

Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk?

KARL RAHNER SJ

Abstract

In his classic essay, Rahner examines four typical approaches to the age-old problem of suffering: 1) suffering as a natural concomitant of evolution and cosmic pluralism; 2) suffering as the outcome of sinful creaturely freedom; 3) suffering as a test and an opportunity for reaching personal maturity; 4) suffering as a harbinger of eternal life. Rahner argues that while all of them articulate important truth claims, eventually none of them are able to resolve the final paradox of creaturely freedom and divine sovereignty. Over against these approaches, he elaborates an account which sees suffering as a function of the essential incomprehensibility of God. Such incomprehensibility can only be approached existentially, by selfless and adoring love.

Keywords: *incomprehensibility of God, Karl Rahner, the problem of evil, suffering, theodicy*

Kulcsszavak: *Isten felfoghatatlansága, Karl Rahner, a rossz problémája, szenvedés, teodícea*

Ezzel a kérdéssel kívánunk foglalkozni. Hogy az emberi egzisztencia egyik leg-alapvetőbb kérdéséről van szó, az aligha vitatható. Akadhat persze olyan szerencsefia, ki mit sem ért belőle. A legtöbb ember azonban nem ilyen, és meggyőződésünk, hogy előbb vagy utóbb az efféle szerencsefiát is utol fogja érni a szenvedés, így többé nem is kerülheti ki ezt az általános, mindenkit nyomasztó, és egzisztenciánk legbenső magvába hatoló kérdést. Ezért az elején – anélkül, hogy világfájdalmasan máris valamiféle szentimentális lírában oldanánk fel keserű nehézségét – csak annyit mondhatunk, hogy kérdésünk nem afféle csapongó, kedélyes kíváncsiság könnyed kutakodása.

ISTEN ÉS A SZENVEDÉS VISZONYÁRA VONATKOZÓ KÉRDÉS

Kérdésünk illetően megfogalmazása – Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk? – számomra nem tűnik helytelennek. Ha egy pillanatra „Isten”-en az egyetlen és eredendő, mindent hordozó valóságot értjük, ami a teljes, általunk megtapasztalt vagy megtapasztalható valóság egységét és értelmét alapvetően képes legitimálni, úgyhogy nem tiltja meg eleve értelmetlenségként a teljes valóság egységére, értelmére és céljára vonatkozó kérdést, akkor eleve világos, hogy nem pusztán azt kérdezhetjük és kell kérdeznünk, hogy létezik-e szenvedés, mi a lényege és mi az eredete, hanem nyomban egyszersmind azt kérdezhetjük s meg is kell kérdeznünk, hogy *Isten* miért hagy minket így szenvedni. Ezzel az igencsak eredendő kérdéssel még nem döntöttük el eleve azt, hogy egy abszolút szilárd istenfogalom birtokában fogunk-e hozzá vizsgálódásunkhoz; az is lehetséges ugyanis, hogy éppen kérdésünk megválaszolásának kísérlete közben jutunk el egy olyan, bizonyos mértékig helyes istenfogalomhoz, mely kérdésünkön kívül egyáltalán nem lenne hozzáférhető. Ha azután így fogalmazzuk meg kérdésünket: Miért *hagyja-engedi* Isten, hogy szenvedjünk?, nos, nekem ez a megfogalmazás is ajánlhatónak tűnik, mert összefoglalóan, szándékosan különbségtétel nélkül átfogja Isten szenvedésünkhöz való viszonyulásainak különböző, valóságos vagy elgondolható lehetőségeit, tehát nem él az ezzel kapcsolatos hagyományos – például a megengedés és okozás közötti – megkülönböztetéssel. Mégpedig jogosan. Mert bár nem vitatható az efféle – kivált az okozás és a megengedés közötti – megkülönböztetés jogossága, azaz tárgyi megalapozottsága, hiszen Isten abszolút szentségének és jóságának a tisztelete megtiltja, hogy a szabad teremtmény bűnét és az ebből eredő szenvedést egyszerűen ugyanúgy Istenre vezessük vissza, mint azt a szenvedést, ami, legalábbis első pillantásra, valójában nem teremtményi bűnből ered, és mégis jelen van a világban. De ha érintetlenül hagyjuk is e hagyományos és elkerülhetetlen megkülönböztetés jogosságát, már most kijelenthetjük és ki is kell jelentenünk, hogy e megkülönböztetés végső soron másodrangú, s nem tiltja meg, hogy egyetlen átfogó kérdés formájában kérdezzünk rá Istennek minden és minden egyes szenvedéssel szembeni viszonyára. Hiszen mit is jelent a „megengedés”, ha egy olyan Istenről jelentik ki, aki a teljes valóság alapja és ősoka, s aki abszolút, szabadságának és hatalmának senkitől és semmilyen módon nem korlátozott szuverenitása folytán az összes teremtmény szabadságát is átfogja, s ez a szabadság sem képez határt előtte, mit nyíltan kijelent (talán magától értődőbben, mint ahogyan a valóságban van) Ágoston óta a keresztény teológia minden klasszikus iskolája, radikálisabban, mint ahogyan az Isten és a világ viszonyával kapcsolatban az átlagos gondolkodásnak megfelel. Mit jelent a „megengedés”, ha az isteni és emberi szabadság viszonyát illetően éppen a klasszikus iskolák teológiája szerint nem

