

GÖRFÖL TIBOR

Imitatio passionis?

Az aktív és a passzív szenvedés a kereszténységben

1976-ban született. A PPKE BTK oktatója. Legutóbbi írását 2011. 9. számunkban közöltük.

Nem szükséges áttekintő szándékú kézikönyveket vagy iskolás értekezéseket forgatnunk ahhoz, hogy a vallás és a szenvedés tartalmi összefüggésével kapcsolatban átfogó igényű tipológiákba ütközzünk: a szenvedés (illetve általában a rossz) kezelésének az iskolás gondolkodásformákon kívül is a szenvedés lehetséges megítélésének alakzatait elkülönítő eljárás a legbevetettebb formája. E téren az emberi szellem egyik — elkerülhetetlennek tűnő — jellegzetességével találjuk szembe magunkat: a szellemnek osztályoznia, felosztania, kategorizálnia kell érdeklődésének tárgyát ahhoz, hogy boldogulni tudjon vele. A szenvedés, a szenvedéssel kialakított viszony terén ez a klasszifikációs eljárás rendszerint a szenvedés lehetséges okait és céljait számba vevő áttekintésekben ölt formát.

Nem szükséges azonban a vizsgált tárgyakat előszeretettel felosztás és osztályozás révén kezelni próbáló Európára szorítkoznunk ahhoz, hogy tanúi legyünk ennek a korántsem magától értetődő eljárásnak. A szenvedés Ázsiában olyannyira központi kérdést jelent, hogy a vallástudomány tanúsága szerint a hindu bölcsélet is kauzális és finális értelmezések egész palettáját kínálja fel (amelynek rövid és primitív felvázolása nyomban mentesít is az efféle tipologizálások kínos feladatától).¹ Ennek értelmében a szenvedés megközelíthető esztétikai síkon, felhívható ugyanis a figyelem arra, hogy a világ a maga egészében kifogásolhatatlanul és meggyőzően jó, s csupán néhány részleges eleme okoz vagy jelent szenvedést. A nyugati fül számára oly ismerősen csengő pedagógiai értelmezés szerint a szenvedés lehetőséget kínál az ember akaratának és jellemének csiszolására (szélsőséges esetben egyenesen Isten büntetéseként vagy tudatosan alkalmazott nevelői stratégiájaként). Voluntarista elképzelések is léteznek, amelyek szerint a rossz és a rossztól elválaszthatatlan szenvedés kizárólag az ember szabad akaratának következménye, s kizárólag azért létezhet szenvedés a világban, mert az emberi akarat ágense a rossz létrehozásának. A határolási elmélet képviselői szerint a teremtés alkalmával óhatatlanul leszűkültek Isten végtelen lehetőségei, s ez a korlátozódás maga a rossz, amelyből egyenesen következik a szenvedés sokrétű valósága, azaz a szenvedés szükségszerű velejárója a világ tér- és időbeli állapotának. És végül egyszerűbb magyarázati próbálkozások is léteznek: a szenvedés illúzióknak is nyilvánítható, a hamis tudatban keletkező látszatnak, amely a tudat orvoslásával kiiktatható.²

Gondolhatunk azonban nyugodtan a jóval későbbi buddhizmusra is, amely talán radikálisan a szenvedés vallásaként fogható fel, hiszen első benáereszi beszédében a történeti Buddha nyomban

¹Vö. Arthur L. Herman: *The Problem of Evil and Indian Thought*. Motilal Banarsidass, Delhi, 1976.

²Vö. Wendy Doniger O'Flaherty: *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. University of California, Berkeley, 1976.

³Lásd erről például Michael von Brück: *Einführung in den Buddhismus*. Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main – Leipzig, 2007, 65–108.

⁴Idézi Eugen Biser: *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis*. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1979, 132–133. Guardini halálával kapcsolatban lásd Hanna-Barbara Gerl: *Romano Guardini. 1885–1968. Leben und Werk*. Grünewald, Mainz, 1985, 360–367.

⁵Karl Rahner: *Warum lässt Gott uns leiden?* In uő: *Schriften zur Theologie*. XIV. kötet, Benziger, Zürich, 1980, 450–466.

azt állítja, hogy az egész emberi létezés szenvedés, a szenvedés oka felismerhető, van lehetőség a szenvedés okának kiiktatására és ez a folyamat részletesen szabályozható.³ Egyszóval Ázsia eleve részletes programot bocsát rendelkezésre a szenvedés tipizálásához és a szenvedés hatáskifejtésének elemzéséhez.

