

EGZISZTENCIA ÉS KULTÚRTÖRTÉNET

/A Názáreti Jézusról és követőiről/

Amikor Jézus a Getszemáni kertben az áruló Judás és az elfogatására küldött poroszlók érkezését várja, nyilvánvalóan szorong, egész lényében megrendülten éli át életútja és léte értelmetlenségének hirtelen, korábban nem tapasztalt súllyal rászakadó tudatát. Ezért izzad véres verítéket, ezért kéri a mély álomba merült tanítványokat, virrasszanak együtt vele, és ezért fohászodik úgy, hogy "Uram, ha lehetséges, müljék el tőlem ez a pohár." Az emberi egzisztencia, az ember eleve adott létrenyitottsága mutatkozik meg itt a lehető legközvetlenebbül, a lehető legteljesebb tisztaságában. Az egzisztencia egyfelől végletes elesettséget, nyomasztó magára hagyatottságot jelent, de egyben azt is, hogy az ember a világ minden dolgán túlmutató igazságnál, a létnél nem adhatja alább. Azért szenved, mert ha igazán jól érti magát, kevesebbrel nem elégedhet meg, és azért is, mert soha nem lehet magával, teljesítményével kellőképpen elégedetlen, noha magára hagyottan, kizárólag a maga erejéből, a kultúrától megfosztottság állapotában soha nem lehet képes valóban jól érteni magát.

Szorong természetesen bármely, a sorscsapások alatt roskadozó tragikus hős is. Esetükben azonban a tulajdonképpeni egzisztenciális megrendülést többé-kevésbé elfedi a bukásban is világosan kifejeződő heroikus teljesítmény, a tragikus szituáció azon sajátos esztétikai értelmezése, amely mindig valamiféle kulturális közeg meglétét feltételezi, valamiféle kulturális előföltéves kétségbe nem vonható érvényére utal. A tragikus bukás hitek, remények összeomlását, életutak derékba törését, a boldog elégedettség, a harmónia világának visszavonhatatlan fölszámolását jelenti, s a hős maga helyzetében aligha találhat vigasztalást, de bármi történéjek is vele, a hős mindig hős marad, sorsa éppen az események hatására magasztosodik példává, a katarzis bekövetkezéséről mindig föltétlenül gondoskodik a tragikus események által soha nem érintett kulturális háttér szilárdsága.

Igaz, az 19. század romantikus relativizmusa meg századunk groteszk és abszurd szemlélete megingatta a kultúra föltétlenségének kritikátlan hitét, illetve annak föltétlen életbeli érvényét eleve kétségessé tette, mégis korunknak a tragédia koncepcióját nélkülöző vagy elutasító alkotásai sincsenek híján a kultúrára utalásnak: a groteszk, az abszurd vagy a naturális, a romantikus művek a maguk sajátos esztétikai-poétikai eszközeivel éppen a kultúra gyengeségére vagy hiányára utalnak, éppen az így előállt helyzetnek, a kultúrától megfosztottság állapotának abnormitását érzékeltetik. Akár élvezi a kultúra védelmét az esztétikai alkotásokban ábrázolt emberi sors, akár híján van annak, a kultúrmiliót a művészi alkotás az emberi lét elidegeníthetetlen részének tekinti, és az egzisztenciális megrendülést megtapasztaló embert vagy önmagánál többnek, hősnek, vagy önmagánál kevesebbnek, száználmas groteszk figurának mutatja. A kultúrtörténeti által ránk hagyományozott szövegek tanúsága szerint Jézus az egyetlen, aki minden kulturális közvetítéstől szabadon, bármiféle kulturális allúzió nélkül éli meg létrenyitottságát, létbevetettségét, aki

heroikus allűröktől, ambícióktól vagy gyötrő önleértékeléstől szabadon viseli emberségét.

