

## *Mikor mély álom száll az emberekre...*

„Az antik kor és a modern tudomány nagy fontosságot tulajdonít az álmoknak. Okaik különbözőek: az első azt a lehetőséget kereste benne, hogy az ember kapcsolatba lépjen a természetfeletti világgal; a második a személyiség mély megnyilvánulását látja benne. Ez a két nézőpont nem összeegyeztethetetlen: ha Isten hat az emberre, az az ember lényének legmélyén történik” – írja A. George a X. Léon-Dufour irányításával szerkesztett Bibliikus Teológiai Szótár ‚álom‘ című szócikkében.

Izraelben az Ószövetség szerint Isten nemcsak szavakban, látomásokban adott kinyilatkoztatásokat, hanem álmokban is. Valószínűleg azért, mivel az ember álmában nem ura önmagának és nem képes ellenállásra, továbbá az alvás idejét Isten látogatására kedvező időnek tartották. Az imént említett szerző írja szócikkében: „Isten álmokkal látogatja meg választottait, kinyilvánítja Jákobnak titokzatos jelenlétét (Ter 28,11–19), a két Józsefnek titokzatos terveit (Ter 37,5 skk. 9; Mt 1,20–25; 2,13 sk. 19–23). Ez a fajta kinyilatkoztatás az álomlátókat a prófétákhoz tette hasonlóvá (Szám 12,6; MTörv 13,2; 1Sám 28,6), és apokalipszisek is előszeretettel alkalmazzák az álmot (Dán 2,4): vajon az ígélet szerint nem az álomlátás lesz az idők végének egyik jele (Joél 3,1; ApCsel 2,17 sk.)? Mindazonáltal az álmokat szigorú bírálatnak kell alávetni (Jer 23,25–28; 29,8), nehogy összekeverjék őket a ‚vajúdó asszony képzelgéseivel‘ (Sir 34,1–8).” Mind az ószövetségi álom (*khalom*), mind a mély álom (*tardemáh*) teológiailag jelentős fogalmak. Ebben a dolgozatban csupán az utóbbival foglalkozunk, amely nemcsak jóval ritkábban fordul elő az előbbinél, hanem jelentése is sokkal titokzatosabb, differenciáltabb.

### 1.

A mező benépesül állatokkal, az ég pedig madarakkal. Szemet gyönyörködtető mozgás és fület vigasztaló hangzás támad – lent és fent. Mintha oldódna az ember fogva-cogtató egyedülléte. Majd a látottak és hallottak felébresztik benne a névadás szunnyadó képességét: minden élőlénynek az lesz a neve, aminek az ember elnevezi. Úgy látszik, mintha az élőlények nevének nevezése orvosolná – ma így mondanánk – társtalanságából eredő melankóliáját. De miként a Csongor és Tünde ifjú hőse csalódottan panaszkodik hosszú útja végén: „Minden országot bejártam, / Minden messze tartományt, / S aki álmaimban él, / A dicsőt, az égi szépet / Semmi földön nem találtam”, az első ember is kiábrándultan állapítja meg – miután tárgyszerűen számba vette az állatokat és madarakat – : nem talált önmagához illő segítőtársat.

Ismét Istennek kell beavatkoznia, és Isten mély álmot, furcsa, nehéz, titokzatos álmot (*tardemáh*) bocsát az emberre. Minthogy a szó ritkán fordul elő az Ószövetségben (vö. Ter 2,21; 15,12; 1Sám 26,12; Jób 4,13; 33,15), jelentésének megfejtésében nem sok segítséget várhatunk az analógiáktól. A közvetlen szöveggörnyezet mellett szól: Isten jósága szenderíti mély álomba az embert, hogy szeme előtt rejtve maradjon, amit nem láthat, különben az veszne oda, ami váratlanná teszi majd a mély álom „ajándékát”, magát a „csodát”. Úgyhogy e helyütt akár „csodás álomról” is beszélhetnénk, ilyen jelentésben is használhatnánk szavunkat. „A mély álom sajátos kifejezése a héber nyelvnek (*tardemáh*), olyan állapotot jelöl, amelyben az ember nemcsak elveszti önellenőrző képességét, de amelyből önmagától nem is tud felébredni” (*Lőrincz István* ‚álom‘ szócikke, in Bibliai Fogalmi Szókönyv [szerk. Kozma Zsolt], Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadványa, Kolozsvár, 1992); vagy: „az eksztázisnak egy fajtája” (*A. George* ‚álom‘ szócikke, in Bibliikus Teológiai Szótár, Róma, 1974).