lehet kétséges, hogy Isten a teremtmény szabadságának bármiféle megsértése vagy csökkentése nélkül, akár eleve elrendeléssel is megakadályozhatná a teremtményi szabadságnak, hogy a világban ténylegesen történjék bűn mint az ő szent akarata-ra mondott nem; s ha végső soron ellentétes a klasszikus teológiai metafizikával az a széles körben elterjedt népszerű apologetikus állítás, mely szerint Istennek a bűnt is meg *kell* engednie világában, ha – ami nagyon is illik Istenhez – a teremtményi szabadságot is akarja benne. Itt most végső soron közömbös, vajon e klasszikus metafizika valóban helyesen lát-e a kérdésben, vagy éppenséggel szem elől téveszt egyet s más. Pontosan a klasszikus metafizika alapján nem jelenthető ki, hogy feloldhatatlan összefüggés állna fenn az Istentől a világban akart szabadság és a teremtmény tényleges bűne között. Persze még ekkor is értelmes a megkülönböztetés valaminek az Isten általi megengedése és okozása között. Csakhogy ezzel a megkülönböztetéssel még nem nyert választ a kérdés, hogy miként és miért engedheti meg Isten a bűnt és a vele járó szenvedést. Isten mindenható és határtalan szabadsága folytán a mi számunkra oly közel kerül egymáshoz a megengedés és az okozás, hogy a kérdést – Miért hagyja Isten, hogy szenvedjünk? – anélkül is nyugodtan feltehetjük, hogy eleve különbséget tennék Isten e „viselkedésében” megengedés és okozás között. Így hát még mindig magának a kérdésnek az előzetes vizsgálatánál tartunk.

Ezzel kapcsolatban most azt kell megvizsgálni, vajon a kérdés értelmesen sorolja-e egyetlen fogalom alá mindazt, amit szenvedésnek nevezhetünk. Így ugyanis biztosan nagyon különböző típusú valóságokat foglalunk egyetlen fogalomba, az ilyesmi pedig bizonyosan mindenkor fölöttébb veszélyes. Hiszen anélkül, hogy tagadnánk a legkülönfélébb valóságok végső soron kibogozhatatlan összefonódását a világban, minden bizonnyal józanul meg kell különböztetni egyrészt azt a szenvedést, ami az ember szabad *bűnével* és *bűnében* már adva van vagy belőle ered, másrészt mindazon történéseket és jelenségeket, melyek szenvedéstől terhesek, de a józan hétköznapi tapasztalatban mégsem vezethetők vissza az ember bűnös szabadságára, jóllehet a világban ezek teszik ki a szenvedés legnagyobb részét, sőt éppen ezek a meglehetősen egyértelmű együtttható okozói és megelőző feltételei annak a világban tapasztalható morális rossznak, ami maga is ismét csak szenvedés, és szenvedést okoz. Mivel tehát a sohasem abszolút teremtményi szabadságból elkövetett bűn önmagában ismét eloldhatatlanul és lehatárolhatatlanul összefonódik más szenvedéssel – hiszen, más szóval, egyáltalán nem magyarázza meg saját magát –, ezért (mint később még pontosabban ki kell fejtenünk) Isten titkára és a mások ártatlan szenvedésének titkára utal, minél fogva természetesen akkor sem jutunk messzebbre, ha más teremtményi szabadságokra, mint például „angyalok”-éra és „démonok”-éra hivatkozunk, még ha ez önmagában igazolható lenne is, így hát mindezek alapján jogszerűen járunk el, amikor alapkérdésünkbe az

összes szenvedést belefoglaljuk anélkül, hogy ezzel tagadnánk a különbözőségeket: Hogyan hagyhat Isten szenvedni bennünket?

TEISZTIKUS VÁLASZKÍSÉRLETEK A SZENVEDÉS KÉRDÉSÉRE

Ha azt akarjuk megfontolni, hogy immár miként válaszolható meg ez a kérdés, először is azokat a válaszokat kell megvizsgálni, melyeket adni szoktak rá. Kérdésünknek megfelelően természetesen itt és most csak olyan válaszokat veszünk szemügyre, amelyek egyáltalán szóba jöhetnek egy teisztikus világnézet keretében. Ezúttal tehát nem érdekel bennünket az, amit egy elszánt ateista, egy szkeptikus pozitivista, vagy egy olyan gondolkodó mondhatna, akinek a világ eleve és végső gyökereiben is a jó és a rossz abszolút dualizmusában létezik, vagy akinek a fény és sötétség, a nappal és éjszaka, a jó és rossz együttes fennállása eleve magától értődő és semmiféle magyarázatra és igazolásra nem szorul, úgyhogy az úgynevezett rossz eleve mint a jóhoz tartozó szükségszerű dialektika egyáltalán nem váltja ki azt a tiltakozást, amit egy végtelenül jóságos Isten nevében éppen a teista emel a szenvedéssel szemben. A hívő alapmeggyőződés keretén belül több válasz is elgondolható alapkérdésünkre. Ezek mindegyike – ezt hangsúlyoznunk kell – értelmes lehet, és nem feltétlenül zárja ki egyik a másikat. A kérdés csak az, vajon e hagyományos válaszok végül is kielégítőnek bizonyulnak-e, vagy éppenséggel semmilyen megoldást nem kínálnak alapkérdésünk számára. Lássunk hozzá.

