

hasonlóan pozitív állásfoglalását a jövődő társadalmi átmenettel kapcsolatban, így folytatja: „Félreértés ne essék! A hívő keresztények gondolkodásában megmutatkozó fejlődést nem akarjuk úgy értékelni, mint a marxizmus és a kereszténység esetleges ideológiai közeledésének jelét. E két világfelfogás ideológiai alapjai egymással szögesen ellentétesek. Ez az ellentét azonban, véleményünk szerint, semmiképp sem vezethet oda, hogy a társadalmi és politikai harc során a kommunistákat az egyik, a hívő keresztényeket a másik táborba sodorná. Számunkra az igazi elválasztó vonal franciák és franciák között nem ideológiai vagy vallásos meggyőződésük különbözősége szerint van megvonva, hanem a kizsákmányoló és elnyomó törpe kisebbséget határolja el a fömegektől, akik éppen ennek a politikának az áldozatai, akár hisznek Istenben, akár materialisták, akár járnak misére, akár nem. Közelebb áll hozzánk egy hívő katolikus munkás, mint egy voltairiánus bankár, egy vallásos békeharcos, mint az a kapitalista, még ha ateista is, aki külföldi fegyverszállításokból gazdagszik meg, közelebb egy katolikus demokrata, mint a monopóliumok materialista ügynöke.”

Georges Marchais ezt az álláspontját még fokozottabban megerősítette abban az interjúban, amelyet a *Témoignage Chrétien* főszerkesztőjének, Georges Montaronnak adott, és amely a lap múlt év augusztus 28-i számában jelent meg. Montaron itt a többek közt megkérdezte a főtítkártól, hogy fontosnak tartja-e a keresztények részvételét bizonyos társadalmi és politikai harcokban. Ez egyáltalán nem újdonság — válaszolta *Marchais*. És ha éppen tagjai a pártnak, ugyanazok a jogaik, mint a többi tagoknak. Nem kötjük ki a materializmus elfogadását a francia kommunista pártba való belépés föltételeként... A marxizmus különben sem dogma, hanem iránymutató a cselekvésre. Állandóan gazdagítani kell a tapasztalat világánál és a társadalom fejlődése által teremtett új szükségleteknek megfelelően. Miért kívánnánk, hogy azok a keresztények, akik tagjai a kommunista pártnak, „csonkított” minőségben tegyék ezt, ellenkezőleg, azt kívánjuk, hogy megőrizték helyüket, teljes egészében úgy, amint vannak.

DOROMBY KÁROLY

NYÍRI TAMÁS

A MAI TEOLÓGUS SZELLEMI LÉGKÖRE EGY CIKKSOROZAT ZÁRSZAVA

A vallás filozófiájáról tartott előadásaiban *F. Hegel* átfogó képet rajzol a vallásos tudat és az újkori gondolkodásmód összeütközéséről (1). A modern tudományosságra jellemző *kritikus elemzés* megfosztotta az igényes szellemi életet élő embert attól, amit *F. Hegel* „első naivitás”-nak nevez. A gondolkodó elme egyetlen nézetet vagy véleményt sem fogad el magától értetődő valóságként, hanem kellő távolságra helyezve módszeres kételkedés tárgyává teszi. A tudományelmélet egyik kiemelkedő képviselője, *K. Popper* szerint a mai tudomány feladata nem az igazság megismerése, hanem a téves nézetek leleplezése (2). Amint *G. Baum* megállapítja, a jelen szellemi légkörében élő értelmiségi, aki megszokta, hogy az írásművekhez, szövegekhez, szimbólumokhoz fenntartásokkal közeledjék, vallásos meggyőződése ellenére sem tudja többé naiv egyszerűséggel magáévá tenni hitünk áthagyományozott tételeit (3).