Amíg az állatok világában az az ember megbízatása, hogy „lásson”, és „nevet adjon” (vö. Ter 2,20), addig segítőtársával fennálló kapcsolatában másféle törvény érvényesül. Úgy is mondhatnánk: nem szabad látnia (s ezért a „mély álom”), nehogy olyan nevet adjon neki, mint az állatoknak, és ezáltal birtokolhatná, ami birtokolhatatlan: a másik embert, aki misztérium, titok. Közösségi életében ugyanis nem az a feladata, hogy a másikat elemezze, lajstromba szedje, hanem az, hogy megnyiljíék előtte és elfogadja őt. A férfi és a nő társas létének felszínén – távolabbról – homályos tükörképként így jelenik meg az ember és Isten kapcsolatának „természetrajza”, hiszen Istent még kevésbé láthatja, és nevét még kevésbé ejtheti ki – kivált nem bírva győből. Mert amit *F. Ebner* az Istenről vall – „Istent mint vokativuszt nem kell

bizonyítani, mint nominativuszt nem lehet bizonyítani” –, analóg értelemben a férfi és nő kapcsolatára is vonatkozik.

Miután az ember elaludt, Isten „kivette az egyik oldalbordáját”, amelyet „asszonnyá formált”. A társ megteremtése, akárcsak az emberé, nem bízható a képzeletre. De itt sem az a kérdés: hogyan teremtett Isten valakit, hanem az: milyenné, milyen lényé formálta őt?

Az utóbbi kérdésre természetes egyszerűséggel adódik a válasz: olyanná, aki közel van hozzá, mint „borda” a szívhez, kiegészíti a férfit, és vele együtt keresi az eredeti egységet.

Az elbeszélő bizonyára ez alkalommal is ősi hagyományt követ, melynek nyomvonalán a férfi és az asszony együvé tartozását a teremtés eseményéből magyarázza. És amit a Teremtő az állatokkal és madarakkal tett, most azt teszi az asszonnyal is: az ember elé vezet és bemutatja neki. A férfi meglátja, ám ahelyett, hogy hűvösen regisztrálná, ujjongó örömmel üdvözlí. Ha ő a férfi – héberül – *is*, akkor az új teremtmény legyen – héberül – *issah*. A szójáték a definíciónál is erőteljesebben kifejezi: igen, ő már valóban hozzáillő, vele egyenrangú, segítőtárs! De nemcsak a munkában és a nemzésben, hanem – legtágabb értelemben – az élet minden területén. Olyan ellentétek közös megértésében is, mint szó és csend, kérdés és válasz, kitarulkozás és elrejtőzés.

Elbeszélésünk (*jahvista*) szerzője után jóval később a férfi és a nő e kölcsönös kapcsolatát a Prédikátor – mintegy a Bibliát a Bibliában magyarázva – a következőképpen fogja értelmezni:

*„Jobban boldogul kettő, mint egy:  
fáradásuknak szép eredménye van.  
Mert ha elesnek, az egyik ember fölemeli a társát.  
De jaj az egyedülállónak, mert ha elesik, nem emeli föl senki.  
Éppígy, ha ketten fekszenek egymás mellett, megmelegszenek;  
de aki egyedül van, hogy melegedhetne meg?  
Ha az egyiket megtámadják, ketten állnak ellent.” (4,9–12)*