A szenvedés mint természetes kísérőjelenség egy fejlődő világban

Kérdésünk megválaszolásának egyik első kísérlete többé-kevésbé világosan megfogalmazva abba az irányba halad, hogy a szenvedést úgy fogjuk fel, mint egy pluralisztikus és fejlődésben lévő világban többé-kevésbé elkerülhetetlenül fellépő kísérőjelenséget. A szenvedés, közelebbről nézve, úgymond, nem is olyan rossz a világban, elvégre a világ sok-sok komplex valóságból áll, melyek nem illeszkednek egymáshoz eleve súrlódásmentesen. A biológiai létformához hozzátartozik a létért való küzdelem, ez elkerülhetetlen, és semmilyen komoly alapja nincs holmi lírai gyászéneknek azért, mert a csuka lenyeli a fiatal keszeget, és bizonyos körülmények között a rovaroknál a nőstény párzás után fölfalja a hímet. A szenvedés itt csupán helytelen, naiv értelmezése a biológiai életformának, szükségszerű, és önmagában tulajdonképpen semmi köze ilyesféle értelmezéshez. Amit ezen a területen fájdalomnak és halálnak nevezünk, csupán a természet csselfogása azért, hogy

több élet fakadjon. Végül is a morális rosszat és a vele járó szenvedést is így kellene értelmezni. Ezek is csak amolyan súrlódási jelenségek, melyek szükségszerűen együtt járnak a szellemmel, a szabadsággal és a morális kibontakozással. A rossz a tökéletességre még nem jutott jó, vagy az az elkerülhetetlen adó, amit a véges szellem fizetni tartozik anyagi alapjainak, melyekre épül s melyeket használni kénytelen. A rosszat végső soron csak a világban tapasztalható egyéb úgynevezett szenvedésre kellene visszavezetni, és teljes egészében az öröklődésből, a társadalmi viszonyokból, a pszichikai fogyatékoságokból, a rossz nevelésből stb. kellene megmagyarázni. A megfelelő felvilágosítás által lényegében olyannyira érthetővé lehetne tenni és meg lehetne világítani a pszichikai és morális szenvedést, hogy a vele szembeni tiltakozás azon igények szertelen túlzásaként lepleződne le, melyeket egy materiálisan feltételes szellem reálisan elvárhat a valóságtól. Lássá az ember józanul a lehetőségek határát, és ne támasszon túlzott igényeket! Így máris világos lenne előtte, hogy Isten nagyon jó világot teremtett, és lemondhatna annak firtatásáról, vajon ez a világ az elgondolható legjobb-e.

Mit szóljunk a világban tapasztalható szenvedés ezen első értelmezéséhez, mely egyszerűen a teremtő Isten igazolására szolgál? Állításairól nem mondhatjuk egyszerűen, hogy felszínesek és tévesek. És némelyeknek, kiket e sötét világgal szembeni tiltakozás hajt és saját borzalmas létezésük kínoz, komolyabban meg kellene fontolniuk e választ, és eltűnődniük, vajon nem abból fakad-e tiltakozásuk, hogy magukat önző módon túlbecsülik – ami maga okoz szenvedést –, midőn a reájuk mért szenvedést vélik fölpanaszolni. De végül is ezen első válasz mégiscsak elégtelen, sőt felszínes. Kérdésfeltevésünk korlátozottságának megfelelően tekintsünk el attól a kérdéstől, hogy miként ítéendő meg a fájdalom és a halál önmagában véve a tiszta biologikum dimenziójában. Lehetséges, hogy a szenvedés elleni némely tiltakozás helytelen tisztán ebben a körben. Ezt most nem ítéhetjük meg, még akkor sem, ha az emberen kívüli teremtmény sóhaja, melyről Pál beszél, gondolkodóba ejthet, és óvatosságra inthet. Csakhogy ez az első válasz máris kudarcot vall, midőn e fizikai-biológiai ellentmondások a szellemi személyiség és szabadság dimenziójába is átnyúlnak. Természetesen a szabadság és a személyes események területén számos előidéző és közreható biológiai és anyagi tényező játszik szerepet, mégpedig olyan mértékben, amit aligha becsülhetünk túl. Ámde az, hogy a szellem, a szabadság és a személyes döntés megvalósulása anyagi tényezőktől függ, mégiscsak olyan probléma, amit távolról sem oldottunk meg e függőség megállapításával. Szabadságnak, önmeghatározásnak, megismételhetetlen egyszerűségnek léteznie kell. Ami így lenni akar, az – azért, hogy így ténylegesen létezzék – belekerül a biológiai szükségszerűség és az általános törvényszerűség anonim kényszerébe – mert a szellem csak így valósulhat meg egyszerű szabadságként –, és általános kényszer alatt álló anyaggá

