik. Így most nem kell tovább foglalkoznunk azokkal a kérdésekkel, amelyekbe az imént beleütköztünk. Problémánk szempontjából végül is közömbös, vajon világegyetemünkben van-e nyoma olyan katasztrófának, amely az angyalok szabadságának történelmében játszódtott le, vajon az emberiség a bűnbeesés előtt a Paradicsomban élt-e (s ha igen, miképpen), hogy milyen értelemben tekinthető a halál a bűn zsoldjának stb. Ezeket a kérdéseket a keresztény önmegértés is feladhatja nekünk, itt azonban nem tárgyaljuk őket, mert biztosan nem visznek közelebb ahhoz, hogy a mi tulajdonképpeni kérdésünkre végső választ adhassunk.

A szenvedés mint próba és érlelődés

Egy harmadik hagyományos válasz a kérdésünkre az, hogy Isten a próba és az érés kedvéért hagy minket szenvedni: szenvedésre van szükség ahhoz, hogy megérjünk a türelemre, a reményre, a bölcsességre, a Krisztus-követésre.

Ehelyütt nem kell bővebben kifejteni ezt a választ, amely fontos igazságot hordoz, olyat, amelyet semmiképpen sem szabad bagatellizálni vagy elhomályosítani. Ezt a harmadik választ – feltételezve, hogy a szenvedés mindenkit megtalál és mindenkinek a környezetében előfordul – az egyes emberhez szóló valódi, kötelező erejű felszólításként lehet és kell érteni: élj úgy, hogy a rád és a környezetedre mért szenvedés ne tegye tönkre végső Istenre irányultságodat, és ne kergessen kétségbeesésbe, hanem tegyen tökéletesebbé még akkor is, ha ennek az éresi folyamatnak a halál szakadékain át kell vezetnie Jézussal együtt. Csakhogy ez a

harmadik sem jelent kiutat a mi problémánkból. Nem csupán azért nem, mert a világban rémisztően sok a szenvedés, s ezekre csak valamiféle jámbor szédület foghat rá – távolról – ilyen humánus hatást. A napalmbombáktól elégett gyermekek nem mentek keresztül semmiféle emberi érési folyamaton. Egyébként is a szenvedés nagyon sok esetben – hiába próbáljuk emberi és keresztényi módon elviselni – rombolóan hat; egyszerűen túl sokat követel az embertől, megtöri és károsítja a jellemét, látókörét a legprimitívebb szükségletekre szűkíti, butává és gonosszá teszi. Szinte kétségbeesve azt mondhatnánk: a szenvedés mint eszköz az emberi és keresztény érlelődéshez csak a széplelkek kiváltsága, akik a valódi szükségétől távol, önmagukba fordulva kozmetikázhatják ily módon lelküket. Ez viszont ismét csak egyoldalú és hamis kijelentés lenne, amely nem ismeri azoknak a lehetőségeknek a széles skáláját, amelyekkel a hitben, a reményben és a szeretetben egy borzalmas étellel is képesek emberek megbirkózni. Mindez azonban nem változtat azon a tényen, hogy az emberiség történelme végtelenül sokféle szörnyű szenvedést produkál, beleértve a korán elhalt kisgyermekek és az aggkori gyengeelméjűségtől elbutult öregek sötét sorsát. Ezek nem integrálhatók az érés és a személyes próbatétel folyamatába, úgyhogy ez a harmadik megoldás sem bizonyult kielégítőnek. Ehhez még hozzájön, hogy józanul és őszintén megkérdezzük magunktól, vajon kicsit kevesebb szenvedés nem lenne-e jótékonyabb hatással az ember erkölcsi érlelődésére. Miként igazolható, hogy a valódi boldogság feltétlenül elpuhítja és megrontja az embert? Alapjában véve a szenvedésmentes állapot önmagában erkölcsi szempontból is jobb. A keresztény aszkéták ebben a kérdésben gyakran nem egészen következetesek: azt mondják, hogy a szenvedés a bűnökből származik, ugyanakkor a szenvedés helyzetét – némileg elefántcsont-toronyból – olyan kedvező klímának ítélik, amelyben a keresztény erények kivirágoznak. Az ilyen keresztény imperatívuszok természetesen értelmesek, üdvösek, és joggal utasítanak a megfeszített Krisztus követésére azzal a már említett előfeltevéssel, hogy a szenvedés létezik. Azt a kérdést azonban nem válaszolják meg, miért hagy minket Isten olyan fájdalmaktól szenvedni (márpedig ilyen szép számmal akad), amelyek nem játszhatják ezt a humánpedagógiai szerepet. A legborzalmasabb szenvedéseknek egyáltalán nincs ilyen funkciója; ezek a természet kegyetlenségei, amelyek messze túllépnek morális lehetőségeinken.