A férfi asszonyt köszöntő szavait akár a Biblia első szerelmes verseként is hallgathatjuk, amely a jóval későbbi korból származó Énekek énekét is eszünkbe villanthatja:

*„Ez most már  
csontomból való csont,  
testemből való test.  
Asszonyember legyen a neve:  
Mert férfiemberből vétetett.”*

Ritmikus lüktetése van a soroknak, ám a ritmus korántsem merő díszítőeleme a nyelvnek, hanem a vallomás legsajátosabb nyelvi megjelenítője. A váratlan helyzet, a „csoda” a férfi örvendező meglepetésének ad hangot, aki az asszonyban felfedezte a segítőtársat. E pillanatban nem tehet mást, mint költ, az élő beszédnek ritmikus lüktetést ad.

Látnivaló, az elbeszélőnek az a szándéka, hogy az ember teremtésével, helyesebben az asszony, a segítőtárs megalkotásával kapcsolatban a nyelv két alapvető funkciójáról is hírt adjon: az elnevezésről és a vallomásról. A meghatározó, elrendező, a dolgok helyét kijelölő elnevezés lehetővé teszi a „hódítsátok meg a földet” (vö. Ter 1,28) parancsának végrehajtását, a vallomás pedig a személyes kapcsolatok „költészetét” teremti meg. A nyelvnek e két szerepköre olyannyira az ember teremtéstörténetének része, hogy az emberréválás akkor jut el csúcspontjára, amikor a férfi – a növények és állatok elnevezése után – örvendező vallomással köszönti segítőtársát. Az ember most lett igazán emberré – a közösségben.

A fejezetet záró 24. vers – „Ezért a férfi elhagyja apját és anyját, ragaszkodik feleségéhez, és lesznek egy test” –, amely nem tartozik szükségszerűen az elbeszéléshez, *aitiológiai* (okadó) magyarázatát adja a nemek egymás iránt érzett vonzalmának. A férfi és a nő szeretete erősebb a szülők és a gyermekek szereteténél. A férfi egyszer csak elhagyja a szülői házat, és a szeretett asszonnyal új családot alapít. Elválás és egyesülés, búcsúzás és találkozás, eloldódás és kötődés: ilyen talányos az élet, ilyen erős a szeretet – hirdeti a *jahvista* szerző. Igen – olvassuk az Énekek énekében –, „erős, mint a halál és legyőzhetetlen, akár a sír” (vö. 8,6). Kettejük egymásra utaltsága és kölcsönös vonzalma mindaddig nem csillapul, míg egy testté nem lesznek. Mióta az eredeti egyből kivétetett és elkülönített a másik, azóta a szétváltak és elkülönültek szüntelen egymást keresik, hogy ismét egy legyenek. Csakhogy immár új közösségben, amelynek legszebb kifeje-

zése a szeretet testi gyümölcse, a gyermek. (Az elemzésben részben C. Westermann gondolataira hagyatkoztam, in *Creation*, Philadelphia, Fortress Press, 1974, 86–88; Uő., *Genesis*, Kapitell 1–11, Biblischer Kommentar, Neukirchener Verlag, 1983, 3. kiad., 312–322).

2.

Embernek lenni olyan kísérlet, amelyben mindnyájan részt veszünk, s amelyben saját emberségünk forog kockán. Ennek következtében az ember nemcsak csodálatot ébreszt, hanem félelmet is kelt: „Sok van, ami csodálatos (*deinosz*), / De az embernél nincs semmi csodálatosabb.” – olvassuk az *Antigonéban*. „Sok döbbenetes van a földön, köztük az ember a legdöbbenetőbb.” Olyan kifejezést használ itt *Szophoklész*, ami jelent csodálatosat – így szoktuk általában fordítani –, de jelent szörnyűségeset is, és *Szophoklész*nél minden többi előfordulási helyen csak ezt. Csodálatos, hogy mire képes az ember, de van ebben a nagyságban valami borzongató is. Nem ismer lehetetlent, mindenre képes, mindent le tud győzni, de mennyire kétértelmű ez a képesség: „Van, ki jóra, van ki gonoszra tör vele.” (Vö. *Ritoók Zsigmond, Sarkady János, Szilágyi János György, A görög kultúra aranykora*, Bp., Gondolat Kiadó, 1984, 415.)

