

# Távoli közelség

## Védőbeszéd a „negatív teológia” mellett

Az Istenről való beszéd jó ideje azzal fenyeget, hogy „szövegösszefüggés nélküli szöveggé” válik. Elveszttek azok a fogódzópontok, amelyek korábban lehetővé tették, hogy szóba hozzuk Istent. A világ keletkezésére, a megismerés feltételeire vagy az erkölcs alapjainak reflektálhatunk anélkül is, hogy közben kézenfekvően Istenre kellene gondolnunk. Nyilvánvalóan nem létezik már az a közös tapasztalati tér, amelyen belül tolmácsolni lehetne hívő és nem hívő kortársaink között.

Ahol az Istenről szóló keresztény beszéd lefordítására már nem mutatkozik lehetőség, ott szükségképpen idegen nyelvvé válik ez a beszéd. Ha már senki számára sem tud mondani valamit, akkor végül a „holt” nyelvek közé számít. Ezért nincs mit csodálkozni azon sem, hogy sok ember számára Isten elkallódik: nem csupán a beszédjükben, hanem az életükben is; megtapasztalják önmagukon a vallási bizonyosságok eltűnését, Isten egykori közelségének elvesztését. Egy ideig még gyakorolják hitüket egy Isten nélkülivé vált világ kontrasztja-

ként – de meddig lehet fenntartani egy hitet, ha már nem lehet megindokolni, miért érdemli meg az előnyben részesítést ama „világi” kortársak életelveivel szemben, akik úgy élnek, „mintha Isten nem létezne”?

A világ tényleges folyása megerősíti azt a modern feltételezést, hogy a világon belüli folyamatok és tények magyarázatához nem szükségszerű feltételeznünk Istent. Az ember már nem tud mit kezdeni *vele* a világban, mivel *nélküle* is mindent mozgásba lehet hozni. A világ magyarázható Isten nélkül, s az ember emberi lehet Isten nélkül. Istent azért lehet tagadni, mivel az ember nem látja, hogy azt az Istent, akinek erkölcsi, természettudományi, politikai munkahipotézisként le kellett mondania „hivataláról”, mi különbözteti meg attól az Istentől, aki egyáltalán nem létezik. Micsoda Isten, kicsoda Isten és hogyan Isten ő – nyilvánvalóan hiába való kérdések egy ennyire Isten nélkülivé vált kor számára.

Nos, itt kezdődik az a „negatív” teológia, amely Isten világon belüli szükségszerűségének modern taga-

dásaiból indul ki, és arra tesz kísérletet, hogy egy olyan világgal együtt gondolja el Istent, amely úgy gondolja, hogy ő maga „Isten nélkül” is érhető és alakítható.

A *negatív teológia* kettős nemet mond. Egyrészt nemet mond arra a teológiai hagyományra, amelyet túlterhel az az igény, hogy annyira tájékozott legyen Istent illetően, hogy szakadatlanul kijelentő mondatokban beszélhessen róla. Másrészt nemet mond arra az álláspontra, amely csak akkor tartja értelmesnek az istenkapcsolatot, ha az az élet gyakorlati céljait szolgálja. A negatív teológia azt a belátást állítja szembe ezzel, hogy a hasznosság nem lehet a kapcsolatok első vagy egyetlen mércéje. Csak a célok és az eszközök összefüggésére irányuló számítgatásokon túl kerül látóterünkbe az, amivel megéri *önmagáért* kapcsolatba lépni – és csak egy ilyen kapcsolatban tarulhat fel az ember számára, hogy neki magának nem muszáj feloldódnia egy olyan világban, amelyben funkcionális szükségszerűségek uralkodnak.

Aki elindul a vitatásnak és a „tagadásnak” erre az útjára, annak első lépésként fel kell készülnie arra, hogy az istentapasztalat feltételez valamilyen „kisajátítást”: megköveteli, hogy megszabaduljunk mindattól, amin a hit addig csüngött. A negatív teológia tehát pontosan ott kezdődik, ahol az üresség, a hiány és a nélkülözés megtapasztalása cáfolja Isten jelenlétének bármiféle állítását. A negatív teológia világossá teszi: az ember csak üres kézzel nyúlhat ama valóság után, amelytől azt reméli, hogy az majd megragadja őt.