A szenvedés mint utalás egy másik, örök életre

Egy negyedik kísérlet alapkérdésünk megválaszolására a halál és a szenvedéssel teli történelmünk utáni örök életre utal. Nem szabad persze ezt az utalást azzal a balga megállapítással elintézni, hogy csak kétes analgetikum, a nép ópiuma, ópium a

népnek. Mi, keresztények bizonyosan azok közé tartozunk, akik a halál, a fájdalom és a könnyek nélküli örök életet kémelejük olyan bátor reménységge, amelyet csak Isten kegyelme adhat meg. Ez az utalás mégsem válasz a kérdésünkre. Hiszen senki nem tudja bebizonyítani, hogy a szenvedés abszolút szükség-szerű ehhez az örök élethez, hogy a halál minden körülmények között az egyetlen életre nyíló kapu. Éppen a keresztény hagyomány állítja, hogy a halálnak nem kellene léteznie. Továbbá azt sem mondhatjuk, hogy maga a bűn, amely a halál okozója, lenne elkerülhetetlen, és nem éppenséggel egy magának Istennek feltett megválaszolatlan kérdést jelentene. Ha ezen felül nem hagyhatjuk, hogy az örök élet egész egyszerűen nyomtalanul eltörölje a borzalmakkal teli történelmet, akkor egy primitív módon elgondolt jövőbeli boldog állapot nem igazolhatja a korábbi szörnyűséget. S miként kell elgondolnunk az örök életet, hogy abban boldogan gondolhassunk vissza a történelem gyötrelmére? Ez a kérdés legalábbis még nyitott. Hogyan szabadulhatunk attól a kísértéstől, hogy visszaadjuk az örök életre szóló belépőkártyát, ha ez az örök élet nem állhat a történelem elfelejtésében – hiszen ez megszüntetné az üdvözült azonosságát korábbi történelmi létezésével. Röviden: mivel az örök élet nagyon is elképzelhető a szenvedés mint a hozzá való eljutás eszköze nélkül, elgondolhatjuk ugyan a szenvedés meghaladásaként, legitimálójaként azonban nem.

A szenvedés felfoghatatlansága Isten felfoghatatlanságának egy darabja

Mit mondhatunk tehát? Semmiféle igazolását nem találjuk a szenvedésnek az ember történelmében? Egyszerűen megválaszolatlanul kell hagynunk kiinduló kérdésünket? Fontoljuk meg újra a problémát egészen más kiindulópontból. Isten a keresztény hit szerint a felfoghatatlan titok. Most és mindörökké, akkor is, amikor majd színről-színre látjuk. Akkor is megmarad a felfoghatatlan istenség rettenetes ragyogása, leplezetlenül és örökké. Ez csak akkor lesz – ha szabad így mondani – elviselhető, ha *szeretjük* Istent, és *ebben* a feltétlen szeretetben, amely akként igenli Istent, ami, elveszítjük önmagunkat. A végtelen Isten mindig megragadhatatlan és beláthatatlan titka csak az önelvesztő igenlésben lehet üdvösségünk. Az ilyen szeretet híján, amelyben az ember úgy hagyja el önmagát, hogy tulajdonképpen soha többé nem tér vissza saját magához, létezésünk egyetlen értelmese – és ugyanakkor pokoli – gesztusa a radikális tiltakozás lenne. Tiltakozás az ellen, hogy nem vagyunk Isten, és nem is tudunk vele zöld ágra vergődni. Ez az embert Isten titkába belesodró szeretet éppúgy nem igazolható csak önmaga által, ahogy Isten titka sem, amelynek az embert átadja. Isten felfoghatatlanságának titka azonban nem pusztán egy statikusan elgondolt lény titka, ha-