Jézus alakjának evangéliumi ábrázolásában hiába keresnénk az ott történeteket relativizáló, valamely meghatározott kulturális közeghez kötő vonatkozásokat, ugyanakkor nincs szó arról, hogy Jézus maga álláspontjának egyetemessége érdekében, az emberiség egészének képviselőjére törekedve, elhatárolni igyekezze magát korának, kultúrájának sajátosságaitól. Első látásra szinte érthetetlen, már-már titokzatos dolog, hogy a maga Messiás-szerepének, Krisztus voltának annyira sajátos, a zsidó nép által támasztott követelményeknek nyilvánvalóan nem megfelelő értelmezést adó Jézus miért akar mindenáron ennek a népnek a tanítója lenni, miért ragaszkodik az "Írás beteljesítéséhez", miért kíván föltétlenül szembenézni az itt nyilvánvalóan rá váró végletes megpróbáltatásokkal. Bármennyire blaszfémikusnak tűnik, a helyzet megértése céljából mérlegelnünk kell azt a képtelen lehetőséget, vajon miért várta meg a Mester a katasztrofális végkifejletet, miért nem ment a többi népnek hirdetni az evangéliumot, úgy, ahogy nem sokkal később majd a Szentlélektől megvilágosítva tanítványai, a későbbi apostolok mennek, és ahogy megy az a Pál apostol is, aki a Mestert magát nem ismerte. Az antik Mediterránium más, a zsidó Messiást nem váró népei minden bizonnyal szíves érdeklődéssel fogadták volna a messi földről hozzájuk érkező vándorprédikátort, számukra nem okozott volna akkorra csalódást az a tanítás, hogy a Mester által hirdetett ország nem evilágból való, s hogy érte anyagi eszközök igénybevételével, fegyverrel küzdeni nem kívánatos, mert mint a poroszlóktól őt megvédeni igyekvő Péternek mondja, "ki kardot ragad, kard által is vész el".

A különös helyzet egyedül lehetséges magyarázata az, hogy a Názáreti Jézus, aki tanítványainak tanúsága szerint minden ember megváltója, az egész emberiség bűneiért halt meg a kereszten, szilárd helytállásával, föltétlen helyben maradásával az antik zsidó kultúrán belüli elvárásoknak kíván megfelelni, hogy a zsidó kultúra intencióinak beteljesítőjeként, hogy kizárólag ezen kulturális szerep vállalásának révén kényszeríti ki a megváltás misztériumát, tapasztaltatja meg a történeti útjának egy bizonyos pontjára jutott emberiséggel az egzisztenciát, lényünk megrendítő létrenyitottságát a maga tisztaságában és közvetlenségében. Nemcsak a sötét gúny és az ostoba félreértés kifejeződése tehát a keresztfára kifüggesztett fölirat, amely szerint a Názáreti Jézus "a zsidók királya", hanem olyan mélyebb igazság is, amelyről a fölirat szerkesztőinek valójában nincs fogalmuk, s amely a szomorú tények kétségbevonhatatlansága ellenére a csúfolódók ellen fordul.

Jézus alakjának és föllépésének a maga nemében nagyon is nyilvánvaló kultúrtörténeti vonatkozása utólagosan, másodlagosan kérdésessé csak azért válik, mert esetében — semmi máshoz nem hasonlítható módon — megmutatkozik egzisztenciális megrendülésnek és kultúrtörténeti szereptudatnak a gondolkodást zavarba ejtő föloldhatatlan ellentéte. Jézusnak magának és a róla szóló Evangéliumnak a kultúrtörténet más képviselőjéhez vagy más kultúrtörténeti alkotásokhoz képesti megkülönböztetett szerepét viszont éppen az magyarázza, hogy ezen ellentét föloldhatatlansága itt mutatkozik meg, hogy bár mindmáig ezt a tényt kellő módon nem reflektáltuk, egzisztencia és kultúrtörténet föloldhatatlan, de el nem hárítható, ki nem küszöbölhető ellentéte az elmúlt kétezer évben gondolkodásunk és

életberendezkedésünk alappillérévé vált. Amikor Jézus Krisztust a hagyománynak engedelmessé az élő Isten fiának mondjuk, amikor vele kapcsolatban azt állítjuk, hogy Isten a Fiú személyében emberré vált, akkor a teológia nyelvén ezen ellentét áthidalhatatlanságáról mint az emberlét végső problémájáról beszélünk, arról, hogy az embernek létével adott és csupán a lét teljességében értelmezhető föladata ezen pozitív módon meg nem ragadható ellentét hordozásában áll.