A misztika sok tanúságtétele számol be arról, hogyan „ragadja meg” Isten az embert, miután az mindent kiengedett a kezéből. Az effajta „Isten általi megragadottság” vezet annak megismeréséhez, amit „nem lehet megragadni”, és ami meghalad minden nyelvi megragadási lehetőséget is. A bizonytalanság mozzanatának Isten felfoghatatlansága felel meg – s mindkettő azon alapul, hogy Istennel nem rendelkezhetünk. Ez utóbbi kizárja, hogy Istent eszközként használjuk e világi viszonyok igazolására.

Ezáltal látóterünkbe kerül a negatív teológia felszabadító motívuma is: Ha Isten ellenszegül minden olyan próbálkozásnak, hogy eszközként



használják, akkor különféle célok és érdekek szövevényébe bonyolódástól mentes magatartás lesz az ember viszonyulása egy olyan Istenhez, aki nem képes helytállni valamilyen cél elérésére szolgáló eszközként. Ily módon olyan viszony jön létre, amelyet a szabadság jellemez.

Egy effajta teológiának egyáltalán nem ellenfele a Biblia mint Isten kinyilatkoztatásának tanúsága. Éppen a Biblia az, amely *nem* úgy írja le Isten kinyilatkoztatását, hogy Isten elrejtettsége helyébe immár az ő „el nem rejtettsége” lép. A Biblia éppúgy elmentmond az Isten közvetlen jelenlétéről alkotott elképzelésnek, mint annak, hogy elrejtettségét távollétével vagy nem-létével azonosítsuk.

Az az istentapasztalat, amelyben Mózes részesül az égő csipkebokor révén (2Móz 3,1-12), rendkívül megdöbbentő számára. A tűz vonzóan hat, s mégis elzárkózó marad. Az embernek nem szabad akarnia, hogy közelebb menjen hozzá. Isten jelenlétét itt egyidejűleg a megközelíthetlenség jellegzetessége határozza meg. Isten „bemutatkozása” – „úgy leszek jelen, mint aki jelen lesz” – az ember előtt álló ismeretlenre utal. Isten az a valóság, amely ott van az ember előtt, de amelyet sosem birtokolhat. Az ember osztályrésze az „utánanézés”: mindig csak Isten hátát láthatja, az arcát sohasem.

Ez a csattanója annak az elbeszélésnek is, amely Illés próféta és Isten Hóreb-hegyi találkozását mondja el (1Kir 19). Isten elhalad Illés előtt – diszkrétan, nem tolakodóan. Isten nem imponál a hatalmával az embernek, hanem a jelentéktelenségben „exponálja magát” – olyannyira, hogy az ember csaknem átnéz fölötte, vagy elereszti a füle mellett.

Az ember akkor sem képes elkapni és fogva tartani Istent, ha ő kéznyújtásnyira van. Ez a tanulsága Jákob történetének (1Móz 32,23-31). Egy furcsa éjszakai támadásban Isten megragadja Jákobot. Miközben birkózik Istennel, Isten mellette van. Közelebb nem juthat Istenhez. Ez azonban bénító átölelés. Jákob csak azért kapja meg Isten áldását, mert kész elengedni őt.

A „közelebbi” Istenről való egydimenziós beszéd megfelel a bibliai istentapasztalatok tanúságtételét – és megduplázza azoknak az embereknek a szorultságát, akik hiába keresik életükben Isten nyomát. Kételyeiket, az Istentől elhagyatottság miatti felkiáltásaikat el lehet-e hallgattatni valaha is „vallásos” kijelentő mondatokkal? A kereszténységben lényeges, hogy semmit se hallgassunk vagy titkoljunk el, amit mondani lehet Istennek az ember felé fordulásáról. De éppígy nem szabad elsikkasztani azt sem, hogy az ember nem spórolhatja meg, hogy ebben az „Isten színe előtti” világban olyan napokat is ki kell állnia, amelyekkel „Isten nélkül” kell megbirkóznia. Másként az ember nem élheti Istennel az életét.