Az első naivitás megszűnése. Az első naivitás eltűnése mindenekelőtt a történelmi szövegek, írásos emlékek kritikai szemléletében nyilvánul meg. Mi a tulajdonképpeni mondanivalójuk? Mit jelentettek saját korukban, és mit jelentenek ma? Mi az, amit állítani akarnak, és mi a helytől és időtől függő keret, melynek segítségével megfogalmazzák kijelentésüket? Bár a *Divino afflante Spiritu* kezdetű enciklika több mint harminc esztendeje leszögezte, hogy ha meg akarjuk érteni a Szentírást, akkor gondolatilag vissza kell térnünk abba a világba, amelyben az evangélisták éltek; ez a módszer sem nyújthat tökéletes megoldást. Mások belső élete, általában a történelmi múlt nem hozzáférhető a köz-

vetlen tapasztalat számára. Így nem is lehetséges, hogy teljesen behelyezkedjünk a megértendő múlt látásmódjába. S ha a múltat a jelennel összekötő hagyomány gazdagítja is megértésünket, felmerül a kérdés: hogyan lehetséges a tartalom és a forma szabatos megkülönböztetése? Hogyan hámozható ki a Szentírás tanítása abból a világbépből, amelyben szóbeli alakot öltött?

Korunk szellemi életének másik sajátossága a *vallás kritikus szemlélete*. A lélektan művelői *L. Feuerbach* és *S. Freud* óta többnyire gigantikus mérvű projekciónak, azaz kivétítésnek tekintik a vallást, amelyben az emberi vágyak és félelmek, igények és szükségletek tükröződnek. *K. Marx* megjegyzései különösen érzékennyé tettek a vallásban fellelhető elidegenítő tendenciák észlelésére. Továbbá nem hagyható említésen kívül az sem, amit a tudásszociológia képviselői plauzibilitás-struktúrának, „hihetőségi rendszer”-nek neveznek. Ezen olyan önmagukban véve következetes érveket és társadalmi mechanizmusokat értenek, melyek megvédik ugyan az adott társadalom világnézetét az esetleges kihívásokkal szemben, ugyanakkor azonban „vak foltokat” is okoznak az emberi tudatban. Ez azt jelenti, hogy egy bizonyos kultúrában élő ember megismerő- és felfogóképessége korlátozott: csak azt észleli, amit saját kultúrája észrevezésre méltónak tüntet föl, és nem látja meg a többi kultúra kiemelkedő értékeit, jelentéseit és szempontjait. E *kulturális relativizmus* szerint az ember kijelentései és állításai az őt meghatározó történelmi-társadalmi alapok függvényei, tehát általánosan nem érvényesíthetők a megismerés, az erkölcs, a világnézet törvényszerűségei.

A gondolkodó fő nem vonhatja ki magát a korszellem hatása alól. Még kevésbé, ha hívő keresztény. Régebben talán még megengedhette magának azt a fényűzést, hogy a kornak hátat fordítva ellenkultúrát hozzon létre. A XX. században azonban egyszer s mindenkorra lehetetlenné vált az ilyen elkülönülés. Mivel a szellemi érdeklődésű hívő nem tud kivonulni intellektuális környezetéből, egyszerű hite, problémátlan vallásossága végérvényesen a múlté. A *kritikus szemlélet* és az egyre általánosabbá váló *relativizmus* mindörökké elzárja előlünk a kételyektől mentes, kételkedés nélküli hit Paradicsomát. Valahol az éden és az Isten országa között élvén nem az a feladatunk tehát, hogy sirassuk az elvesztett első naivitást, hanem hogy rátaláljunk a másodikra.