lesz. Az ebből fakadó fájdalmat csak akkor lehetne félretolni és megmagyarázni, ha a szellem az anyag járulékos megjelenésformájának értené önmagát. Ez azonban nem lehetséges. Továbbá a szabadság történelméből fakadó szenvedést nem lehet lekicsinyelni. Nem vezethető vissza adekvátan arra a keménységre, ami magából az anyagi valóságból származik. Maga a szabadság okoz szenvedést, fájdalmat és halált. A szabadság létét és méltóságát éppenséggel szenvedés nélküli paradicsomi harmóniában is elgondolhatja magának az ember. A tényleges szabadság azonban mérhetetlen és megnevezhetetlen szenvedést okozott, amit nem háríthat át az anyagra és a biologikumra. A bűn, aminek felelnie kell az Auschwitz gázkamráiba vezető halálmenetért, nem oldható föl abban a jelenségben, amit a szakadékba zuhanó vándorhangyak vonulása idéz fel. A rossz nem csupán komplikáltabb esete a biológiai kellemetlenségnek és a mindenütt uralkodó halálnak. A hatalmas tiltakozás, ami a világtörténelemből feltör, nem az alapjában magától értő életet és halált mindig és mindenütt kísérő hangzavar pusztán felfokozott formája; aki így lekicsinyelné a szenvedést a világban, az elárulná a személy, a szabadság és az erkölcsiség abszolút imperatívuszának a méltóságát, és amúgy is csak addig bánna ilyen elnézően a szenvedéssel és halállal az emberi történelemben, ameddig őt magát még csak távolról érintené. Bizonyára akadnak sztoikusok, akik a fájdalomnak és halálnak effajta elméletéhez ragaszkodnak, és elszánt méltósággal mennek a halálba. Ekkor azonban egy mélyebb létértelmezés erejéből élnek – akár reflektálnak erre, akár nem –, mint amit ez az elmélet megragad.

A szenvedés mint a teremtményi, bűnös szabadság következménye

A világban tapasztalható szenvedés második, magában véve nem kielégítő értelmzése azt kizárólag a teremtményi szabadságból igyekszik levezetni és magyarázni. Állítása szerint a szenvedés, fájdalom és halál mindig, mindenütt és minden vonatkozásban a teremtményi szabadság rossz döntésének az eredménye és megjelenése, és semmi egyéb. Merész teória.

Ez az elgondolás akkor nem eleve abszurd, ha érvényességéhez egy olyan teremtményi szabadsággal is számolunk, ami nem azonos az emberi szabadsággal és létrehozott egy olyan történelmet, mely megelőzte az emberi történelmet, sőt a Föld biológiai természettörténetét is, és eleve befolyásolta és szenvedéstelivé tette a természettörténet és az emberi történelem mikéntjét. E hipotézis nélkül, amit különböző variációkban oly gyakran feltételeztek a keresztény gondolkodás történetében, aligha volna elgondolható minden szenvedés adekvát levezetése egyedül a teremtményi szabadságból. Létezik olyan kísérlet is, mely kizárólag az emberi szabadságból – te-

hát egy ember feletti és ember előtti szabadságtörténetre való hivatkozás nélkül – igyekszik levezetni legalábbis minden emberi szenvedést. A hagyományra támaszkodva azt állítja, hogy az emberi szabad döntést megelőzően a történelem kezdetén az embernek nem kellett meghalnia, és szenvedéstől mentesen élhetett a paradicsomban, ezért jogosan fenntartható az a tézis, mely szerint a jelenlegi emberiségben végső soron minden szenvedés maradéktalanul a szabadságból (s éppen az emberéből) ered. Nos, ha elsőre eltekintünk mindazon előfeltételezés problematikusságától, melyekkel ezen alapteória mindkét válfaja él, akkor van benne valami roppant csábító, ám egyszersmind félrevezető. Bizonyos mértékig Isten dicsősége és jósága elé helyezi ugyanis önmagát, és így szól az emberhez (vagy általában a szabad teremtményhez): „Egyedül és kizárólag te tartozol felelősséggel a teremtményi történelem minden borzalmáért; te, a te szabadságod révén, ama szabadságod révén, melynek döntését per definitionem senki másra, kiváltképp Istenre nem háríthatod át.” Ilyenformán a teremtményi szabadság valamiképpen abszolútnak és döntésében levezethetetlennek tételeződik. S így már világos, hogy Isten szent jóságának üdvözítő tündöklését nem veszélyezteti az a kétségbeesett kiáltás, ami elkerülhetetlenül követi a teremtményi szabadság rossz döntését.