Érdeemes felfigyelni: mintha az imént említett *deinosz* kétértelműsége mutatkozna be a „mély álmot” jelentő *tardemáh* szavunkban is. Elsősorban Jób könyvére gondolunk, abban is az Elihu-beszédekre (32–37.f). Persze régóta tudták Izraelben, hogy az „álmot” és „látomás” (vö. Jób 33,15) csupán az egyik mód, ahogyan Isten szól. Tudtak erről, ismerték a hagyományból, hogy Isten az ősatyákhoz álomban, látomásban szólt (Ter 15,1.12–21; 28,10–15; 37,5–11). Később meg is fogalmazták, hogy az Úr a prófétákkal álomban és látomásban beszél (Szám 12,6). A történetírók és maguk a próféták is tanúsodnak erről (vö. pl. 1Kir 3,5–15; 2Sám 7,17; Iz 1,1 stb). Jóbhoz intézett beszédében Elifáz is hivatkozik ilyen isteni kinyilatkoztatásra (4,12–13: „*Titokzatos szó jutott hozzá, / de csak suttogást fogott fel belőle fülem, / éji látomásoktól felizgatva, mikor mély álmot száll az emberekre.*”), úgyhogy Elihu ismert, már szóvá tett lehetőségről beszél, amikor így szól Jóbhoz (33,15–22):

*„Éjszaka álomban és látomásokban,  
amikor mély álmot száll az emberekre,  
mikor szenderegnek fekvőhelyeiken,  
akkor nyitja meg az embereknek fülét,  
és fenytésével megrettenti őket,  
hogy eltérítse az embert a gonosztól,  
és a kevélységtől a férfit megóvja,  
hogy megmentse lelkét a végső romlástól,  
és életét, hogy azt fegyver ne járja át!  
Inti fájdalokkal őt a fekvőhelyén,  
azzal, hogy szüntelen fájnak a csontjai;  
És megutáltatja a kenyeret vele,  
még az inyével is a kedvenc ételét.  
A húsa elfonnyad, úgy, hogy alig látni,  
s mi eddig nem látszott, csontjai kiállnak.  
Közeledik lelke a végső romláshoz,  
Élete pedig a halál angyalához.”*

Csakhogy itt mindjárt meg kell jegyeznünk, hogy az ilyen kinyilatkoztatásban elég sok a bizonytalanság. Egyrészt álmokra és látomásokra (vö. 33,15) hivatkoztak már hamis próféták is (MTörv 13,2–6; Jer 23,27–32; 27,9; 29,8 stb.), másrészt mind Elifáz, mind Jób korábbi szavaiból kitűnik, hogy az álmot lehet rémítő, elrettentő, olyasmi, amit éppen ezért nem tart bizonyosan „kinyilatkoztatásnak” az ember (4,12–16; 7,14). (Vö. dr. *Muntag Andor*, Jób könyve, Luther Kiadó, Bp., 2003, 255. és 264. o.) Vagyis a *tardemáh* (3,15) nemcsak „csodás álmot” jelenthet, hanem szörnyűségeset is, rémálomot is (vö. *M. Frenschkowski*, 'Traum' szócikk [I–V], in *Theologische Realenzyklopaedie*, Band XXXIV, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2002). Így a jelentése, akár csak a *deinosz* esetében, a színéről a fonákjára vált.