A negatív teológia is beszélhet Isten jelenlétéről, de nem úgy, hogy közvetlen jelenlétét állítja. A negatív teológia csak a „távolian közelebbi” Isten (*Paul Konrad Kurz*) jelenlétét ismeri. Ennek a jelenlétnek, amely egyszerre valósítja meg a közelséget és a távolságot, egészen különleges magyarázata van, és a horizont, a látóhatás metaforájával lehet szemléltetni (*Otto Hermann Pesch*):

A horizonton *innen* van minden, ami számunkra reális. Hogy a horizonton *túl* van-e valami, nem lehet megmondani. Megvizsgálásához oda kellene

mennünk, ahol most fut a horizont vonala. De minél tovább megyünk, annál hátrébb húzódik ez a vonal. A horizont „túloldala” az a terület marad, ahol számunkra semmi sincs. Ha közeledünk ehhez a „túloldalhoz”, a távolság akkor sem csökken. A horizont elérhetetlen határ, de éppen ezáltal hoz létre egy olyan teret, amelyben az ember előre tud nyomulni.

A teret határoló valóságként a horizont sosincs benne magában a térben. Noha a horizont nem olyasmiről, amire az embertől függetlenül egyszerűen rá lehetne találni, de ettől még nem olyan dolog, ami csupán az ember képzelőerejében létezik – azaz nem olyasmiről, amit pusztán elképzelünk. A horizont nélkül az ember egyáltalán nem képes reális létezőkként elhelyezni a fején kívül lévő dolgokat, és a horizont nélkül az ember nem tud eligazodni a külvilágban. A horizont ennél fogva egy olyan területhez tartozik, amelyet egészen sem az emberhez, sem annak külvilágához nem lehet hozzárendelni. A horizont mindkettővel kapcsolatban áll – de egyidejűleg meg is haladja („transzcendálja”) őket; elszakíthatatlanul hozzátartozik az emberi lét térbeliségéhez.

„Isten a létezés horizontja”: ez a metafora azt akarja mondani, hogy Isten az a valóság, amelyen „innen” csak véges lét van. Ő maga sem nem véges, sem nem a véges lét egésze. Isten az valóság, amelyen „túl” semmi sincs. Isten sem nem „valami”, sem nem „semmi”.

Hans-Joachim Höhn

Forrás: Publik-Forum, 2009/16

A szerző 1957-ben született, a rendszeres teológia professzora a Kölni Egyetem Katolikus Teológiai Intézetében.

## Isten új arca

Isten nem változtatja meg a világot, ha az szenvedést okoz nekünk, akkor sem, ha kérjük tőle. Nem bocsát el minket a világból, és nem ment fel a világ állapota iránti felelősségünk alól sem – mert semmit sem változtat azon, hogy halandónak teremtette a világot, az egész kozmoszt. Nem csupán mi, emberek vagyunk halandóak, meg a többi teremtmény is, hanem a Föld s minden más bolygó és galaxis is. A legutóbbi nagy cunami durván emlékeztetett minket rá: minden élet, amely az univerzumban alakot ölt, valamikor el is fogja veszíteni alakját. Minden élet részese egy nagy átalakulásnak, és fölösleges dolog megkérdezni, hogy ez az átalakulás a születéssel vagy a meghalással kezdődik-e. Az a fontos, hogy mindkettő hozzátartozik az élethez.

Vigasztalás nemcsak a vallásból és a feltámadás hitéből fakad. Vigasztaló az a térfizikai felismerés is, hogy a minden anyagot „elnyelő” „fekete lyukak” „túloldalán” új csillagok születnek. Itt az ideje, hogy hitünket összekapcsoljuk azzal, amit a modern fizika révén a – végső soron Isten által teremtett – világról és az életről tudunk. Ha megtesszük ezt, akkor ismét elmondhatjuk majd, mi a feltámadás, anélkül hogy ókori világképeket kellene ismételnünk.

Az élet nagy keletkezés, elmúlás és újrakeletkezés, magában foglalja a születést és a meghalást, teljesen függetlenül attól, hogy az élet milyen formájáról van szó. Ez lényegileg azt jelenti, hogy az élet nem ér véget, amikor meghal, hanem a halálon keresztül *megváltozik*. Hogyan és mi felé tartva – ez nyitott kérdés. Igen, a teremtés, amelyhez hozzátartozunk, egészét tekintve nyitott, alakulóban lévő történet.