nem a szabadságé, a levezethetetlen isteni hatalomé, amelynek semmi más előtt nem kell magát igazolnia. *Ennek* adja át tehát az ember önmagát, akkor is, amikor Istent az örök életben színről-színre látva szereti, és feltétel nélkül ráhagyatkozik felfoghatatlanságára. Istent szabadságában szeretjük, őt magát, nem csupán azt, amit a mindig csak ideiglenes belátásunkkal elsajátítottunk róla. Csak a szeretetben önmagát felülmúló, többé már nem a szokásos módon elsajátító, hanem önátadó megismerés, amely ebben a szeretetben feloldódik Isten felfoghatatlanságában, s abban (és csakis abban) ismeri fel kiteljesedését és tulajdonképpeni lényegét, tehát csak ez a megismerés tesz boldoggá és szabaddá. Mégpedig éppen annyiban, amennyiben önátadó szeretetté válik, a felfoghatatlan csodává, amelynek megvalósítása a per definitionem egoista, önmagát középpontba állító emberi szubjektum feladata. Ha mindezt meggondoljuk, akkor alapkérdésünk egészen más színben tűnik fel. Megválaszolhatatlansága így már nem létezésünk botránya, amelyet mihamarabb meg kell szüntetnünk azáltal, hogy a lehető legvilágosabb magyarázatot adjuk rá, hanem az egész létünket átható, ahhoz kihívást intéző és arra igényt tartó felfoghatatlanság egy mozzanata. A szenvedés felfoghatatlansága Isten felfoghatatlanságának egy darabja. Nem abban az értelemben, mintha szükségszerűként és ebből következően mégis megmagyarázhatóként tudnánk levezetni valami olyasmiből, amit Istenről tudunk. Hiszen akkor nem volna felfoghatatlan. A szenvedés éppen valóságos és egyben örökké felfoghatatlan voltában tényleges megnyilvánulása Isten lényegi és szabadságából fakadó felfoghatatlanságának. Lényegi ez a felfoghatatlanság, mert a szenvedés borzalma és – ha szabad így mondani – amoralitása ellenére (legalábbis a gyerekek és az ártatlanok esetében) vallanunk kell Isten tiszta jóságát, amelyet azonban a mi törvényszékünknek nem kell a vád alól felmentenie. És szabadságából fakadó, hiszen ez a szabadság, amikor a teremtmény szenvedését akarja, azért felfoghatatlan, mert szent céljai szenvedés nélkül is elérhetőek lennének.** A szenvedés tehát magának az isteni felfoghatatlanságnak az önmagában szintén levezethetetlen megjelenési formája.

Legfeljebb annyit mondhatunk – anélkül, hogy ezzel megint előfeltevések és következmények kényszerítő rendszerét akar-nánk felállítani –, hogy konkrétan a számukra, a mi szükségképpen szabadon és kizárólag a történelemben kibontakozó egzisztenciánk számára a szenvedés annyiban elkerülhetetlen,

** A német eredeti utolsó tagmondata ebben a formában nyelvi hibásnak és értelmetlennek tűnik, hiszen egyrészt nincs egyeztetve az alany és az állítmány, másrészt ugyanaz az alany és a tárgy: „In seiner Freiheit, weil auch gerade sie, wenn sie das Leid der Kreatur will, darum unbegreiflich ist, weil die heiligen Ziele dieser das Leid wollenden Freiheit diese Ziele auch ohne das Leid erreichen könnte.“ A legkézenfekvőbb javítás szerintem a következő: weil die heiligen Ziele dieser das Leid wollenden Freiheit auch ohne das Leid erreicht werden könnten. A fordítás ennek megfelelően készült.