Mit tud hozzáadni ehhez a részletes hindu tipológiához vagy ehhez a szenvedés felszámolását célzó radikális buddhista életmodellhez a kereszténység? Meggyőződésem szerint legalább öt dolgot.

Először is a szellemi tehetetlenség és a szellemi kudarc hallatlan szenvedélyét. Ki tudná elfelejteni például a halálos ágyán fekvő öreg Romano Guardinit, aki egyik látogatójának beszámolója szerint élete abszolút jövőjére és abszolút transzparenciájára (vagyis a halálára) készülve elsősorban azt hangsúlyozta, hogy a végső szembesülés (keresztény kifejezéssel: az ítélet) eseményének alkalmával nem csupán kérdésekre fog válaszolni, hanem maga is kérdést fog szegezni az ítélet angyalának, mégpedig azt a kérdést, amelyre „semmiféle könyvből nem tudott választ kapni, még magából a Szentírásból sem, semmiféle dogmától és semmiféle tanítóhivataltól, semmiféle teodiceától és semmiféle teológiától”, arra a kérdésre, hogy: miért a rettenetes kerülőutak, miért az ártatlanok szenvedése?⁴

Ki tudná elfelejteni az idős Karl Rahner egyik utolsó megjelent előadását, a *Miért engedi Isten, hogy szenvedjünk* címűt, amelyben a különböző értelmezési modellek áttekintése és elégtelennek nyilvánítása után a nyolcvanéves teológus már csak egyetlen gesztust tud tenni a szenvedéssel kapcsolatban: felfoghatatlannak nyilvánítja. A szenvedés kérdésének megválaszolhatatlansága, állítja Rahner, nem olyan botránya az emberi egzisztenciának, amelyet a lehető leggyorsabban ki kellene küszöbölnünk, hanem része annak a felfoghatatlanságnak, amely a legbelsőben és a legmélyebben áthatja magát az embert, s mivel az ember nem önmaga látszólagos határai között meghatározható lény (azaz nem definiálható jól ismert kategóriák szerint), hanem az a létező, aki folyamatosan belevész Isten felfoghatatlan titkába, ezért a szenvedés felfoghatatlansága belső részét alkotja Isten felfoghatatlanságának. Sőt Rahner egészen odáig megy, hogy az emberi létezés konkrét történelmi körülményei között szenvedés nélkül Isten nem lenne valóban és konkrétan elérhető, csupán elvont elméleti képződmény volna, amely nem játszana igazi szerepet életünk konkrétságában. Arról van szó tehát, hogy „Isten mint manipulálhatatlan titok elfogadása s a szenvedés megmagyarázhatatlanságának és megválaszolhatatlanságának néma elfogadása — egyetlen folyamatot alkot”.⁵

A felfoghatatlanság pátozán kívül a kereszténység a képviselő, a megjelenítés és az elhallgatással szakító nyelvi kifejezés szándékával is viszonyul a szenvedés kínzó kérdéséhez, elsősorban nem egyéni, hanem társadalmi és történelmi síkon. A közelmúlt legeleveníbb gondolati törekvései közé tartozik az az erőfeszítés, amely a látszólag menthetetlen fragmentálódásra ítélt emberi történelem

⁶Johann Baptist Metz:
Memoria passionis.
Veszélyes emlékezet a
pluralista társadalomban.
(Ford. Görfői Tibor.)
Vigília, Budapest,
2008, 57.

egységét oly módon próbálja megmenteni, hogy egyetlen szenvedéstörténetként fogja fel, másrészt Isten valóságát főként az emberi szenvedésen keresztül igyekszik megközelíteni, nem igazolva a jóindulatúnak és mindenhatónak számító Istent a jóindulatát és mindenhatóságát aláásni látszó szenvedéssel szemben, hanem pontosan a történelmi szenvedés horizontján beszélve Istenről. Ezzel az új típusú teodiceával (vagyis az úgynevezett új politikai teológiával) újfajta szenvedély jelenik meg a kereszténység színterén, olyan, amely a múltbeli szenvedésre irányuló emlékezettel kívánja megtörni Európa önmagába záródó és vészterhesen naiv fejlődésmítoszáét. Johann Baptist Metz szavait idézve: „Az a kérdés áll az előtérben (és kizárólag ez), hogy miként beszélhetünk egyáltalán Istenről, ha ismerjük a világnak, az ő világának mélyeséges szenvedéstörténetét. Az én szememben ez a teológia egyetlen kérdése, amelyet sem kiiktatnia, sem végérvényesen megválaszolnia nem szabad.”⁶

A felfoghatatlanság pátozán és a közvetlen érvényesítés szenvedélyén kívül a kereszténység természetesen gyakorlati téren is egészen konkrét viszonyt alakított ki a szenvedéssel. Korai tényerésének és missziós törekvéseinek egyik kulcsa pontosan az volt, hogy korábban ismeretlen mértékben szállt síkra az emberi szenvedés enyhítése mellett (bár a történelemnek természetesen másféle tanulságai is vannak). Sőt mi sem jellemzőbb, mint hogy a közösségi aktussal normatív rangra emelt keresztény alakok (vagyis a szentek) között meglepően nagy számban találunk olyanokat, akik esetében a személyesen átélt szenvedés mértéke egyenes arányban áll a mások szenvedésének enyhítésére törekvő erőfeszítés nagyságával.