Csakhogy (e problémát már röviden érintettük az elején) a valódi keresztény értelmezés számára a teremtmény szabadsága nem oly levezethetetlen és abszolút, miként e büszke koncepciója föltételezi, és nem kívánja feladni azt az állítást, hogy a világban végső soron nem létezik Istentől független mozzanat, nevezetesen magának e szabadságnak a döntése, melyet abszolút osztatlan felelősség formájában teljes egészében magára vállalhatna. Éppen a keresztény értelmezés szerint nincs ilyen szabadság. Az emberek és angyalok szabadsága *teremtett* szabadság, melyet létében és lényegében – potenciájában és aktusában, képességben és konkrét döntésében egyaránt – mindig és mindenütt Isten szuverén rendelkezése hordoz. Nem vagyunk képesek átlátni, miként valósul meg az igazi teremtményi szabadság döntésének átháríthatatlanságával *és azzal együtt*, hogy nem kerülhet ki Isten szuverenitásának hatóköréből – melyben Isten hordozza és a maga szabadságában tételezi, de ezáltal sem osztja meg vele saját szuverenitását –, ez azonban nem változtat azon, hogy szabadságunk maradéktalanul Isten szuverén rendelkezésének hatókörén belül van. Az ember jogosan jár el, amikor a megmaradó szerzői potenciáljában szabadon hozott döntéseit megkülönbözteti aszerint, hogy jók vagy rosszak; a katolikus teológiában a legkülönfélébb elméleteket lehet kidolgozni arról, hogy miképpen kell fogalmilag pontosan megragadni és értelmezni szabad döntéseink visszacsatolódását Isten rendelkezésébe; de az is lehetséges, hogy eleve és pedig lényegileg elnémulunk az efféle kísérletezés előtt, mondván, alapvetően lehetetlen itt és most e probléma további megoldásával pró-

bálkozni. Mindez mit sem változtat a teljes keresztény teológia alapmeggyőződésén, mely szerint szabadságunk *ilyen* abszolút tételezése és autonómiája ellentmond a keresztény istenértelmezésnek. Szabadok vagyunk, önálló döntéseinkért való felelősségünket nem háríthatjuk át Istenre, mégis éppen e döntéseinket maradéktalanul ismét átfogja Isten egyedüli rendelkezése, melynek alapja egyedül őbenne van és semmi másban. Nekünk nem sikerül – miként a különböző, katolikus értelemben legitim kegyelemrendszerek összes próbálkozása mutatja – magasabb szintézisben összebékíteni egymással azt a kijelentést, mely szerint szabad döntéseinket mint sajátjainkat nem háríthatjuk át Istenre, és azt, mely szerint még ezek is újólag Isten rendelkezési körén belül vannak (akár megengedésnek, akár okozásnak nevezzük ezt a rendelkezést). Ez azonban semmit sem változtat azon, hogy szabad döntésünk is mint olyan ismét csak minden tekintetben és a legkisebb rezdüléséig Istentől függ. Ha azonban így áll a dolog a hiteles keresztény istenfogalomnak a nevében, akkor a tétel, mely szerint a szenvedés a szabadságból ered, nem végső és végérvényes, hanem olyan információ, mely, bármennyire fontos is, maga ismét csak belevész Isten szuverén szabadságának titkába. És ha csakugyan meg kell vallanunk, hogy felelősek vagyunk, anélkül, hogy e felelősségből még egyszer kivonhatnánk magunkat, akkor megint csak igaznak bizonyul, hogy e maradandó felelősségünk magának Istennek tartozik és fog felelni, akkor is, ha nem tudjuk, ez miként lehetséges. Ennélfogva, ha szabadságunkra való utalással válaszolunk kérdésünkre, hogy miért hagy Isten szenvedni minket, akkor válaszunk, legalábbis nagy vonalakban, helyes ugyan, és nem szabad érvénytelennek tekinteni, de semmi esetre sem a végső. Nem szabad megelégednünk vele, de úgy vélekednünk sem szabad, hogy tőle különböző másik válaszunk is lehetne, mely felvilágosítana bennünket. Ha pedig így áll a dolog, akkor tulajdonképpen az a kérdés, hogy milyen mértékben gyökerezik a világ szenvedésének eredete az ember és esetleg angyalok és démonok teremtményi szabadságában, és milyen mértékben van mégis olyan szenvedés, ami az embert sújtja, de mégsem a rossz szabadságból ered, többé vagy kevésbé csupán teoretikus kíváncsiság kérdése, aminek megválaszolása mit sem változtat léthelyzetünkön. Akár így, akár úgy válaszolnánk rá, válaszunk minden esetben ideiglenes maradna, és minden esetben belevészne Istennek és szabadságának a felfoghatatlanságába. Ezért itt nem szükséges tovább boncolgatni mindazokat a válaszokat, melyekre eddig bukkantunk. Kérdésünk szempontjából végső soron közömbös, vajon kozmoszunk az angyalok szabadságtörténetében bekövetkezett katasztrófa nyomait viseli-e magán, s hogy vajon éltek-e és miként éltek ezek az emberiség bűne előtt egy olyan paradicsomban, amelyben a bűn zsoldjaként lehetne felfogni a halál értelmét stb. – Efféle kérdéseket a keresztény önértelmezés is intézhetne hozzánk. Most azonban nem kell fog-

lalkozunk velük, mert bizonyosan nem a tulajdonképpeni kérdésünk végső megválaszolásához vezetnének bennünket közelebb.

A szenvedés mint a próbatétel és az érés szituációja

A kérdésünkre adott harmadik hagyományos válasz szerint Isten azért enged szenvedni minket, hogy próbára tegyen és megéreljen: a szenvedés az a szűkegés szituáció, amelyben az érett ember belenövekedhet a türelembbe, a reménybe, a bölcsességbe, és bensőleg krisztusivá válhat.