Mielőtt közelebről szemügyre vennénk a rémálom szerepét Jób könyvében, néhány szempillantást vetünk a *tardemáh* egyéb textusokban való jelenlétére, illetve jelentésére. Egy érdekes, ugyanakkor azonban Izrael története számára fontos eseményről számol be az 1Sám (26,1–12). Dávid keresi a találkozást engesztelhetetlen ellenségével, Saullal, aki üldözi őt. Amikor neszét veszi, hogy Saul csakugyan a pusztába érkezett, felkeresi

táborában, és észleli, hogy mind a király, mind pedig katonái alusznak. Dávid azonban csak a király lándzsáját és vizeskorsóját viszi magával annak jeléül, hogy ott járt. Majd Abisájjal elosont „anélkül, hogy valaki láta, vagy észrevette, vagy pedig fölédredt volna. Mindannyian aludtak, mert az Úr mély álmot bocsátott rájuk.” Dávid nagyvonalúan Istenre bízta az események kifejtését, Saul sorsát és saját maga hatalomra jutását. „Az Úr óvjon attól, hogy kezet emeljek az Úr felkentjére!”

Jahve lidérces, nyomasztó, alig érthető magatartása jut kifejezésre Izajás fenyegető jóvendülésében. Hogyan fordulhat elő, hogy hívő emberek, akikben felelősség él, vakok a helyzet felismerésében, nem értik, miről van szó, nem fogják fel Istent? A próféta csak arra tud gondolni, hogy maga Isten akadályozza őket, bénítja érzékszerveiket és teszi megrogzítottá szívüket: „az Úr árasztott el benneteket / az álmok szellemével. / Ő zárta be szemeteket: a prófétákat, / Ő takarta be fejeteket: a látnokokat.” (Iz 29,10).

Az alvás jelentőségét és érzékenységét más szemszögből is fel kell mérni. Gyakran születnek felismerések és elhatározások alvás közben, álomban. Nem hiába mondjuk egy-egy nagyobb döntés előtt, erre jó lesz még egyet aludni. Olykor megoldások köszönhetik létüket éjszakai pihenésnek, kikapcsolódásnak. És csak alvás közben lehet igazán álmodni. Nem *Freuddal* és *Junggal* kezdődött az álmok jelentőségének felfedezése és elemzése. Mindig is az álmokból magyarázták az egyén és a nép sorsát. Ilyesféleképpen határozzák meg az eseményeket az álmok József történetében (Ter 37–41). A három bölcs (avagy király) is álmaikra „hallgatva” kel útra, amikor nem tér vissza Heródeshez (Mt 2,12), és József, Jézus „apja” úgyszintén álmaira hagyatkozik elhatározásaiban (Mt 1 f.). Az álmok utat mutatnak.

Jób könyvében viszont mintha más szerepet töltene be az álom. Elihu, a szavakész fiatalember, miután a három barát, Elifáz, Bildád és Cofár kimerül a vitában, előlép és azt ajánlja a kétségbeesett Jóbnak, ismerje fel Isten szavát rémálmaiban: „*Éjszaka álomban és látomásokban, / amikor mély álom száll az emberekre, / mikor szenderegnek fekvőhelyeiken, / akkor nyitja meg az embereknek fülét.*”

A bölcsességirodalom e kiemelkedő könyvében nem azért szerepel a *tardemáh* roszszálló jelentéssel, hogy Isten borzalmas csapásokkal megtérésre, jobb belátásra bírja a feddhetetlen, becsületes, istenfélő Jóbot, hanem azért – legalábbis e sorok írója szerint –, hogy a szorongást és félelmet kifejező álmok révén közelebb kerüljön ahhoz a titokhoz: mi a szenvedés, és mi annak értelme. Ez a téma „oly ősi, akár a hegyek, és annyira időszerű, mint az úrkorszak”. (*K. Dell*, Jób, in *Scolar kézikönyv a Bibliához*, Bp., Scolar Kiadó, 2001, 349.) Hogy honnan jön és hová tart a sok nyomorúság, aligha magyarázza az okfejtő okoskodás. Mégis, amióta létezik ember, közösségi és egyéni történetében lankadatlan igyekezettel kutatja értelmét. Mivégre a töméntelen testi, lelki, szellemi szenvedés, amely a történelemben felhalmozódott? S ki volna olyan derűlátó, hogy megkockáztatná a jóslatot, miszerint a jövőben minden egészen másképpen lesz? Vagy: miért szenvednek gyermekek szüleik miatt és fordítva: szülők gyermekeik miatt? Miért szenvednek emberek nélkülözésben, és miért szenvednek emberek jólétben? Miért gyötörődnek egyesek a múlt súlya alatt, olykor kimondhatatlan lelkiismeretfurdalások közepette, és miért aggódnak mások a jövőéért, alig kifejezhető szorongások között? Mivégre a sok szorongás, félelem, gond, kétség, bántalom, sértés, vívódás, inség, betegség – és még közel sem értünk a bajok felsorolásának a végére – a mindennapi életben? S újra csak kérdés: mi a biztosítéka annak, hogy az utánunk következő nemzedéknek kíméletesebb sorsa lesz a mienkénél?