Teológiai zsákutcák. A mai teológus legégetőbb kérdése, hogy hol található meg az arkhimédészi pont, amelynek segítségével általános érvényű kijelentések tehetők. Ha a vallási tételek, szimbólumok és értékek nem függetlenek történelmi-kulturális háttérüktől, akkor hogyan különböztethetők meg az igaz kijelentést létrehozó társadalmi alapok a hamisat produkálóktól? Ha elfogadom, hogy társadalmilag irányíthatók a hihetőségi rendszerek, akkor honnan tudom, hogy az általam hihetőnek vélt vallási igazság nemcsak társadalmi irányítás terméke-e? A *konzervatív teológia* egyszerűen kikerüli a relativizmus eme kihívását; akár jó-, akár rosszsziszteműen, saját vonatkoztatási rendszerébe zárkózik. A kritikus igényű hívők szemlátomást nem bírnak azonosulni a világuktól elszakadó teológiai rendszerrel. A *teológiai liberalizmust* viszont hitük miatt utasítják vissza, mivel ez az irányzat lemond a válaszkérésről, és meghódol a relativizmus előtt.

E megalkuvás egyik legbeszédesebb példája *R. Bultmann* (4) mítoszتانításí programja — bár nem vonható kétségbe sem nagyon helyes problémálatása, sem pedig mélyesíges hite és antropológiai kiindulásának jogos volta. *Alapeszméje* az a vélemény, hogy az elektromosság és a rádiózás korában élő ember nem bírja elfogadni az Újszövetség népszerűsítő elbeszéléseit Jézus kilétéről, tetteiről és föltámadásáról. *Következménye* az a posztulátum, hogy a keresztény tanítás alapigazságait le kell fordítani az egzisztencializmus kategóriáira. A szentírásí kijelentéseket csakugyan le kell fordítanunk mai nyelvre. Habár ez a tolmácsolás sem probléma nélküli, *R. Bultmann* eljárásának voltaképpen nehézsége nem ebben, hanem önellentmondásosságában rejlik. Másképpen kifejezve: a hagyomány által közvetített *múltat* relativizálja a társadalmi-történelmi elemzés révén, a *jelent* viszont immunisnak tekinti a relativizmussal szemben. Az Újszövetség szerzőinek felrója koruk hamis tudatát, de kritika nélkül elfogadja korunk tudatát. Ez azt jelentené, hogy a villanyszerelők és rádióhallgatók értelmi színvonalá eleve meghaladja például *Szent Pálét*. Mindez önmagában is elég különös, a tudásszociológia távlatában azonban rendkívül együgyű — jegyzi meg *P. Berger* (5).

Az újszövetségi szerzők világképe ugyanolyan társadalmi folyamatok terméke, mint a radikális, modern teológusoké. Mindegyikhez tartozik megfelelő hihetőségi rendszer. Ha egyszer átláttuk ezt, akkor az úgynevezett modern tudat — akár tudományos, akár mindennapos alakjában — sokat veszít varázsából. Az még talán elfogadható, hogy a modern filozófia és tudomány magasabb értelmi színvonal megnyilvánulása. De ha a villamos energia átlagfogyasztójáról van szó, akkor már sokkal nehezebb magasabb rendű szellemiséget föltételeznünk. Ez esetben inkább olyan gondolata támad az embernek, hogy *Szent Pál* apostolnak mégiscsak több mondanivalója volt, mint például az „Adáshiba” jó néhány szereplőjének, pedig ezek végül is a modern tudatot, a mai közgondolkodást testesítik meg. Amint Szakonyi Károly színműve példázza, a modern tudat bizonyos típusai nehezen fogadják el a természetfölötti valóságot. Ez az állítás azonban kizárólag a társadalmi-történelmi elemzés szintjén mozog: *tünetet* állapít meg, és ez nem vehető abszolút kritériumnak, mert a jelenkor sem ellenálló a relativizálással szemben. Természetesen elfogadjatjuk, hogy a modern tudat nehezen tudja elképzelni például az angyalokat és démonokat. Az újabban világméretűvé váló „démonhullám” azonban erősen kétségbe vonja ezt a nézetet. Úgy látszik tehát, nem is létezik az a „mai ember”, akire *R. Bultmann* hivatkozik.