Egzisztenciális nyitottságnak és konkrét szituációkhoz kötődő kultúrtörténeti szerepnek a szembenállása nemcsak Jézus történetét, hanem a zsidó hagyomány egészét jellemzi. Mózes könyveitől az Evangéliumokig minden ennek, a lehetséges kultúrtörténeti pozíciókat relativizáló ellentétnek a jegyében áll. De ha a fia fölládozására készül s ebben a vonatkozásban az evangéliumi történet előképének tekintett Ábrahám esetét vetjük egybe az áldozatot ténylegesen meghozó Jézus történetével, kiderül, hogy a Biblia összes korábbi könyveivel szemben ezen ellentét egybetartása — egyfelől az egzisztenciális nyitottság őrzése, másfelől a kultúrtörténeti szerep betöltése — ettől kezdve mindenki számára, legalábbis a létproblémák intellektuális kifejtésének megoldásáig, lehetlenné vált. Mint azt az Istennel kötött szövetség képzete jelezte, a zsidó kultúra specifikuma egzisztencia és kultúrtörténet mozzanatainak megütköztetésében állt, de a szövetség egyben ígéret is volt arra, hogy a nép szellemi vezetői mindvégig képesek maradnak az ellentét kezelésére, a szembenálló mozzanatok egybetartására. Jézus föllépése pedig annyiban jelentette az addigi "ó szövetség" helyébe "új szövetség" állítását, amennyiben az időközben föltárult szélesebb horizontra tekintettel úgymond Isten ígéretet adott az emberi mérlegelő képességet immár nyilvánvalóan meghaladó föladatnak a lét rendje szerinti értelmes eligazítására. Az ó- és újszövetség közötti szempontváltást az magyarázza, hogy míg az archaikus zsidó társadalomban a viszonyok spontán kialakulásának, hagyományelvű eleve elrendezettségének megfelelően a kultúra az időnkénti válságok, a számtalan konfliktus ellenére valamiféle, a dolgokhoz kötött és tőlük el nem oldható biztosítéknak tűnt, az "országát nem evilágból valónak" mondó Jézus számára közvetlenül megmutatkozott a kultúrának a dolgok ellenében való volta, lényegi normajellege, dologi bebiztosíthatóságának illuzórikussága, a szabad személyes választásokat igénylő megalapozása.

A Názáreti Jézus tanításának értelmét, föllépésének jelentőségét az itt vázolt körülmények miatt rendkívül nehéz, nehezebb, mint azt föltételezni szokás, körvonalazni. Az új szövetség megkötését kinyilvánító, s ezáltal a régi hatályát megszüntető, de magát változatlanul egzisztenciális nyitottság és kultúrtörténeti elkötelezettség személyes egybekapcsolódásához tartó Mester egyszerre új vallás alapítója s a zsidó társadalom, a zsidó kultúra széthullása előtt a zsidó hagyomány utolsó teljesértékű kinyilvánítója. Miközben személyének lenyűgöző vonzásával tanításának követésére szólít föl, tökéletesen nyilvánvaló, hogy nincsen mód személyes lehetőségeinkkel az Istenember példáját követni, a föllépésében kifejeződő intenciók gazdagságát kimeríteni. Téved Nietzsche, amikor a kereszténységet igazságtalanul megvádolva, Jézust az egyetlen igazi kereszténynek nevezi, mert ő több volt mint bármelyik keresztény, azaz Krisztus-követő lehetett, ő maga volt a Jézus Krisztus. Nietzsche tévedése természetesen nem alkalmi, jelentéstelen félreértés, a múlt század második felének kiváló gondolkodója az imitatio Christi,

a krisztusi életszentség utánzásának, követésének a középkorban kialakult eszméjét viszi ad abszurdum. Míg az első keresztények Krisztus második eljövételéhez, az ő országának megvalósulásához kötötték tanításának beteljesülését, s a jelen körülmények között óvakodtak alakjának, sorsának utánzásától (például Péter, akit mesteréhez hasonlóan keresztre feszítettek, kérte, fejjel lefelé állítsák föl a keresztet, mert nem érezte magát méltónak a szimbolikus jelenet megismétlésére), a kereszténység államvallássá nyilvánítását, a keresztény kultúrák kialakulását, a társadalom keresztény berendezkedését követően, amikor Isten országának várása megszűnt az egyes hívők ügye lenni, a hit oly mértékben spiritualizálódott, miszticizálódott, interiorizálódott, annyira a személyes üdvözülés kérdése került a hangsúly, hogy mindez kívánatosnak, dicséretesnek, a komor teokratikus berendezkedés üdítő ellensúlyának tűnt.