⁷Hans Urs von Balthasar:
Gott und das Leid.
In uő: *Die Antwort des*
Glaubens. Johannes
Verlag Einsiedeln,
Freiburg, 2005, 79–101.,
különösen 88–101.

A kereszténység azonban elsősorban nem az imént felsorolt három tényező miatt szokott megütközést kelteni a szenvedés kérdésével kapcsolatban. Az emberi szellem számára botrányt okozó keresztény mozzanatok között előkelő helyet foglal el az a keresztény álláspont, amely nem feltétlenül tartja kiiktatandónak a szenvedés tényét. Nemcsak arról van szó, hogy Isten jót vagy nagyobb jót tud létrehozni az emberi szenvedésből (ezzel nem lépnénk túl Ázsia ősi bölcsességén), hanem arról, hogy Jézus Krisztus páratlan és egészen egyszere, a teljes valóság értelmével összefüggő történelmi szenvedése „inkluzív” természetű.⁷ A Jézus Krisztus követését vagy utánzását célul kitűző kereszténység e téren is paradoxonnak bizonyul (mint még oly sok más alkalommal): Jézus Krisztus olyannyira páratlan, semmiféle előzményből le nem vezethető alak, hogy ami a legendakívülibb és legsajátosabb benne (a szenvedése), pontosan az biztosít lehetőséget arra, hogy mások is a részesévé váljanak. Így utánozható az utánozhatatlan, így követhető a követhetetlen: Jézus Krisztus nem csupán a kegyetlen kínzasmód borzalmas tortúráját szenved el, hanem egészen egyedülálló metafizikai lényénél fogva egészen más minőségű szenvedést

⁸Hans Urs von Balthasar: *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975², 26–29.

⁹Vö. Karl-Heinz Menke: *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1997².

¹⁰Alois M. Haas: *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik*. Peter Lang, Bern, 1995.

¹¹Karl Rahner: *Passion und Ascese*. In uő: *Schriften zur Theologie*. III. kötet, Benzinger, Einsiedeln, 1964⁶, 73–104., 87.

él át ahhoz képest, ami az emberi egzisztencia számára egyébként lehetséges, s pontosan ez az exkluzív *passio* engedi magához inkluzív gesztussal azokat, akik nem zárkoznak el a valósága elől.⁸ Mivel a jézusi szenvedés eleve helyettesítő jellegű, vagyis minden embert képvisel, másokra, a többiekre, mindenkire irányuló belső értelmével nem ellenkezik, hogy helyet biztosít másoknak, akik ugyanilyen helyettesítő értelemmel bocsátkoznak belső terébe.⁹

Fölösleges azonban arra gondolni, hogy az *imitatio passionis* valamiféle külsőségekben tobzódó negatív lélekkozmetika lenne, olyan belső állapot, amelynek keretében az ember válogatott eszközökkel törekszik Jézus Krisztus történeti passiójának utánzására és utólagos átélésére. A 14. századi Heinrich Seuse élete pontosan tanúsítja, milyen radikális változást, a kereszténység lényegének mennyivel pontosabb megértését hozza magával, ha az ember felismeri az efféle törekvések hiábavalóságát: Seuse tizenhat éven keresztül hallatlan fantáziáról tanúskodó módszerekkel kínozza magát, míg életének fordulópontján fel nem ismerte, hogy az *imitatio passionis* semmilyen formában nem kényszeríthető ki.¹⁰

Összességében talán két fő formája különböztethető meg az *imitatio passionis*hoz fűződő keresztény viszonyok: egy aktív és egy passzív formája.