A relativizmus relativizálása. A kivetítés „tűzpatakján” átláboló gondolkodás nem retten vissza a relativizálástól, mert ha jól meggondolja, akkor a viszonylagosság önmagát szünteti meg. A kultúrák és világnézetek különbözősége tagadhatatlan, a kulturális relativizmus vitathatatlan. Azt azonban meg kell kérdeznünk, hogy mi viszonyul mihez? Valamely társadalom egész kultúrája viszonyul-e meghatározó környezetéhez, vagy csak bizonyos réteg ugyanannak a kultúrának másik rétegéhez, amint *K. Marx* megállapította? Azt értsük kulturális relativizmuson, hogy minden egyes ember gondolkodása és viselkedése vonatkozatható annak a társadalomnak a hagyományára, amelyben felnőtt? Vagy talán azt, hogy valamennyi erkölcsi norma és érték viszonylagos? Lehetséges, hogy az az egyetlen abszolút ismeret, amely szerint az emberi szellem műveiben nem nyilvánul meg semmiféle, sem ismeretelméleti, sem erkölcsi, sem vallási abszolútum? Ámde a kultúrák és világnézetek sokféleségének pusztá *tényéből* nem következnek logikai szükségszerűséggel az egyetemes kétkedés. Csak abból, hogy sokféle eltérő nézet áll szemben egymással, nem vonható le megfellebbezhetetlenül, hogy egyik sem lehet közülük helyes. Amint az idős *L. Wittgenstein* hangsúlyozza, „aki mindenben kételkedni akarna, az a kételkedésig sem juthatna el. A kételkedés játéknak szükségszerűen előfeltétele a bizonyosság” (6).

Akit a relativizmus formális-logikai cáfolata nem elégít ki, az vegye fontolórra, hogy nem rejtőzik-e a kultúrák viszonylagossága mögött olyan társadalomfölötti egység, ami egyáltalán lehetővé teszi a világnézetet és kultúrát? A világnézeti pluralizmus „anonim kereszténység” névvel illetett rahneri megoldása föltételezi, hogy a különféle, részben ellentmondó világnézetek és vallások ugyanannak a szellemi dinamikának többé-kevésbé sikeres tárgyasulásai. Nyilvánvalóan egészen más dolog megállapítani, hogy az erkölcsi törvények tartalma társadalmakként változik, és megint más dolog felismerni, hogy minden kultúrában vannak kötelező erejű szabályok. Bármennyire is különböznek a kultúrák és az erkölcsök, kivétel nélkül minden embernek van lelkiismerete, tisztában van a jó és a rossz erkölcsi fogalmával. Kivétel nélkül mindenki keres valami vég-ső támpontot, értéket és igazságot. Akár mágikusan, akár mitologikusan, akár metafizikusan vagy bármiféle más módon fejezi ki, lénye egész szomjúságával vágyódik az abszolútumra. Mi végett vallatja a létet? Minek nyomozza az élet értelmét, miért kívánja oly sóváran a beteljesedést? Mivel magyarázható a változó társadalmi körülmények ellenére is kivétel nélkül mindenki-ben fellelhető vágyódás a föltétlenre és végtelenre?

Új kérdések. A II. vatikáni zsinat utáni fellendülést követő teológiai megtorpanás minden bizonnyal azzal magyarázható, hogy rosszul kérdeztünk. A megszokott kérdésekre kerestünk új válaszokat, holott egészen más kérdéseket kellett volna feltennünk. Hogy miért? Megvilágítja néhány kiragadott példa.