amennyiben enélkül nem vehetnénk komolyan Istent mint felfoghatatlan titkot, amellyel viszont már most dolgunk kell hogy legyen. Olyan absztrakt teorema maradna, amelynek nincs köze valóságos életünkhöz. Istennek mint uralhatatlan titoknak az elfogadása, illetve a szenvedés megmagyarázhatatlanságának és megválaszolhatatlanságának néma elfogadása életünk gyakorlati szempontjából ugyanannak a két oldala. Elméletileg mondhatjuk talán, hogy amikor Isten szabad működését önmagában, anélkül, hogy valami másra visszavezetnénk, szeretettel elfogadjuk, és szeretetben (nem elméletben) válik érthetővé számunkra, akkor már az isteni titoknak való abszolút önátadást gyakoroljuk, még ha Istennek ez a szabad működése nem is lenne egyenértékű a szenvedéssel. Éppígy mondhatnánk azonban, hogy egy ilyen – önmagán kívül más indokot nem követelő – kapituláció a szabadság előtt már eleve fennkölt fájdalommal jár, amely mellett a fizikai-biológiai fájdalom végül szükségképpen elhalványul, főleg, mivel – legalábbis első közelítésben így gondoljuk – a fájdalom szubjektív értékelése és valóságos mélysége, felületessége vagy radikalitása nem esik egybe. Ily módon – fennkölt értelemben – valóban fájdalmat jelenthetne a teremtmény eksztatikus kitörése önmagából és feltétlen önátadása Isten szabadságának. Ezzel a fájdalommal fizetnénk azért a boldogságért, hogy önmagunktól szabaddá válunk, és pusztán ennek a fájdalomnak lenne a megfelelője alacsonyabb fokon az, amit általában szenvedésnek mondunk. Akárhogy is, a szenvedés elfogadása olyan válasz nélkül, amely tovább mutatna Isten felfoghatatlanságán és szabadságán, a mi körülményeink között éppen az a mód, ahogyan magát Istent és létezését elfogadjuk. Ahol a szenvedés felfoghatatlanságának ez a feltétlen elfogadása – közvetve vagy közvetlenül – nincs jelen, ott alapjában véve csak saját istenetszémnknek és nem magának Istennek az igenlése történhet meg.

Walter Dirks a következőképpen számol be a már halálosan beteg Romano Guardininál tett látogatásáról: „Senki, aki átélte, nem fogja elfelejteni, ahogy ez az öregember a betegágyán feltárta a szívét. Azt mondta, hogy az Utolsó Ítéletnél nemcsak a hozzá intézett kérdésekre fog válaszolni, hanem ő maga is kérdez majd, s bízik benne, hogy az angyal nem tagadja meg tőle az igazi választ. Arra a kérdésre, amelyet semmilyen könyv (a Szentírást is beleértve), semmilyen hittétel, semmiféle tanítóhivatal, semmilyen 'teodícea' és teológia (a sajátja sem) tudott megválaszolni: Miért, Uram, Istenem, a szörnyű tévelygések, az ártatlanok szenvedése, a bűn?"¹ Amit itt és most mondani akartunk, csupán az a belátás volt, hogy Guardini valóban nem találhatott választ erre a kérdésre, az a meggyőződés, hogy ezt csak az ítélet angyala tudja majd megválaszolni. Ezen felül pedig még azt, hogy a valódi válasz akkor is csak a szabad, felfoghatatlan Isten lehet,

1 Biser, E.: *Interpretation und Veränderung*, Paderborn, 1979, 132–133.

semmi más, hogy tehát ezt a választ kizárólag akkor hallhatjuk meg, ha feltétlen imádó szeretetben önmagunkat ajándékozunk válaszként Istennek. Ha ezt az Isten kedvéért önmagáról megfélelmező szeretetet nem adjuk meg, pontosabban nem hagyjuk vele megajándékozni magunkat, akkor csak a pusztá kétségbeesés marad szenvedéseink abszurditása felett – tulajdonképpen ez az ateizmus egyetlen komolyan vehető formája. Istenen kívül nincs üdvözítő fény, amely a szenvedés sötét szakadékát bevilágítja. S csak őt találjuk, amikor szeretetteli Igent mondunk Isten felfoghatatlanságára,² amely nélkül nem lenne Isten.

(Szegedi Nóra fordítása)

2 Vö. Rahner, K.: *Schriften zur Theologie* XIII (Gott und Offenbarung), bearb. v. P. Imhof, 443; valamint Rahner, K.: Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in Rahner, K. – P. Imhof – H. N. Loose, Freiburg, ²1978, 11.