De téved az a fölfogás is, amely a helyes arányok fönntartása címén az őskeresztény mentalitást idealizálja. Nem lett volna értelmes mesterségesen egybetartani azt, ami személyes emberi erőfeszítés révén nem volt egybetartható, aminek emberi egybefoghatatlansága a norma kinyilvánításával egy mozzanatban kifejeződött. Vajon mire lett volna jó az emberi képességeknek a mozdulatlan várakozás állapotában bekövetkező makacs megbénítása, a mindenre süket és vak csodavárás, ha annak az isteni szándék evilági munkálkodása, a várakozást beteljesíteni hivatott kultúrtörténeti folyamat megakasztása lett volna az ára? A keresztény kultúra alakítását, a kereszténység múltbeli államvallássá válását elutasító, történelmi tévedésnek minősítő és az őskeresztény mentalitás visszaálmódását célzó fölfogás a kereszténység felemás, nem eléggé következetes bírálatában gyökerezik. Nem szükséges, mert oktalan dolog a kereszténység történetének akár egyetlen szakaszát is sommásan elítélnünk, viszont annál inkább szükséges a kereszténységet teljes egészében történeti viszonylagosságában látnunk, s ennek érdekében Jézus alakjától világosan elválasztanunk, Jézus alakját, anélkül, hogy ezáltal a keresztényeket pusztán keresztény voltuk alapján bármiben is elmarasztalnánk, a kereszténység fölé emelnünk. Jézus több, mint a kereszténység, mert olyan normák képviselőjére hív föl, amelyek teljesítése csak egy szűkebb horizonton, a zsidó kultúrán belül tűnt lehetségesnek, s amelyek teljesítése az ő föllépését követően — mint azt Jeruzsálem, a Templom pusztulása, az ókori zsidó állam széthullása jelzi — a zsidóság számára is lehetetlenné vált. És Jézus egy másik vonatkozásban is több, mint a kereszténység, mert az őt vallásalapítónak tartó és az ő második eljövételének misztikus várakozásában élő vagy az ő életszentségét megközelíteni akaró keresztények eleve nem vehetik valóban kritikus mérlegeléssel szemügyre a Mester föllépésének az ő horizontjukon túlmutató kultúrtörténeti távlatait.

Jézus alakjának, kultúrtörténeti jelentőségének vizsgálata azt mutatja, hogy a mester keresztalálának kultuszára alapított keresztény vallás és a keresztény társadalom nem az, aminek a keresztény önértelmezés hajlamos időnként föltüntetni vagyis nem az ő tanításainak beteljesítője, hanem valamely történetileg szükséges átmeneti állapot a két évezreddel ezelőtt érvényét vesztt ószövetség és azon újszövetség között, amelyre az Evangélium szavai szerint az egész emberiség ígéretet kapott. Bármennyire elidegeníthetetlen része a keresztény tanításnak Krisztus második eljövele, a Golgothán történeteket majdan lezáró utolsó ítélet, a kereszté-

nyek szemléletében az Emberfiának megrendítő kudarcát megtévesztően elfedi a megváltás misztériuma, az elképzelt megdicsőülésnek, a remélt kultúrtörténeti beteljesülésnek a múltbeli eseményekre való önkényes visszavetítése. Igaz, nyilvánvalóan értetlen, de semmiképpen sem alaptalan az a kritika, amely a haldokló Jézus fölkiáltásában: "Én Istenem, én Istenem, miért hagyta el engem?" a keresztény hit cáfolatát, lelepleződését, értelmetlenségének bizonyítékát látja. Ugyanis arról van szó, hogy a kultúrtörténetileg új elvekre épülő társadalom alapjait megerősíteni, a hitbuzgóságot fokozni törekvő kereszténység – a tényleges kultúrtörténeti arányokat eltorzítva – a kudarcot, a bukást valóban óhatatlanul megdicsőülésnek, valamiféle megoldásnak, sikernek tüntette föl, és a méltatlan sorsra jutott, a mártíromságot szenvedő Jézust a keresztényi türelem, engedelmesség és megbocsátás szellemében példává emelte, a hívők számára példájának önkéntes követését javasolta. Ezen cserének, a történetek szubjektív, misztikus átértelmezésének alkalmas eszköze volt a Jézus által föltárt eszkatologikus távlat spiritualizálása. A keresztény mentalitás igen gyakran megfélekedezik arról, hogy Jézus "nem evilágból való", országa semmiképpen sem a túlvilágon van, ezen országnak nem szükséges a túlvilágon lennie pusztán amiatt, hogy az, mint Jézus mondta, valóban nem evilágból való. Minthogy tarthatatlan eszmetörténeti képtelenség a Názáreti Jézus szavait platonista kulcsban érteni, a nem evilágból való ország hallatán nem a dolgok viláगतól elkülönült eszmevilágra kell gondolnunk, hanem a kultúra személyes vállalást igénylő, személyes vállalások által érvényesülő normavoltának krisztusi tapasztalatával összhangban arra a történeti léttapasztalatra, amelynek érvényesülése normaértő és normatisztelő emberek erőfeszítése révén – a dolgok világától való különbözőzése ellenére is – evilágon várható.