E harmadik választ nem szükséges tovább boncolgatni. Jelentős igazságot tartalmaz, amit itt bizonyosan nem szabad lebecsülni vagy elhomályosítani, és feltételezve, hogy mindenkit ért már vagy környezetéből tudja, mi a szenvedés, ez a harmadik válasz úgy értendő mint az egyénhez intézett valódi és kötelező érvényű felszólítás: „Élj úgy, nehogy a reád és a környezetedre mért szenvedés Istent illető magatartásodat megsebezve a kétségbeesés szakadékába ránts, hanem inkább kiteljesítsen, még akkor is, ha ez az érés folyamat a Jézussal való pusztulás és halál szakadékain vezetne keresztül!” Ám ez a magyarázat mégsem válaszolja meg tulajdonképpeni kérdésünket. Nemcsak azért nem, mert a világban borzalmasan sok szenvedés van, aminek csak egy távolról szemlélődő vallási rajongás költhetne ilyen humánus hatást. A napalmbombáktól megégett gyermekek nem humánus érés folyamaton mentek keresztül. Különbben is számtalan esetben lép fel olyan szenvedés, ami – minden jó akarat ellenére, hogy emberhez méltóan és keresztényi módon kiállják – pusztítóan hat, egész egyszerűen maga alá gyúri az embert, jellemét elferdíti és megrontja, csak a legprimitívebb létszükségleteivel engedi törödni, elbutítja és rosszá teszi. Szinte kétségbeesve azt mondhatnánk, hogy csak az a széplélek engedhetné meg magának a szenvedést az emberi és keresztényi érlelődés eszközeként, aki a tulajdonképpeni bajoktól és ínségtől távol, befelé fordulva efféle lélekkozmetikával tölthetné napjait. De ez ismét csak egyoldalú és téves elgondolás, és helytelenül méri fel annak a lehetőségnek a mértékét, hogy hitben, reményben és szeretetben helytálljunk egy fájdalmas létezés közepette. Mindez azonban mit sem változtat azon a tényen, hogy az emberiség történetében végtelenül sokféle, borzalmas szenvedés fordul elő a csecsemőkorban meghalt gyermekek komor sorsától a szenilitásba hanyatlott aggastyánokig, amit nem lehet szervesen beépíteni az érlelődés és személyes megformálódás folyamatába, ezért ez a harmadik elgondolás is elégtelennek bizonyul. Ehhez jön még, hogy józanul és becsületesen feltehetjük a kérdést: vajon egy kevésbé szenvedésteli szituáció nem lenne-e erkölcsileg is kedvezőbb az emberiség érlelődése számára? Hogyan bizonyítható az, hogy a valóság-

gosan igazi boldogság törvényszerűen elkényezteti és elrontja az embert? Elvileg tekintve a szenvedésmentes szituáció önmagában erkölcsileg is jobb. A keresztény aszkéták gyakran nem is következetesek: azt állítják, hogy a szenvedés a bűnből ered, ugyanakkor – némileg teoretikus ízzel – hevesen dicsőítik e szenvedésteli szituációt, mint kedvező klímát, amiben kibontakoznak a keresztény erények. Természetesen ez efféle keresztény imperatívuszok – amaz előzetes adottság mellett, hogy létezik szenvedés – teljességgel értelmetlenek és üdvösek, és joggal utasítják az embert a megfeszített Krisztus követésére. Ezzel azonban még nincs megválaszolva az a kérdés, hogy miért enged Isten számunkra olyan szenvedést is, melynek a legcsekélyebb embernevelő szerepe sincs (ezek száma pedig végtelen). A legszörnyűbb szenvedéseknek egyáltalában nincs ilyen funkciójuk, pusztán a természet kegyetlen szörnyűségei, melyek messze túlszárnyalják a mi erkölcsi lehetőségeinket.

A szenvedés mint utalás a másik, örök életre

A kérdésünk megválaszolására tett negyedik kísérlet feleletként a halál és szenvedésteli történelmünk utáni örök életre utal. Ez az utalás bizonyosan nem értékelhető le azzal az ostoba állítással, hogy csupán kétes hatású fájdalomcsillapító, a nép ópiuma és a népek szánt ópium. Bizonyos: mi keresztények vagyunk azok, akik merész reménységben, amit csak Isten kegyelme adhat, vágyakozunk az örök életre, melyben nincs halál, fájdalom és könny. Ez az utalás azonban nem válasz a kérdésünkre. Mert senki sem képes bebizonyítani, hogy ez a szenvedés lenne az abszolút szükséges eszköz a remélt örök élethez, s hogy mindenképpen a halál lenne az élet egyedüli kapuja. A keresztény hagyomány ugyanis azt állítja, hogy halálnak nem kellett volna lennie. Azt viszont nem mondhatjuk, hogy a bűn, aminek következménye a halál, elkerülhetetlen, vagy nem jelentene maga is Istenhez intézett megválaszolatlan kérdést. Ha továbbá a kegyetlenséggel teli történelmet nem lehet egyszerűen eltörölni az örök élet által, mintha sohasem létezett volna, akkor éppen egy primitíven elgondolt jövődő boldogság nem igazolja mindazt a borzalmat, ami előzőleg megtörtént. De egyáltalán miként kell elgondolni az örök életet, hogy a benne részesülő immár boldog üdvösséggel gondolhasson vissza a történelem kínjaira? Ez a kérdés legalábbis még nyitott. Miként zárható ki a kísértés, hogy visszaadjuk az örök életre szóló belépőjegyet, ha az örök élet egyáltalán nem állhat a történelem elfelejtésében, hiszen így megszűnnék az immár örök boldogságban létező ember azonossága történelmi önmagával? Röviden: Mivel az örök életet el lehet gondolni a szenvedés eszköze nélkül is, ezért elgondolható ugyan a szenvedés megszüntetéseként is, de nem a legitimációjaként.