Az aktív szenvedés fogalma látszólag ellentmondásos (már ha nem a jézusi passióban való részesedés kikényszerített formájának képzetét kelti), valójában azonban szervesen összefügg az ember személyi valóságával. Személyen ugyanis olyan természetet értünk, amely szabadon és belső döntés alapján formálja meg a létét és az életét. Voltaképpen értelemben személy akkor jelenik meg a színen, ha az ember önmagát teljesen birtokba véve konkrét döntéssel a teljes létének konkrét formát tud adni (mivel pedig a kereszténység szerint minden történelmi és kozmikus esetlegesség ellenére végérvényes döntés is hozható a saját létezésről, a kereszténység valójában a végérvényesség vallása). Pontosán ezzel függ össze az emberi szenvedés lehetősége. Az emberi szenvedésnek nem az jelent a „metafizikai lehetőségét, hogy a szabad megformálásra nyitva álló természetet személyes aktussal konkretizálnia kell az embernek (ebben az esetben vétkes módon egybeesne a végesség és a szenvedés),”¹¹ hanem azzal, hogy a személyesen megformált egyedi létezés kontrollálhatatlan külső hatásnak van kitéve: hiába rántja össze és határolja el természetét az ember a külső valóság elől, kívülről érkező, befolyásolhatatlan események elmozdítják belső teleológiájának pályájáról. Az önérvényesítésre és végérvényességre törekvő emberi személy óhatatlanul elszenved bizonyos sorsot, vagyis óhatatlanul része van szenvedésben. Ez az ember önérvényesítését belsőleg érintő, sőt megkérdőjelező szenvedés pedig a halálban csúcspontot ér: a halál az ember egész egzisztenciáját kiemeli a szabad önmeghatározás pályájáról, teljesen lehetetlenné teszi a személyes önalakítást.

Éppen ezért a szenvedés valamennyi formája annak részét és megnyilvánulását alkotja, hogy az ember ki van szolgáltatva a saját halálának, az ember a szenvedés valamennyi formáján keresztül azzal az alapvető kérdéssel szembesül, amely a halál formájában van adva. Ha valaki nem fájdalomcsillapítókhoz fordul ennek a kérdéssel szemben az enyhítéséért (nem polgári optimizmust gyakorol, nem fordul szórakozási lehetőségek felé stb.), hanem személyes viszonyt alakít ki vele, akkor egyetlen lehetősége van: személyesen és szabadon el kell fogadnia. Azok szerint, akik az *imitatio passionis* aktív formája mellett emelnek szót, a külső kényszernek és a személyesen képviselt akaratnak ez az egysége biztosítja, hogy az emberi létezés ne záródjon önmagába: a halálban csúcspontjára jutó külső sors személyes elfogadása tükrözi leginkább azt a tényt, hogy a kereszténység szerint az emberi létezés középpontja már nem a világon belül helyezkedik el.¹²

¹²Uo. 91–104.

¹³Hermann Lübbe: *Religion nach der Aufklärung*. Styria, Graz, 1986, 127–218.

¹⁴Alois M. Haas: „Die Arbeit der Nacht”. *Mystische Leiderfahrung nach Johannes Tauler*. In uő: *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997², 411–445., 412.

Már a szenvedésnek ez a radikálisan halálközpontú megközelítése is ékesszóló ellenpéldát nyújt azokhoz az elgondolásokhoz képest, amelyek szerint a kereszténység funkcionálisan határozható meg, s történetesen abban állna a funkciója, hogy az emberi esetlegesség kezelésének praxisát¹³ dolgozza ki, hogy „az emberi szenvedés nyomására olyan ellennyomással válaszol”,¹⁴ amely az emberen kívül elhelyezkedő instanciára, mégpedig Istenre helyezi át a szenvedés eredetének kérdését. Az aktív szenvedés síkján az ember ugyanis nem kitérni igyekszik a szenvedés elől, hanem valóban személyessé és szabaddá kívánja alakítani.

Ennél is radikálisabban mentes mindenféle kontingenciakezelési praxistól az a szellemiség, amely jobb híján talán a szenvedés passzív megítélésének, a passzív szenvedés iskolájának nevezhető. Elsősorban újra a 14. századba kell visszatérnünk, a 14. századi Eckhart mesterhez és az Eckhart-iskolához. Eckhartnál mindenféle funkció, mindenféle kauzalitás és mindenféle finalitás eltűnik a szenvedéssel kapcsolatban: ha van miértje, oka és célja a szenvedésnek, hát kizárólag az, hogy akadálytalan utat nyisson a miértjénincs, okoktól és céloktól független isteni valóság előtt.¹⁵ Eckhartnál az ember legmagasabb rendű lehetősége nem más, mint a legteljesebb passzivitás: nem az aktív önmegformálás és önmeghatározás feltételeiről és módjairól van szó, hanem arról, hogy a legteljesebb passzivitást tanúsítva kell engednie azoknak az akadályoknak a megsemmisülését, amelyek válaszfalat húznak Isten és az ember közé. Kiindulópontja szerint ugyanis a tényleges történelmi körülmények között olyan torzulások uralják Isten és az ember viszonyát, amelyek felszámolása nem áll hatalmában az embernek. Az akadályokat és a torzulásokat csak maga Isten szüntetheti meg. Isten elszenvetésének, a *pati Deum* ókori formulájának egészen radikális visszatérte Eckhartnál a végletekig viszi az emberi passzivitást: „az emberi egzisztenciának maradéktalanul el kell tűnnie, teljesen át-tetszővé kell lennie, engedve, hogy áttűnjön rajta Isten dicsősége”.¹⁶