Egyfelől a kultúra személyes döntésre alapozó normajellegének az evangéliumi időkben bekövetkezett megtapasztalása, másfelől ezen tapasztalat jövőbeli intellektuális belátása közötti időszakban, tehát a kereszténység korában az emberlét kérdésének az a fajta, a kultúrtörténeti távlatokat összemosó spiritualizálása volt a kultúrtörténeti folyamat fönntartásának, az igazság evilági érvényesítésének egyedül lehetséges módja, amely a keresztény tanítást jellemezte. A kereszténység azonban csak ott verhetett gyökeret, a keresztény kultúra csak ott bontakozhatott ki, ahol az előző évezredek kulturális-civilizációs tapasztalata ezt a spiritualizálását nem nehezítette, ezen történetileg termékeny fikció elfogadását nem akadályozta. Az individuális kiválóság, az individuális teljesítmény jelentőségét leértékelő önfeláldozó keresztény szeretet, a minden emberrel misztikus közösséget vállaló vértanúság föltétlen erejébe vetett hit egyes népek, mint például a zsidók, számára eleve elfogadhatatlannak tűnt, vagy mint az iszlám hódításnak áldozatul eső Elő-Ázsia, Észak-Áfrika lakóinak esetében történt, nem bizonyult igazán hatékonynak. A szeretet, az önfeláldozás mindenható erejéről való szilárd meggyőződés, az a bizonyos boldogító "lelki szegénység", jóllehet az a keresztény berendezkedésen kívül naív hitnek bizonyult, tette lehetővé az új, az egyetemesség – korábban nem ismert – elvétől áthatott keresztény kultúra értékeinek megteremtését, azaz olyan történeti tapasztalatok megszerzését, amelyek híján nem teljesülhet "Krisztus országának" eljövetele, nem következhet be a kultúra személyes vállalásokra alapozott normavoltának, léttapasztalat-közvetítő szerepének intellektuális belátása.

Az egzisztenciális nyitottság és kultúrtörténeti elkötelezettség egyensúlyáról a szeretet elve révén gondoskodó zárt, keresztény társadalomnak a 19-20. század fordulóján végbement fölhomlása azt jelzi, hogy ezen kultúrérték-fölhalmozó folyamat utolsó szakaszához értünk, hogy az új helyzetben tulajdonképpen időszzerűvé vált a fölhalmozott kultúrértékeknek, az emberi jelenséget értelmező műveknek a számbavétele, tehát egzisztenciális nyitottság és kultúrtörténeti elkötelezettség egyensúlyának mindenféle spiritualizálást és miszticizáló fikciót nélkülöző s ezáltal az egyetemesség keresztény programját realizáló, mert azt intellektuális belátásra alapozó biztosítása. Az utóbbi száz év során megmutatkozott, hogy az itt megnevezett történelmi fordulat nyomán kibontakozó szellemi és társadalmi válság lényegét tekintve nem a szeretetelv látványos elutasításában, a kereszténység direkt módon jelentkező, "pogány" tagadásában fejeződött ki, az ilyen megnyilvánulások bármennyire brutálisak és megrendítőek is voltak, talán éppen nyilvánvaló brutalitásuk miatt végeredményben periférikus szerepűeknek bizonyultak. Száz évvel ezelőtt úgy tűnt, akár deklaráljuk a keresztény szeretet mindenhatóságában való kétkedésünket, akár a hagyományhoz ragaszkodva hallgatunk róla, a történelmi lehetőségeiket kimerített keresztény társadalmak polgárai, mint egykor a végnapjait elő zsidó társadalom képviselői, a farizeusok és a szaduceusok, az idők változásának megértésére képtelenül a kultúra bálványához kötik sorsukat, és kárhozatos tettük következményeként elvesztik egzisztenciális nyitottságukat. Ma már azonban nyilvánvaló, hogy az egykori keresztény társadalmak örököseit, a mai világcivilizáció polgárait fenyegető igazi veszély nem az egzisztenciális nyitottság elvesztése, hanem annak sikeres, időnként már-már diadalmas védelmezése s az e siker hatására előálló önelégültség következtében a kultúrtörténeti elkötelezettségről való lemondás. Amikor a mai keresztények figyelmüket a közelmúlt történelmi, szellemi megpróbáltatásaira összpontosítva, az egzisztenciális nyitottság elvesztésének egyedüli veszélyét a kulturális elkötelezettségben látják, akkor eltűnnek azok a viszonylagos megoldásnak a jelentőségét, amelynek egy idő óta kétségtelenül birtokában vannak, és megfelelnek arról a körülményről, hogy a kulturális elkötelezettség nemcsak veszélyezteti az egzisztenciális nyitottságát, de paradox módon bizonyos határokon belül annak elengedhetetlen feltételét is jelenti, akkor - semmiképpen sem igazolható módon - megfelelnek az ő viszonylagos megoldásuknál hasonlíthatatlanul fontosabb alapigazságról, az általuk is jól ismert dilemmának a Jézus áldozatában kifejeződő föloldhatatlanságáról.