A hit. — A Zsinat előtt alapjában véve apologetikusan közelítettük meg, minden igyekezetünk a bizonyításra összpontosult. Gyakran nem is azzal a szándékkal, hogy másokat győzzünk meg, hanem hogy önmagunkat. Úgy véltük, hogy

a Zsinat után is járhatók a kitaposott ösvények, azzal a különbséggel, hogy az egykori apologetikus kérdésekre új apologetikus válaszokat kerestünk. Végül is oda jutottunk, hogy részletesen kimutattuk a régi bizonyítékok gyöngéit, újakat pedig nemigen találtunk. Nyilvánvaló, hogy nem kérdezhetünk többé a korábbi módon, mert ebből nem él meg hitünk. Az új, mondjuk „hermeneutikus” kérdésnek nem arra kell irányulnia, hogy van-e Isten?, hanem arra, hogy ki az Isten? Mit mond Jézus — vagy az Ószövetségben Jahveh — a *valóságról*, és hogyan válaszol hitünk a kérdésre? Azt kell „bebizonyítanunk”, hogy a felelet nemcsak az érteleme dolga, hanem föltételezi és kihívja az egész embert.

Az egyházi közösség. — Egykor azt kérdeztük, hogyan lehetünk jó katolikusok. A katekizmus válasza: vasárnaponként misét becsületesen hallgass, bűneidet évenként meggyónjad és legalább húsvét táján az Oltáriszentséget magadhoz vedd, böjti időben menyegzőt ne tarts stb. A mostani válasz nem az Anyaszentegyház öt parancsolatát hangsúlyozza, hanem a jó keresztény életet. Mindössze az a bökkenő, hogy egyedül, egymagunkban lehetetlen keresztény életet élnünk. Ma azt kell megkeresnünk, hogy miképpen alakítható ki valódi közösség, amelyben gyökeret verhetünk. Nyilvánvalóan elégtelen válasz erre, hogy a hűstől való megtartóztatás az év csaknem valamennyi pénteken átváltható bármilyen jó cselekedetre.

A papi szolgálat. — A régi szép időkben szent dicstény övezte a világtól elkülönülő papokat. Ma unos-untalan halljuk, hogy a pap ne szigetelődjék el a világtól, ne zárkózzék el a hívektől. Pedig nem az a kérdés, hogy a papok mi-ben különböznek a hívőktől, hanem az, hogy milyen kapcsolatban vannak velük. Egyetlen közösség, a vallási sem nélkülözheti a vezetőket. De ha a papság nem tud megfelelni ennek a feladatának, akkor az emberek más vezetők után néznek.

A keresztény nevelés. — A kérdés hosszú időn át egybeesett az egyházi iskolákéval, s még ma is vannak, akik úgy vélik, hogy az iskolán múlik minden. Amint azonban a fejlődéslélektan és a társadalomlélektan kimutatja, a gyermek alapvető világlátása és életfelfogása nagyon korán, életének első éveiben kialakul, mielőtt még megismerné a hitünket kifejező vallási szimbólumokat. A keresztény nevelés sorsdöntő problémája a házastársak kapcsolata egymással és a világgal. Kiviláglik-e viselkedésükből a valóság jóindulata, Isten véghetetlen emberszeretete? S hogyan állandósul a hitvesek ebbéli meggyőződése?

A liturgia. — A Zsinat utáni változások ezen a téren a legszembetűnőbbek. De mennyivel jobb, ha a pap arccal a nép felé, magyarul mormolja a szentmisét, mintha latinul tenné ugyanezt, a népnek hátat fordítva? Nem az a kérdés, hogy milyen *nyelven* végezzük a liturgiát, hanem hogy *milyen* legyen a céljának megfelelő liturgia a modern világ megváltozott viszonyai közepette? Alighanem ez a legégetőbb gondunk, és alighanem sejtelmünk sincs a megoldásról.

Az askézis. — A múltban azt tartották jó kereszténynek, aki sokról mondott le. A legjobb keresztények azok voltak, akik a legtöbbről mondtak le. S az új válasz ugyanarra a kérdésre? „Főlösképpen, főlösképpen az önmegtartóztatás: az embernek az a rendeltetése, hogy kibontakoztassa önmagát.” Ez a fajta egzisztencializmus azonban korántsem őszinte. A teljes képhez hozzátartozik ugyanis mindaz, amit az egzisztencialista filozófusok mondanak a hiteles emberi életről. Ez nem ősztoeink kiélésében, hanem önfegyelemben és az embertárs szolgálatában valósul meg.