A SZENVEDÉS FELFOGHATATLANSÁGA A FELFOGHATATLAN
ISTEN BELSŐ MOZZANATA

Mit mondhatunk hát? Semmilyen igazolást nem találunk az ember történelmében tapasztalható szenvedésre? Nyilvánítsuk alapkérdésünket egyszerűen megválaszolhatatlannak? Nos, kezdjük előlről megfontolásainkat egy egészen más kiindulópontból. Isten, vallja a keresztény hit, a felfoghatatlan titok. Most és mindörökké, akkor is, ha színről színre fogjuk látni. A felfoghatatlan istenség félelmetes ragyogása akkor is meg fog maradni, leplezetlenül és örökre. Csupán, ha szabad így mondani, elviselhető lesz, ha *szeretjük* Istent, és feltétel nélkül és önzetlenül *ebben* a szeretetben létezőnk, mely elfogadja Őt úgy, amiként van. A végtelen Isten soha meg nem ragadható és soha át nem látható titka csak önzetlen elfogadásának aktusában válhat a boldogságunkká. Ezen a szereteten kívül – amelyben az ember elhagyja önmagát, hogy azután soha többé vissza se térjen önmagához – csak ama radikális tiltakozás volna egzisztenciánk egyetlen értelmes alapaktusa, mely szerint mi nem vagyunk istenek, és nem is tudunk mit kezdeni Istennel, az az aktus, mely a pokollal azonos. Ez a szeretet, melyben az ember önzetlenül átadja magát Isten titka mélységének, éppannyira nem igazolható önmagán kívül, mint Isten titka, aminek az ember átadja magát. Isten felfoghatatlanságának ez a titka azonban nem pusztán egy statikusnak gondolandó lény titka, hanem egyben a szabadságnak, Isten ama levezethetetlen rendelkezésének a titka, aminek semmilyen más instancia előtt nem kell igazolnia magát. Az ember tehát *ennek* is átadja magát, ha színről színre szereti Istent az örök életben, és feltétel nélkül átengedi magát felfoghatatlanságának. Istent a szabadságával egyetemben szeretjük, magát Istent, és nem csak azt, amit az örökkévalósághoz mérten mindig is csupán ideiglenes belátás révén róla elsajátítottunk. Csak az az ismeret, mely felemelkedik a szeretetbe és feloldódik benne, végső soron már semmit nem tesz sajátjává úgy, ahogyan egyébként a megismerő elsajátítja a megismertet, hanem túlad saját magán, szeretvén elveszíti önmagát Isten felfoghatatlanságában, és abban – és nem másban és nem másképpen – felismeri beteljesedését és megismeri tulajdonképpeni lényegét, – csak ez az ismeret tesz boldoggá és szabaddá, éppen mert önzetlen szeretet, felfoghatatlan csoda. Ez feladat az ember számára, aki olyan szubjektumnak látszik, aki per definitionem egoistán önmagára irányul és önmaga köré építkezik. Mindezt figyelembe véve alapkérdésünk egészen más aspektusokban jelenik meg. Eddig megállapított megválaszolhatatlansága többé nem a lehető legsürgősebben kiküszöbölendő botrány egzisztenciánkban, amit a lehető legvilágosabban fel kell deríteni, hanem annak a felfoghatatlanságnak egy mozzanata, amely egész egzisztenciánkat áthatja, kihívásként éri és magának igényli. A szenvedés felfoghatatlansága része Isten fel-

foghatatlanságának. Nem abban az értelemben, mintha levezethetnénk mint valami szükségszerű és ennél fogva Isten valamely más, általunk ismert tulajdonságából mégiscsak felderíthető mozzanatot. Így ugyanis a legkevésbé se lenne felfoghatatlan. Hanem éppen valóságosan és mindörökké felfoghatatlanként mondható a szenvedés Isten felfoghatatlansága – lényege és szabadsága – valóságos megjelenésének. Lényegének azért, mert hiszen a félelmetesség ellenére, a szenvedés (legalábbis a gyermekek és az ártatlanok esetében mondhatni) amoralitása ellenére, vallanunk kell Isten tiszta jóságát, melyet azonban éppen nem a mi ítélszékünk előtt kell mentegezni. És szabadságának, mert éppen a szabadsága azért felfoghatatlan midőn a teremtmények szenvedését akarja, mert ez a szenvedést akaró szabadság a szenvedés nélkül is képes lenne elérni szent céljait. A szenvedés tehát önmagában ismét csak Isten felfoghatatlanságának levezethetetlen megjelenési formája.