A kultúrtörténeti szerepét betöltött és hagyományos kötöttségeit értelemszerűen föladó keresztény társadalom produktuma az egzisztenciális nyitottság kultuszába belefeledkező és kulturális megkötéseket önkéntesen vállalni nem tudó, nem akaró tömegember. A kereszténység, - amint Nietzsche ironikus megjegyzésének parafrázisaként, azt korrigálendő Mauriac mondta - "a fölzsabadított rabszolgák vallása" bizonyos értelemben megtalálja a maga természetes föladatkeretét, amikor az átmenetinek tekintett elmúlt másfél évezredben kényszerűen ráháruroló kultúrtörténeti funkciók ellátásáról lemondva, és a korral igen helyesen együttthaladva, a tömegember felé fordul, a tömegembert igyekszik megnyerni magának. Ennek a kezdeményezésnek a gyengéje csupán az, hogy a benne kifejeződő fordulat, korszerűsödés, eléggé felemásra sikerül, amennyiben a századunkban hatalmi pozícióba kerülő

tömegember a maga egyoldalú, csökkent értékű tájékozódását normának tekinti, s amennyiben a tömegember korszerű igényeihez igazodó, azt bizonyos mértékig kiszolgáló egyház a kultúrtörténeti funkció leadásával sokban a múltra emlékeztető módon egyúttal saját hatalmi pozícióját is erősíti. Ez a fordulat teljessé csak akkor válhat, ha az egyház hagyományos kultúrafőntartó szerepének mostani elsikkadását korrigálandó, a világi gondolkodás, Krisztus személyére és a Bibliára utalva, fölhívja a figyelmet ezen szerep jelenlegi ellátatlanul maradására, s ha ezáltal megnyitja az utat a keresztény kulturális örökség immár teljes mértékű laikus értelmiségi gondozása, egyben pedig a kultúrértékek újbóli életbeli érvényesítése előtt, és ha a tömegembert ugyanakkor választás elé állítja, hogy vajon kulturálisan emancipálni kívánja-e magát, vagy pedig a kultúra értékei iránti fogékonyság híján az egyház lelki vezetését elfogadva, saját mentalitásának normaként kezeléséről lemondva, akarja a maga számára biztosítani egzisztenciális nyitottság és kultúratízstet normális egyensúlyának megteremtését és megőrzését. Bárki bármit mondjon is, nincs komolyan vehető akadály annak, hogy a kultúra normái intellektuális számbavételük, a művek értelmező kifejtésének elvégzése esetén az emberi együttélésben ismételten érvényesüljenek, valamint, hogy azok védelmében a kultúra önálló művelésére nem vállalkozó emberek világukat, a maguk kis világát - anélkül, hogy meggyőződésüknek világfőntartó erőt tulajdonítanak - a keresztény vallás hagyományos képzetei és lelki technikái szerint rendezzék be. Csak az egykori zárt, keresztény társadalom összeomlásának a látókört egyelőre korlátozó közelsége, az általa okozott megrázkódtatás eleven emléke, s a kultúrávesztés, az értékfelejtés azóta folyó lelki-szellemi pusztítása, annak szellemi tájékozódási képességünket csökkentő hatása magyarázza, hogy a tömegember státusát megerősítendő, mentalitását igazolandó, az embernek saját világától való elidegenedtségét, az elidegenedtség állapotához való tökéletes alkalmazkodást, az érdekében vállalt nevetséges hazudozást és képmutatást a gondolkodás életünk megmásíthatatlan törvényszerűségének mutatja.