A szexualitás. — Azelőtt így tették fel a kérdést: meddig szabad még elmenni? Amit mostanában felelnek rá, említést sem érdemel. Az igazi probléma ugyanis az, hogy az emberek hogyan tudják olyannyira lebontani védekező berendezéseiket, hogy kialakulhasson köztük a szeretet. Honnan merítsenek bátorságot, honnan vegyenek bizalmat, hogy igazi valójukban mutatkozhassanak meg egymás előtt? A hűség Istenről. Mivel Isten rendíthetetlenül hűség az emberekhez, mi is megkockáztathatjuk a hűséget egymáshoz.

A marxizmus. — Haidan arra törekedtünk, hogy megvédjük a hívőket a marxizmus káros befolyásától. A Zsinat utáni dialógusba is belevegyültek hasonló gondolatok. Ma az a kérdés, hogy mi a marxizmus jelentősége a kereszténység szempontjából.

Az értelmiség. — Korábban az okozott fejtörést, hogy miképpen tartható korábban a kritikusan gondolkodó réteg. A Zsinat utáni „konzervatíván haladó” teológia kivált a liturgikus reformokkal akarta elérni ugyanezt a célt. Ma már azonban létkérdés, hogy az értelmiség miképpen teljesítheti sajátos feladatát, miképpen fejtheti ki mellőzhetetlen működését az egyházban.

Hosszasan sorolhatnók még a fundamentális teológia, az ekkleziológia, a dogmatika, a pasztorális teológia, az asketika, az erkölcsstan, s a teológia többi ágának új kérdéseit. De mindezek összefoglalhatók — és éppen ebben rejlik újdonsága — abban az egy kérdésben, hogy *kicsoda Jézus? mit jelent számunkra?* Keresztény hitünk szerint Jézus Isten emberszeretetének és az ember istenszeretetének megtestesítője, az élet értelmének szimbóluma. A názáreti Jézus történeti létéből, életének konkrét eseményeiből kiviláglik a Valódi-Valóság jóindulata és emberszeretete. De bár ismerjük a világ és az ember keresztény értelmezésének legfőbb szempontjait, ezeket az elvont elveket, dogmáinkat nehéz összekapcsolnunk a történeti Jézus, a kézzelfogható, tapintható, szemlélhető Jézus életével és személyével. Márpedig alighanem ezen múlik minden. Amint *Rónay Gy.* (7) írja „a kérdés, amit ma egy hívőnek, és az ő személyében az egyháznak föltesznek, így hangzik: *kicsoda Jézus? hol található Jézus?* miért és hogyan hiszel benne? mit jelent Ő és a Benne való hited a te életednek?” A többire: dogmára, kánonjogra, szabályra, egyebekre a kérdező egyszerűen legyint; ez nem érdekli, ez nem mond neki semmit, ezen át nem bír a közelébe férkőzni annak, akire kíváncsi, akit keres, akitől egzisztenciális jellegű választ remél: Jézushoz. És ha a „miért hiszel? hogyan hiszel?” kérdésre a skolasztikus teológia kicsiszolt érvrendszerével hozakodnék valaki elő, abban a pillanatban bekövetkeznék a keserű csalódás: „Nem ezt vártam, nem ezt kerestem... Jézus helyeit megint teológiát kaptam, márpedig nekem nem elmélet kell, hanem a te megélt bizonyosságod életető ereje; én Tamás vagyok, a hitetlen, és ahhoz, hogy »higgyek«, nekem bele kell mélyeszenem az ujjaimat valami lüktető, meleg, föltépett húsba, benned és általad, a te hited által a Jézuséba — aki minden hitetlen Tamásnak megengedi, hogy mohón tapogató ujjával benyúljon bordái közé, a szívéig.” Mert ne feledjük el: ez a mai ember, akiről itt szó van, már nem naiv és még nem jóhiszemű: lénye egész szomjúságával vágyódik a Jézussal való találkozásra, hogy miután megtalálta Benne a számára megnyugtató életmodellt, ráeszméljen a *második naivitásra*, arra a jóhiszeműsége, mely nem fojtja el a kritikát, hanem magasabb szintre emelve beleépíti a hitbe.