Legföljebb azt mondhatjuk – bár ezzel nem akarunk újfent egy feltevésekből és következtetésekből álló, logikailag kényszerítő rendszert felállítani –, hogy a szenvedés konkrétan számunkra annyiban elkerülhetetlen a szükségképpen történetileg megvalósuló és szabadságban realizálódó egzisztenciánk keretei között, mert nélküle Isten mint az a felfoghatatlan titok, akivel már most szükségképpen dolgunk van, nem lenne komoly tényezője életünknek, hanem elvont tétel maradna, amit a továbbiakban nem kellene megvilágítani életünk konkrétumaiban. Egzisztenciánk gyakorlatában azonban Istennek mint rendelkezésünk alá nem tartozó titoknak az elfogadása és a szenvedés megmagyarázhatatlanságának és megválaszolhatatlanságának néma elfogadása egy és ugyanazon folyamat. Elméletileg talán azt lehetne mondani, hogy Isten szabad rendelkezésének visszavezethetlensége – hogy ti. csakis önmagában és szeretetben való elfogadásában, másra való visszavezetés nélkül válik érthetővé, mégpedig a szeretetben, s nem az elméletben –, már az Isten titkának való abszolút önátadás egyfajta gyakorlása, akkor is, ha Istennek ez a szabad rendelkezése tulajdonképpen még nem jelent egyet a szenvedéssel. De ugyanígy mondhatjuk azt is, hogy a szabadság előtti illetlen feltétlen kapituláció – vagyis lemondás arról, hogy ne csupán önmagával, hanem valami mással is igazolja magát –, egyfajta nemes értelemben már maga is olyan fájdalmat jelent, melyhez képest elhalványul a pusztán fizikai-biológiai értelemben vett szenvedés, kivált hogy, legalábbis számunkra és ideiglenesen, nem azonos a szubjektíve értelmezett értékelése és valóságos mélysége, felszínessége vagy radikalitása. Így egy bizonyos nemes értelemben a teremtett szubjektum önmagából való eksztatikus kitörése azért, hogy feltétel nélkül átadja magát Isten szabadságának, már igazi fájdalmat jelenthet, amelyet mindenképpen megfizetni tartozik az üdvözült boldogságért – az önmagától

való eloldódásért –, úgyhogy az, amit egyébként szenvedésnek tartunk, ennek csupán egy alacsonyabb létfokon megvalósuló analogonja. Bárhogyan legyen is, jelen helyzetünkben és állapotunkban a szenvedés elfogadásának konkrét módja nem lehetséges másként mint néma utalással Isten felfoghatatlanságára és szabadságára, s ezzel magát Istent fogadjuk el, sértetlenül meghagyva isteni létében. Aki nem képes – közvetett vagy közvetlen módon – feltétel nélkül elfogadni a szenvedés felfoghatatlanságát, az alapján csak saját tulajdon isteneszméjének hódol, nem pedig magát Istent vallja meg.

Walter Dirks beszámol egy látogatásáról, amit Romano Guardininél tett, akin már jelentkeztek halálos betegségének tünetei: „Aki ezt megélte, nem fogja elfelejteni, amit a halálos ágyán fekvő öreg ember megvallott neki. Elmondta, hogy az utolsó ítéleten nem csupán kérdésekre fog válaszolni, hanem maga is kérdezni fog; bizakodón reméli, hogy az angyal nem fogja tőle megtagadni a választ arra a kérdésre, amelyre semmiféle könyvből, még magából a Szentírásból sem, semmiféle dogmától és semmiféle tanítóhivataltól, semmiféle ‘teodíceától’ és semmiféle teológiától, még a sajátjától sem kapott választ: Miért, Istenem, miért a rettenetes kerülőutak az üdvösséghez, miért az ártatlanok szenvedése és a bűn?”¹ Amit itt és most mondani akartunk, csak annak belátása volt, hogy Guardini joggal nem talált választ erre a kérdésre, és az a meggyőződés, hogy csak az ítélet angyala válaszolhatja meg, de túl ezen az, hogy az igazi válasz akkor sem lehet más, mint egyedül a felfoghatatlan Isten a maga szabadságában, hogy tehát a választ csak akkor hallhatnánk meg, ha feltétlen imádó szeretetben átadnánk magunkat Istennek – mint válasznak. Ha nem jutunk el erre az Istenbe belefeledkező szeretetre, helyesebben: ha nem ajándékozzatunk meg vele, akkor csak a szenvedésünk abszurdításán érzett puszta kétségbeesés marad, ami tulajdonképpen az egyetlen komolyan veendő formája az ateizmusnak. Nem létezik más boldogító fény, amely megvilágítaná a szenvedés sötét szakadékát, mint maga Isten. Őt pedig csak akkor találjuk meg, ha szeretvén igent mondunk felfoghatatlanságára, amely nélkül nem lenne Isten – Isten.

(Németh Gábor és Gáspár Csaba László fordítása)

Forrás: KARL RAHNER: Warum lässt uns Gott leiden?, in ID.: *Schriften zur Theologie*, XIV. kötet, Benziger, Zürich, 1980, 450–466.

¹ EUGEN BISER: *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1979, 132–133.