A zárt, keresztény társadalom összeomlásából levonható történelmi tapasztalat birtokában nem reális arra számítanunk, és nem is helyeselhető arra törekednünk, hogy egy új evangelizáció eredményeképpen ismételten a keresztény vallás szellemisége, lelkesége fogja majd át a keresztény kultúrát örökségbe kapó modern európai társadalmakat. De még kevésbé tekinthető reálisnak vagy helyeselhetőnek az az elképzelés, amely a megváltásnak az egész emberiséget érintő misztériumát oly módon értelmezi, hogy egyszer valamikor a jövőben majd minden ember a keresztény hitre tér, amely az "egy alkalomra és egy pásztorra" vonatkozó jóslat beteljesülését az egész világot átfogó sikeres missziós tevékenység eredményeként várja. Az ilyenfajta téveszméket, téves képzeteket azonban nem akkor adjuk föl igazán, ha a keresztény vallás kizárólagosságára vonatkozó igényünk teljesíthetlenségének tudatában Jézus Krisztus alakjának összemberi jelentőségéről mint valamely utópikus várapozásról nagyvonalúan és mintegy önkritikusan lemondunk, hanem ha annak reális és tartalmas kultúrtörténeti értelmet vagyunk képesek tulajdonítani. Az egzisztenciális nyitottság és kultúrtörténeti elkötelezettség problematikus szembenállásának megoldhatatlanságát mint az emberi létezés alapmozzanatát fölmutató s ugyanakkor minden ember megváltásának ígéretét hozó Názáreti Jézus mint a

sajátosan dinamikus, drámai szemléletű európai kultúrafölfogás legpregnansabb képviselője az eltérő utakat bejáró és egymást potenciálisan kiegészítő különböző kultúrhagyományok értelmező egybehangolásának kulcsát kínálja, a bennük rejtetten adott lehetőség realizálását ígéri. Jézus kultúrtörténeti jelentőségének a keresztény kultúrán, a keresztény valláson túlmutató volta azt jelenti, hogy a "megváltás" beteljesüléséhez nem szükséges a Mestert mindenkinek keresztényként tisztelnie és követnie, csupán azt kell a megváltás beteljesülésének föltételeként belátnunk, hogy a történeti értelemteljesülés végighaladásához nélkülözhetetlen kultúrát, a kultúrtörténeti tapasztalat egészét rejtő műveket nem szabad sem egzisztenciális nyitottságunk mindenáron való védelme, sem a mindent problémátlanul egységesítő világcivilizáció úgymond akadálytalan kibontakozása érdekében holt tárgyakként véglegesen a múzeumokban, könyvtárakban porosodni hagynunk. Az Európán kívüli nagy kultúrák, amilyenek például a kínai, az indiai, már régen, hosszú évszázadokkal a keresztény kultúra szerves fejlődésének lezárulta előtt saját fejlődésük végére értek, és azóta lényegében a bennük rejlő értékek érvényesítésükre, mintegy fölfedezésükre várnak. Egy ilyen föladat ellátására azonban aligha lehet alkalmas az az európai szem, amely saját kultúrájából kiábrándultan, attól menekülve, saját kulturális kudarcának orvoslását máshol keresve, bennük csupán egzotikus különlegességeket lát. Az úgynevezett egzotikus kultúrák fölfedezése, új életre keltése valójában csak akkor lehet eredményes, ha az — az európai kultúra mai tetszhalálba merevedésének élményétől érintetlen — az európai kultúrértékek "fölfedezésének", új életre keltésének szándékával párosul, ha azt a teljes kulturális örökség egybetartozásának tudata, a benne foglalt értékek és normák életerejéről való meggyőződés kíséri. Az ezirányú esetleges kétségek helyes kezelése céljából emlékeztetnünk kell arra, hogy Krisztus országa nem evilágból való, s ha a valóban "csak" létnormaként, léttapasztalatként adott kultúra érvényében nem hiszünk, az ő országának eljövételében kételkedünk. Krisztus szavainak az egyházi életen, a lelkipásztori gyakorlaton belül természetes misztikus, eszkatologikus értelmezését bírálva viszont arra szeretnénk fölhívni a figyelmet, hogy itt kétségtelenül konkrét kultúrtörténeti vonatkozásokról van szó.