A második naivítás. A vallás szimbolikus nyelven válaszol az emberi létehelyzet kínzó talányaira. Amíg e megszentelt nyelvezet egészen nyilvánvaló, addig nincs szükség — legalábbis túl nagy szükség — a jelképek mélyén rejlő összefüggések feltárására. Az emberi történelem legtöbb korszakára, a hívők túlnyomó többségére ez a magától értetődő vallásosság jellemző. Ilyen „naiv hite” volt a jámbor legendák breton halászának vagy ír mosonőjének. Valószínűleg ilyenképpen hittek dédapáink, sőt tanáraink és nevelőink közül is sokan. Nem magyarázták és nem boncolgatták hitüket, nem megfejteni, hanem élni akarták. S bármilyen divatos egynémely körökben megmosolyogni naivságukat, könnyen kiderülhet a gúnyolódókról, hogy önmagukat teszik nevétség tárgyává.

Egyébként azonban mindenképpen növekszik azoknak a száma, akik elvitathatatlan jóindulatuk ellenére sem tudják többé értékékként elfogadni az első naivitást. Vallásos szimbólumaink lenyűgöző erejű előadásának kritika nélküli, önfelelt átélése visszahozhatatlanul a múlté. A legszentebb történet lebilincselő elbeszélése helyett tényezőre bontjuk, aprólékosan vizsgáljuk hitünket. Az események és jelenségek okait nyomozó, kritikusan boncoló világunkban lehetetlen felhagynunk a tüzetes elemzéssel: tudnunk kell, tudni akarjuk, hogy mit jelentenek megszentelt szimbólumaink.

A tudásszomj, a megértés igénye semmiképpen sem kárhóztatható, mert amint *P. Ricoeur* írja a vallásos szimbólumok értelmezésével kapcsolatban: „a hit nem mondhat le a megértésről, a megértés pedig a hitről” (8). Hit és megismerés, megismerés és hit mintegy kört alkotva hatol a szimbólumok rejtőző igazságába. Ez az úgynevezett hermeneutikus kör nem circulus vitiosus, nem körben forgó hibás oszkodás, hanem az értelem, a jelentés fokozatos feltárása. Az orákulum, a jóslat megfejtésének, az üzenet átadásának titka abban áll, hogy a hírnök, a tolmács, az interpretáló a megfejtes „előérzetével” kell, hogy közeledjék a szöveg mondanivalójához. A vallásos szimbólumok tartalmának,

értelmének, jelentésének „előzetes ismerete” az említett naiv hit. Ebből a kritikusnak meg nem vizsgálta „előzetes meggyőződésből” kiinduló értelmezés gondos elemzés, minuciózus megkülönböztetés, körültekintő összehasonlítás, alapos okfejtés útján puhatólja ki a szimbólum tulajdonképpeni jelentését. A hermeneutikus folyamat során mindinkább tudatosuló kezdeti hit, az első naivitás helyébe lassanként a kritikusan reflektált hit, a második naivitás lép. Mindössze az kérdéses, hogy túlhaladunk-e az elemzésen, hogy miután ízekre szedtük szimbólumainkat, sikerül-e újra egységes egészzé rendeznünk őket? Vagy úgy járunk, mint az angol nyelvész, aki miután darabjaira szedte szót Shakespeare költészetét, világlátását már nem tudja átélni? Ismeri minden egyes sor minden egyes szavának jelentését, eredetét, használatát — csak éppen nem hatódik meg a gondolattól, hogy Júlia a nap, melyet Rómeó keres. Annyira megtanulta a próza nyelvét, hogy nem bírja felfogni a költészetét — mondja A. Greeley (9).