Nem csoda, hogy a sok „miért” oknyomozásra készítette és készíteti – nemcsak töprengéseivel, hanem rémálmaival is – az embert. Talán e helyütt tapinthatjuk ki a *tardemáh* pozitív funkcióját minden önmagában véve rosszálló jelentése ellenére is. Nem az öngyöttrésre szolgál, hanem a megértés felé lendít. Mert ha felleli az okot, kezében van az orvoslás módja. Talált és talál is néhányat: a világban és a történelemben tapasztalható – gazdasági, társadalmi, biológiai – okoktól egészen a természetén kívül álló tényekig. Igaz, nem adtak, és ma sem adnak megnyugtató magyarázatot, és a jövőbeli töprengésektől sem várhatunk maradéktalan választ. Ugyanakkor azonban figyelemre méltó, hogy Jób könyve szerint a szenvedés nem megfajtható talány vagy megoldandó rejtély, hanem titok, amely másmilyen megközelítést kíván. Olyat, amely igényt tart az okoskodó éssen kívül a pascali „szív”-re, amelynek szintén megvannak a maga érvei. Vagyis az egész emberre, aki úgy tűnik, éppen azáltal válik emberré – miközben tanúságot tesz az értelem megismerő ereje mellett –, hogy a problémák boncolgatása közben keresi a titok világába nyúló mélyebb összefüggéseket – nemcsak nappali gondolkodással, hanem éjszakai álommal, látomásokkal, sőt rémálmokkal is, hiszen az utóbbiak is szerves „részei” egzisztenciájának.

Az embernek éppen ez a tulajdonsága indokolja, hogy úgy beszéljünk róla, mint val-

lások lényéről. Ez a képessége igazolja a vallás jogosultságát az ember oldaláról. A vallás illetékességi területét ugyanis nem más alkotja, mint a végső „miért”-eket csillapító titoknak megmaradó válasz. Ezért foglalkoznak a vallások a szenvedés értelmével. Szembeötlő azonban, hogy mindegyikükben éppen az Istennek és a szenvedő embernek vagy semmilyen, vagy negatív kapcsolata van. Ahol szenvedés van, bármilyen formában is, ott hiányzik Isten. Nincs köze hozzá, elfordul tőle. Isten és szenvedés önmagukban egymást kizáró ellentétek, mint nappal és éjszaka. Isten kivonja magát a szenvedésből, és a szenvedés elkerüli az Istent. Ebből azután következhet: a szenvedő ember Istentől távol, és tőle elhagyottnak érzi magát. Így a szenvedés akár az ateizmus szállásadója is válhat, hiszen a világ vallásaiban – tegyük hozzá, akár csak a hétköznapi gondolkodásmódban és életvezetésben – Isten a szenvedés összefüggésében egyáltalán nem jelenik meg. Sőt meg sem jelenhet, mert a szenvedés mindannak ellentmond, amit az ember Istennek gondol vagy képzeli.