Tudjuk, ha akarjuk, ha nem, ennek a kultúrtörténeti gondolatmenetnek a lezárásakor szembe kell néznünk azzal a kételkedő, értetlenkedő kérdéssel, vajon megoldható-e a kultúrtörténet különböző és egymásnak ellentmondani látszó alkotásainak egybehangzó, egymást kölcsönösen megerősítő értelmezése, találhatók-e bennük egyáltalán az életben eligazító, az életben érvényesíthető normák, értékek, és nevezetesen mi képesek lehetünk-e azokat megtalálni bennük? Válaszul mindenekelött azt a kultúrtörténeti ténytet kell megállapítanunk, hogy mi itt, Európában, akár számot vetünk vele, akár nem, már kétezer éve, a Názáreti Jézus föllépése óta a kultúra létnorma jellegének, személyes vállalása szükségességének történelmi tapasztalatával élünk. Végeredményben tekintet nélkül arra, hogy a mindenkori berendezkedés önmagát milyen intellektuális technikákkal bátyázta körül, vagyis azt, ami egy bizonyos, általa világosan be nem látott módon egyszer kialakult, másodlagosan hogyan magyarázta, a keresztény kultúra az esetenként alkalmazott egyéb eszközökön túl lényegét tekintve azon az egyszerű meggyőződésen alapult, hogy az igazság - a dolgok tisztán emberi vonatkozását tekintve - minden másnál

nagyobb erő, hatalom, s ahogy "az ég madarainak" és "a mezők liliomainak" nem kell táplálékról vagy ruházatról gondoskodniuk, az igazságban élő és magát az igazságra bízó embereknek sem kell létük, megélhetésük, boldogulásuk érdekében az igazságot elutasítani. Igaz viszont, hogy ezen meggyőződés – egészét tekintve kétségtelen – szilárdsága ellenére tulajdonképpen mind a mai napig nem próbálták értelmezően egybehangolni a különböző kultúrtörténeti teljesítményeket, illetve eddig az ilyen próbálkozások – horizontjuk nem eléggé széles volta miatt – nem jártak sikerrel. Ennek a hiányosságnak vagy kudarcnak azonban nem az igazság erejébe vetett hit nélkülözése vagy gyengesége volt az oka, hanem éppen ellenkezőleg a sikert túl könnyen, rövid úton elérhetőnek mutató naivitása. A zárt, keresztény társadalom polgára ugyanis naívan hitt abban, hogy az evangéliumi tanítás lelki-szellemi elfogadása, a keresztényi élet parancsainak példás betartása előbb-utóbb közvetlenül az igazság diadalához vezethet, hogy a lélek és a szellem győzelmet arathat a testnek és az anyagnak az embert bilincsbe verő hatalma fölött. Ez a Biblia szellemétől és a Názáreti Jézus személyétől idegen, de a keresztény vallást mégis egész múltja során kísértő idealista illúzió magyarázza, hogy a keresztény kultúrát magát egyébként jellemző és a maradandó kultúrtörténeti teljesítményt jelentő művekben világosan megmutatkozó ontikus szemlélet kifejtett programként nem jutott szóhoz, hogy a különböző alkotásokat egybehangoló és az életbeli személyes-individuális megnyilvánulásokat ontikus alapra helyező, az idealizmus-materializmus ellentétet kiküszöbölő műértelmezés programját mindeddig nem deklarálták, hogy egy ilyen program a közfelfogás szerint ma sem tűnik kivitelezhetőnek. Mindaddig az ontikus pozícióra helyezkedésről, a kultúrában adott ontikus program megszólaltatásáról nem is lehet szó, amíg a saját kultúrtörténeti szerepét egyelőre nem értő keresztény mentalitás naivitását úgy próbáljuk leküzdeni, hogy a megismerés, a kritikus gondolkodás eszközeivel a hit lehetőségeire kérdezzük, hogy az ontikus szemlélet bevezetésének igazolását a tudománytól mint a dolgokra irányuló megismeréstől várjuk. Az ilyenfajta kérdezősködésben, a bizonyítékok ilyenfajta keresésében ugyanis közvetve vagy közvetlenül – legyünk mi magunk még annyira fölvilágosultak vagy kiábrándultak is – az a bizonyos naivítás, idealizmusnak és materializmusnak az a régóta ismert, sehoiva sem vezető dilemmája mutatkozik meg. Az ontikus pozícióra helyezkedésnek tehát, azt kell mondani, saját örökletes, ismeretkritikai eszközökkel soha nem ellensúlyozható kultúrtörténeti naivitásunkon kívül nincs, mint ahogy igazában soha nem is volt, semmiféle akadálya. A nekünk föltett kérdést nem megválaszolnunk kell, hanem értelmetlensége miatt kategorikusan el kell utasítanunk. Attól a pillanattól kezdve ontikus az álláspontunk, amikor többé ilyen kérdéseket nem teszünk föl, amikor az ilyen kérdések föltételének értelmetlenségét beláttuk.