Szinte fizikailag hallható a felháborodás hangja: „Borzasztó! Már Jézus is költészet csupán?” Mit lehet felelni a méltatlankodóknak? Azt, hogy a költészet ez esetben mérhetetlenül több, mint a próza. Jézus éppen azért valóságos, mert nem prózai, mert élete és üzenete szimbólum — Isten irántunk való szeretetének érzékletes képe. A második naivitás a szimbólumok iránti fogékony-ság növekedése, vagyis az a felismerés, hogy a szimbólum nem a valóság ellentéte, hanem értelmet hordozó mozzanata, igazi tartalmát jelentésávitellel érzékeltető költői képe. A szimbólum nem kevesebb, hanem több, mint a prózai valóság. Aki eljut idáig, akiben újra kialakul ez az érzékenység, az újra tud hinni. Hogy a költészetből kölcsönözött példánknál maradjunk, a mellőzhetetlen elemzésen túljutott irodalmár lelkét éppen azért ragadja meg a „Fordulj, sötét föld, és keresd napod” részlet, mert arra vall, hogy Shakespeare megsejtette az új, Kopernikusz-féle világkép igazát. Költői ábrázolása nem azt mondja, hogy Júlia kevésbé valóságos, mint a Nap, hanem hogy annak, aki szereti, végtelenül több — még annál a Napnál is, mely körül a Föld kering. Azt kell megértenünk, hogy a költői kép, még ha túloz is, nem többet, hanem kevesebbet mond a valóságnál.

Több mint egy éven át vizsgáltuk, hogy az evangéliumok Jézus-képe mit mond a mai kritikusan gondolkodó, elemző embernek. A Jézus-szimbólum megfejtése, magyarázata, hatásainak vizsgálata a következő megdönthetetlen tényeket tárja föl:

1. A názáreti Jézus történetisége vitán fölül áll. Bár az evangelisták nem akartak modern értelemben vett történelmet írni, beszámolóikból mégis világosan kivehető, hogy „ki ez az ember” (Mk 4,41).

2. A Jézus-esemény történeti újdonsága nem vezethető vissza hiánytalanul történelmi-társadalmi előzményeire. A relativizmus lappangó kísértése ellenére is lehet valaki intellektuálisan becsületes és ugyanakkor hívő.

3. Az Újszövetség Jézusának humanizáló hatása. Jézus szavai és tettei — még kétezer év távlatából is — az elidegenedés megszüntetésére irányulnak az élet minden területén.

4. Jézus az emberi létezés mindmáig érvényes modellje. Személye, élete, halála és föltámadása minden józan kritikát elbíró, a Valódi-Valóság legbenső természetét feltáró szimbólum.

A kritikus, mindent eldöntő kérdés azonban mégiscsak ez: „Miután megmagyaráztuk Jézust, mihez kezdünk?”

Visszaküldjük-e a meghívót, vagy elmenjünk a menyegzős bankettre?

Irodalom: (1) G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Stuttgart 1959. I. 24–36. o. — (2) K. Popper: Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge, London 1965. — (3) G. Baum: Concilium 11 (1975) 11–16. o. — (4) R. Bultmann: Neues Testament und Mythologie. In: H. W. Bartsch: Kerygma und Mythos, Hamburg 1948. 15–48. o. — (5) P. Berger: Auf den Spuren der Engel, Frankfurt 1971. 66. o. — (6) L. Wittgenstein: Über Gewissheit, Frankfurt 1970. 39. o. — (7) Rónay Gy.: Teológia 7 (1973) 93–97. o. — (8) P. Ricoeur: Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris 1969. 294. o. — (9) A. Greeley: The Jesus Myth, Garden City 1973. 197. o.