De Isten és a szenvedés, Isten és a szenvedő ember e szétválasztása vagy a szenvedésnek és az ateizmusnak ez az összekapcsolása nem áll a zsidó-keresztény hitre. Éppen a szenvedés vonatkozásában tapasztaljuk a két szövetség fölbonthatatlan egységét. De nem úgy, hogy az Ó megtanít a kérdésekre, az Új meg a válaszokra, hanem oly módon, hogy ebben a tekintetben is áll: Ábrahám mindnyájunk atyja a hitben.

Az ószövetségi ember hamis illúziók nélkül, józan realizmussal szemléli az ember életútját: „Minden ember, aki anyától született, szegény a napokban, de jóllakik gondadal. Mint virág kinyílik, azután elhervad, eltűnik, mint árnyék, nincsen maradása” (Jób 14,1–2). És mivel meg van győződve: Istenen kívül nincs más isten, ezért akarata és tudása nélkül semmi sem történhet égen és földön. Minden – jó és rossz, élet és halál – Isten kezéből származik. „Jön-e valami rossz a városra, amit ne az Úr hozna rá?” (Ám 3,6).

Ám Isten jót és rosszat osztogató magatartása, jutalmat és büntetést kiszabó igazságossága állítja az embert a legnehezebb és legszorongatóbb kérdés elé: miért bűnhődik mostohán az egyik, és miért él önfeledten a másik? Az Ószövetség embere hosszas tűnődések és rémálmok során felmérte a szenvedés poklának köreit, s feltűntette őket az emberi lét térképén. Felfigyelt az ember hogylétének és viselkedésének összefüggésére: „Aki büntetlenül él, üdvöt talál, aki hamis útra lép, egyszer csak elesik” (Péld 28,18). Kézenfekvő volt minden jót jutalomnak, minden rosszat büntetésnek értékelni. Megsejtette a bűn kártékony közösségi hatását: ezért nemcsak a bűnös, hanem a hozzátartozók is bűnhődnek: „Azoknak a vétkét, akik gyűlölnék engem, megtorlom fiaikon, unokáikon és dédunokáikon” (Kiv 20,5). De a legfélelmetesebb tapasztalat az volt, hogy az ártatlanoknak is részük lehet betegségben, üldözésben, szerencsétlenségben, háborúban, katasztrófában, kudarcban, halálfélelemben, magányban, kétségben. Ugyanakkor a szemlélő érzékelhette: ezek az emberek nem merülnek ki a kínzó, végső soron megválaszolhatatlan kérdésben: honnan a szenvedés, hanem megpróbáltatásukban Istenhez fordulnak. E kiutat kereső tanácsalanság szóval minden prűdéria nélkül a végső illetékességi fórumnak elismert Isten előtt a panaszdalokban: „Miért rejtet el arcodat előlem? Ifjúkorom óta gyenge vagyok, s fenyeget a halál. Viseltem borzalmaidat és betegkedtem” (Zsolt 88,15–16).

A panaszkodó szavakat a hit élteti. Az a hit, amely szerint Isten előtt ki lehet önteni a szívet (vö. 1Sám 2,15), Isten meghallgatja a fohászzkodást. A bennünk alakot öltő bizalom annak a formája, amelyben az ember találkozhat a szenvedéssel, és remélheti a megmenekülést. Az Istennel megosztott szenvedésben a nyomasztó teher veszít súlyából. A kínjaiban magára maradt ember nincs többé egyedül. Van, aki figyel rá, van, aki hallgatja őt, van, aki részt vesz nyomorúságában. A panasz azután kérészé sűrűsödik. A „hallgass meg engem” szavakra a hallgatás meghallgatássá alakul, ami azt jelenti: a megszólított nem érzéketlen mozdulatlan mozgató. Cselekszik, beavatkozik, megnyílik. Akit az imádkozó Istennek szólít, az tehet valamit, adhat valamit; hatalmasabb, mint a szenvedés, és mivel segíteni akar, jóságos és irgalmas.