¹⁵Vö. Hans Urs von Balthasar: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*. III/1/2. kötet: *A metafizika terében. Újkor*. (Ford. Görföl Tibor.) Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2007, 405–423., különösen 407–408.

¹⁶Uo.

¹⁷Alois M. Haas:
„Arbeit der Nacht”,
i. m. 428.

¹⁸Az önelvesztésben
elszenvedett hiányról és
megfosztottságról lásd a
mai napig legkiválóbb
Tauler-könyv vonatkozó
fejezetét: Louise
Gnädinger: *Johannes
Tauler. Lebenswelt und
mystische Lehre*. Beck,
München, 1993, 272–
286. („Geistige Armut und
resignatio ad infernum:
wahre Gelassenheit“.)

¹⁹Uo. 439.

²⁰Vö. Alois M. Haas:
Mort mystique.
In: *Dictionnaire de
spiritualité ascétique et
mystique*. 10. kötet,
Beauchesne Editions,
Paris, 1980, col.
1777–1790.

Az már javarészt az Eckhart-iskolának volt fenntartva, hogy bemutassa azt, ami ténylegesen passziószerű, ténylegesen szenvedést jelent ennek a passzivitásnak a tartományában. Johannes Tauler például megkapó józanságról tesz tanúbizonyságot, semmiféle „szentimentális dolorizmusnak”¹⁷ nem enged teret, amikor az ember visszas létállapotának lebomlását kísérő passzióról értekezik. A passzív elszenvetésnek felkínált teljes emberi önvesztés¹⁸ olyan sötétségbe vezeti be az embert, amelyen kívül sehol nem tud felragyogni Isten fényessége. Aki ugyanis kiszolgáltatja magát Istennek, olyan túlárado világosságnak szolgáltatja ki magát, amely csak sötétséget jelenthet az emberi értelem világosságának számára. A hagyományos, dionüszioszi toposzra visszanyúló és a későbbi spanyol misztikára előremutató tauleri passziómisztikának az biztosítja a dinamikáját, hogy kendőzetlenül szembenéz az abszolút nullpont, a teljes semmi elérése felé vezető folyamat szenvedéseivel. Tauler valóban és kifejezetten semmiről beszél: „keresd a saját semmidet”, ajánlja az embernek, ne vallási tapasztalatokat keress, hanem szenvedd el mindenféle tapasztalás teljes hiányát, mert, állítja Tauler, Isten csak a semmiben tud a maga sajátos módján cselekedni, és a semmi minden másnál alkalmasabb arra, hogy szenvedő módon megtapasztaljuk Isten tevékenységét.¹⁹ Ez az emberi szenvedés minden lehetséges formáját magába foglaló *deipassio* végső soron ugyanúgy nem kínál kiutat a szenvedés közvetlen valósága elől, mint az aktív szenvedés vállalása, de nem a sorsszerűségre, a külső események elszenvetésére hivatkozik, hanem az Istenre irányuló teljes transzparenciát gátló belső akadályok lebontásával belső, „misztikus” halállal²⁰ szembesíti az embert.

Akármit is mondjon a kereszténység a szenvedésről, tartsa bár felfoghatatlannak, tegye bár szóvá, igyekezzon megszüntetni vagy fogadja éppen örömmel, azt a kérdést mindenképpen nekiszegezi az emberi szellemnek, hogy milyen képet tudna festeni arról a valóságról, amely nélkülözi a rosszat, a negativitást, a hiányt, azaz általában a szenvedést. Milyen lenne az a valóság, amely nélkülöznél a hiányból következő dinamikát? Beszélhetnénk-e egyáltalán történelemről negativitás nélkül? Keresztény meggyőződés szerint a szenvedés, a negativitás és a hiány megszűnte azonos lesz a történelem megszűntével: ezért a szenvedésre irányuló reflexiók végső soron mindig ennek a végpontnak az erőterében helyezkednek el. Vallási megfogalmazással: a kereszténység óta a szenvedésről beszélő emberi szellem elkerülhetetlenül a feltámadás tartományában találja magát.