A halandó léthez azonban hozzátartozik a szenvedés, mégpedig különösen akkor, ha halandó lények szeretik egymást, szenvedni látják egymást, és valamikor egyszer el kell engedniük egymást. Mivel Te-ként, társként van szükségünk a másikra ahhoz, hogy értelmét találjuk önmagunk létezésének és az életnek, ezért a fájdalom és a szenvedés elkerülhetetlen. Problémává akkor válik ez a szeretet, ha abszolútnak feltételezzük e szeretetet és a szeretett személyt, és ha elvárjuk, hogy Isten szavatolja megmaradásukat. Ha ugyanis ez sikerülne, akkor Istent szembeállítanánk az életnek azzal a formájával, amelyet ő teremtetett meg: meg kellene szüntetnie a halandóságot, sőt fel kellene tartóztatnia a teremtést, az élet megvénülne és véget érne. Feltámadásról beszélni éppoly kevés értelme lenne, mint Istenről beszélni. Istennek az életre vonatkozó hatalma magában foglalja, hogy engedje: az élet halandó legyen. Ennyiben Isten a halál hatalma is.

**D**e ennek semmi köze sincs valamiféle büntetéshez. A halál sem nem „a bűn zsoldja” (Róm 6,23), sem nem az élet „utolsó ellensége” (1Kor 15,26), hanem az élet Isten által teremtetett egyik oldala és állomása. Ennek ellenére semmitől sem szenvedünk annyira, mint magától a szenvedéstől, mindenekelőtt akkor, ha minket vagy számunkra kedves embereket érint. Ekkor felvetődnek a „Miért?”-kérdések, amelyek lényegüket tekintve mindig az adott szenvedés felelősére irányuló kérdések is. Egyáltalán felelősséget vállalhat-e Isten azért, hogy oly sok teremtmény – emberek, állatok, és alighanem a növények is – nem csupán halandóak, hanem szenvedniük is kell? Testileg és lelkileg, betegségektől és sértésektől, jogtalanságtól és erőszaktól?

Az Isten egyetemes igazságosságára vonatkozó, a világban lévő szenvedés kapcsán felvetődő régi kérdéseknek sok közül van az élet szeretetéhez általában véve, valamint olyan konkrét lényekhez – mindenekelőtt emberekhez, de más teremtményekhez is –, akiken „csüngünk”. Ez minden más kifejezésnél jobban mondja el, miről is van szó, mert az élet és bizonyos élők iránti szeretettel szembeítve az a belátás, hogy a születés és a halandóság egyaránt hozzátartozik az élethez, igencsak „elméleti”, sőt nagyon sápadt. A szeretet olyasmí, ami melegséget sugároz, viszont minden, ami elméleti és sápadt, az hideg.

Így aztán nincs mit csodálkozni azon, hogy az emberek már igen korai hagyományokban ok-okozati összefüggést alkottak a szenvedés értelmének és eredetének kérdéséből. Ez aztán kimondja, például az ún. vízözön-elbeszélés különböző változataiban: az emberek nyilvánvaló, illetve fel nem ismert bűnei ösztönözték a bibliai Istent vagy más isteneket és istennőket a büntető akcióra, aminek az volt a célja, hogy helyreállítsa Istennek az emberek által megsértett rendjét. A hagyományos felfogás szerint ugyanis Isten igazságosságához hozzátartozik, hogy Isten érdényt szeres a jogának, már csak a maga hitelessége kedvéért is. Ez a gondolkodási minta, amely a szenvedést a bűnnel és a büntetéssel kapcsolja össze, mélyen bevésődött, mivel a kibírandó büntetésben – mélypszichológiailag nézve – paradox módon még mindig Isten törődésének, tehát melegségének egyik formáját lehetett látni.

**A**kinek vannak lelkipásztori tapasztalatai, tudja, hogy ez a gondolkodási minta a maga részéről sok-sok újabb szenvedést váltott, és vált ki még mindig a beteg, illetve haldokló emberek lelkében, ugyanis arra sarkallja őket, hogy megkeressék életükben azt a bűnt, amely által, amint hiszik, „kiérdemelték” a szenvedést. A lelkipásztoroknak, lelkigondozóknak nehéz megbirkózniuk

ezzel az elképzeléssel, ha az egyszer már befészkelte magát. Mégis rést lehet ütni a bűn és büntetés (engesztelés) törvényére épülő gondolkodási mintán, ha emlékeztetünk Jézus életének azon mozzanataira, amelyek radikálisan megkérdőjelezik az említett ok-okozati összefüggést mint annak alapszabályát, ahogyan Isten bánik az emberekkel.