A szenvedő ember imádságában más hangot is hallunk. Olyat – bár ritkábban és visszafogottabban –, hogy a szenvedő igaz, aki a fohászzkodásban nem akar Isten fölött rendelkezni, hanem rábízta magát, elfogadja a szenvedést, kitart benne; nem a szenvedéstől, hanem a szenvedésben lesz szabaddá. Ez a segítség a fájdalmak alábbhagyása nélkül azért lehetséges csupán, mert Isten behatol a szenvedésbe. Benne nyilatkoztatja ki jelenlétét, és olyan nyelven beszél, amelyet csak a szenvedő érthet meg. A szó kudarcot vall, a száj elnémul, de Isten reményt ébreszt: „Lelkem, miért vagy szomorú és miért háborogsz? Remélj az Úrban és majd újra dicsőítem, mint arcom felderítőjét s Isteneimet!” (Zsolt 42,6). A „miértek” feloldatlan értelmetlenségében az ember „kincs”-re lelhet: Isten váratlan közelségére. Mintha Isten elrejtőzése volna a feltétele az ő megjelenésének, és az ember egyedülléte az Istennel való közösségnek. Több zsolnár is hangot

ad ennek a tapasztalatnak. Pl. az 57.: „Könyörülj rajtam, Istenem, lelkem hozzád menekül. Szárnyad oltalmában keresek védelmet” (2. v.). Vagy még inkább a 73.: „Testem és szívem elenyészik, de sziklám és osztályrészem örökre Isten. Lám, elvesznek, akik elszakadnak tőled, megsemmisíted mind, akik hűtlenül elhagynak. Nekem jó az Istenhez tartoznom: az Úrban találok menedéket, hogy hirdessem minden tettetted” (26–28. v.).

Ezek a gondolatok egyúttal azt is jelentik: a szenvedés és annak megmaradása nem szégyeníti meg a panaszt, nem teszi groteszkbe hajló komikumká a fohászt, és nem cáfolja meg Isten mindenhatóságát vagy jóságát. Az Ószövetségnek szilárd meggyőződése: a szenvedés nem az ateizmus osztályrésze, hanem az Istenre hagyatkozó bizalomé. Mert Isten a szenvedés által az emberhez szól, az ember után nyúl. Erőt és állóképességet ad a szenvedésben. Próbára teszi a hűséget, mint Jóbét, akinek felesége így szól hozzá: „Még mindig kitartasz feddhetetlenségemben? Átkozd az Istent és halj meg!” Ő azonban így válaszol neki: „Mint valami féleszű asszony, úgy beszélsz. Ha a jót elfogadjuk Isten kezéből, miért ne fogadnánk el a rosszat?” (Jób 2,9–10). Megtisztít és megújít: „Igaz, megpróbáltál bennünket, Istenünk, ahogy az ezüstöt szokták, tűzben megvizsgáltál” (Zsolt 66,10). Eszmélkedésre ösztönöz és megtérésre indít: „Mielőtt csapás ért, tévelyegtem, de most már követem irányításodat” (Zsolt 119,67).

Az érthetetlen szenvedés közepette az értelem és a szív, a töprengés és az álmok, látomások, rémálmok „összjátéka” révén eljuthat az ember Jób poklából, a szenvedés értelmetlenségétől annak felismeréséig, hogy „szeretetre van szüksége a szenvedőnek” (Jób 6,14).

Az ember álmai, akárcsak nappalai: csodások és félelmetesek. A csodás álmokban nincs kép és hang, de lesz váratlan ajándék, mely boldogít. A rémálmokban viszont képek villannak fel, kiáltások kíváncsoznak feltörni, amelyek szorongást idézhetnek elő. Ilyen az ember. *Deinosz*, egyszerre ébreszt csodálatot és kelt félelmet. De ha a Teremtő az embert a maga képére és hasonlatosságára alkotta (vö. Ter 1,26), akkor mégsem lehet véletlenszerű, hogy teremtett létén kirajzolódik Alkotójának titka, amelyet *R. Otto* (*A szent* című könyve) óta így szoktunk hívni: *mysterium tremendum et fascinans*, félelemmel elegyes tiszteletet (igézetet) kiváltó misztérium, titok.



Kozma István grafikája