Istennek a csak látszólag „elveszett fiú” iránti szeretetének evangéliumi példázata (Lk 15,11-32) ezek közé tartozik, és legalábbis számomra olyan szeretetet és melegséget sugároz, amely új, más fénybe állítja Isten igazságosságának kérdését. Mert igaz ugyan, hogy van az elbeszélésnek olyan síkja, ahol érvényes az ok-okozati összefüggés: kétes életvitele nyomorba juttatja a fiatalembert. Az egész történetnek ezt a részét azonban teljesen új fénybe állítja az elbeszélés kerete. Egyfelől maga Jézus mint elbeszélő, mert ő annak igazolásaként meséli el ezt a példázatot, hogy együtt eszik bűnösökkel. Másfelől a példázat menete azt tisztázza, hogy az – Istent képviselő – apa cselekvésének csak egyetlen motívuma van: a fiú élete iránti szeretet. És szemben a régi elvvel és a szokásos, a büntetésre építő pedagógiával, az apa teljességgel arra épít, hogy a hazatérése miatti szeretetteljes öröm ismét a legjobb erőket mozgósítja majd a fiúban, és visszavonza őt az életközösségbe. A szeretet életet megváltoztató erejére épít.

Hasonló dolog zajlik, tulajdonképpen már programszerűen, abban a történetben, amely a vak gyógygyógyításaként ismeretes (Jn 9,1-7). Azzal kezdődik ugyanis, hogy a tanítványok az akkoriban mindenki számára ismerős nézetet képviselik, hogy az ok-okozati összefüggés értelmében a szóban forgó vaksáért vagy maga a vak, vagy a szülei a felelősök. Jézus szerepe lesz aztán, hogy ellentmondjon ennek az életszabálynak. Ő oly módon teszi ezt, hogy a szenvedés okozója iránti érdeklődést az az iránti érdeklődéssel homályosítja el, hogy miképpen lehet gyógygyógyítani a betegséget. Sőt, ott helyben gyógygyógyítja a vakot, s ezáltal kifejezi, hogy átfogó értelemben ő „a világ világossága” (9,5).

Isten igazságosságának kérdését, amely a múltba tekintésre és a szenvedésnek a bűn alapján történő értelmezésére ösztönzött, mindkét történet szó szerint átfordítja a gyógyító gyakorlat kérdésébe. Ez az új kérdés, valamint a koncepció tettekre váltása jövőt nyit. Az üdvösség és a gyógyulás kéz a kézben jár. Itt mutatkozik meg Isten új arca. Ettől nem válik értelmetlenné a szenvedés lehetséges okai iránti kérdés, de a *bűnt* Jézus határozottan kiemeli az okok kutatásának köréből („Sem ez nem vétkezett, sem a szülei...”) – mert ő nem tartja Isten büntetésének a betegséget és a szenvedést.

**I**sten együtt szenved a szenvedőkkel, amint a Jézus-történet mutatja, és minden gyógyító erőt mozgósít, ami csak létezik. Ezek közé tartozik elsősorban az együtt szenvedésre képes szeretet és közelség (Mt 25,31-45). Jézus ezenkívül minden olyan erőt mozgósít, amely által meg lehet akadályozni a szenvedést, feltéve, hogy azt nem halandóságunk okozza. A hegyi beszéd boldogmondásai (Mt 5,3-10) mutatják meg az ehhez vezető utat, és kiegészítik a Tízparancsolatot. E mondások alkotják azt a programot, amely által Isten beleviszi az életbe a maga szeretettől meghatározott igazságosságát. Mert az élet nagy követelményeit és a mi velük kapcsolatos gyakori kudarcainkat kizárólag a szeretet teszi elviselhetővé – Isten számára is.

Klaus-Peter Jörns

Forrás: Publik-Forum, 2009/12