

VILÁGVALLÁSOK PÁRBESZÉDE VAGY ONTIKUS KULTÚRTÖRTÉNET?

Fejér Ádámmal beszélget Bartha Tibor a Debreceni Református
Teológiai Akadémia Szegedre kihelyezett Vallástanári Tanszékének tanára

B.T.: Az ökumené szó annyit jelent, mint lakott (föld). Ökumenizmuson manapság egyházon belüli, vagy pedig vallások közötti \ például a keresztyén "vallás" és a zsidó vallás, vagy éppen a keresztyének és a pogány vallások közötti kommunikációt értjük. Ez a kommunikáció elsősorban verbális, vagyis dialógus. A keresztyének más vallásokkal való párbeszédének nem zárható ki egy olyan motívuma, amit a "missziói parancs" foglal magába. A Máté evangéliuma 28. részében Jézus ezt mondja: "Menjetek el tehát, tegyetek tanítvánnyá minden népet, megkeresztelve őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében ..." Szerinted mi az ökumenikus párbeszéd célja, értelme, motivációja?

F.Á.: Semmiképpen nem a missziós szándék. Ha saját hitünk igazáról másokat meggyőzni akarunk, ha különböző vallási tanítások egymáshoz közelítésével kísérletezünk, egyszerre vonjuk kétségbe mind a magunk vallásának, mind más vallásoknak az ontikus megalapozottságát. Az ökumenikus párbeszéd értelmes célja véleményem szerint éppen ellentétes: azt kell belátnunk, mivégett léteznek egymás mellett az egyes vallások, és miért szükséges, hogy a kultúrtörténet terén és idején belől, vagyis amíg ember lesz a földön, mindig is kísérjék és valami módon kiegészítsék egymást.

B.T.: Melyik párbeszédnek van kultúrtörténetileg nagyobb jelentősége: a keresztyén felekezetközinek, vagy a keresztyén "vallás" és a más vallások közötti dialógusnak?

F.Á.: Az európai kultúrtörténet szempontjából a zsidó-keresztény dialógus a legnagyobb jelentőségű. Az európai kultúrának mindmáig nyugvóponton nem jutott kulcskérdése, hogy miért kíséri immár kétezer éve a zsidó és keresztény vallás egymást, hogyan lehet mindkét vallásnak igaza, ha például a megváltás kérdésében, Krisztus küldetésének elismerésében és el nem ismerésében, úgy kell gondolnunk, sosem juthatnak közös álláspontra.

E két vallási tanítás eltérése egyáltalán nem csupán elvont teológiai vagy privát lelkiismereti kérdés, hanem \ e legújabb korban különösen előtérbe került \ szellemi, kultúrtörténeti probléma. A történelmi kereszténységet, a magát a megváltottak közösségének gondolni hajlamos keresztény társadalmat sajátosan zárt, személyes világkép jellemezte, amely \ meg kell mondani \ nem volt tökéletes, és a XIX-XX. század fordulóján, az első világháború eseményeiben, valamint az azok következményeként előállt helyzetben érvényét veszítette. A Templom lerombolása nyomán a szétszóratásban, a zárt keresztény társadalmon kívül élő zsidóság ezzel szemben olyan nyílt, személytelen világképet alakított ki, amely századunkban a kultúrtörténet rendje szerint az európai civilizáció egészében érvényre jutott. Mint a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat minden mozzanatát,

természetesen ezt a fordulatot is értelmesnek kell gondolnunk, de ugyanakkor semmiképpen sem volna helyes idealizálnunk. Ideálisnak a nyílt, személyes világképet kell tekintenünk, amelynek érvényesítéséről, úgy vélem, nem szabad lemondanunk.

B.T.: Egész tanulmányt szenteltél a keresztyén-zsidó európai, kultúrtörténeti tradíciónak (Keresztények és zsidók az európai kultúrában, in: Kereszténység és zsidóság Európában és nálunk, Szegedi Bölcsészfüzetek, 1992). Ugyanebben a kötetben Szalma Natália is közölt egy tanulmányt: "Miért írta át \Freud a Bibliát?" címmel. Ebben a dolgozatban, amelyik természetesen szintén a kultúrtörténet kérdéseire keresi a választ, mintha a szerző tőled eltérő klasszifikációt használna. Az Ószövetség zsidó világképéről beszél úgy, mint ami nyílt és személyes \ és amelyet az Ószövetség normaként kezelt. Hozzáteszi persze, hogy ez megszűnt személyes lenni. Aztán: "nyílt és személytelen világképről" beszél, amit a te rendszerezésedből nem tudtam kiolvasni, annak alapján értelmezni. Szalma Natália rendszere hogyan viszonyul a tiedhez?

F.Á.: A kettő azonos egymással. A téma teszi (Freud Mózesről ír), hogy Freuddal polemizálva Szalma Natália az Ószövetség nyílt és személyes világképéről beszél. Mindkettőnk véleménye szerint az egész Bibliát, Ó- és Újszövetséget egyaránt ez a szemlélet hatja át. És persze állítása helyes értéséhez hozzátartozik az is, hogy az Ószövetség nemcsak a zsidó, hanem a keresztény vallás könyve is. Ami a nyílt és személytelen világkép modern, XX. századi érvényét illeti, téged valószínűleg az nyugtalanít, hogy annak állítása nem jelenti-e a keresztény alapítási európai kultúra gondolati fölszámolását. Ahogy a Biblia szellemének nem teljesen megfelelő zárt, személyes világkép nem jelentette azt korábban, véleményem szerint ugyanúgy nem jelenti ez sem. Csupán arról van szó, hogy míg korábban az a veszély fenyegetett, hogy Isten országa, a transzcendens igazság valami végessel azonosítódik, amíg régebben a keresztény társadalom, keresztény állam bálványozásától kellett tartani, most megnyilvánulásaink démonizálásához vezetve, az igazság életbeli képviselőjének, érvényesítésének igénye függesztődik föl átmenetileg.

B.T.: A keresztyén világképet személyesnek nevezve, nyilván nem csupán a kultúrtörténet mindenkori alanyairól, individuumairól van szó, hanem Krisztus személyéről is. Viszont a keresztyén eszkatológia krisztocentricitásával szembeállítod azt a kultúrtörténeti "sugallatot", hogy az európai kultúrhagyomány örökösei Krisztus ószövetségi előképében, Ábrahámra lelhetik fel a *mindannyiuk számára elfogadható*, kulturális különbözőségeik értelmét megvilágító *példát*. Csak-hogy éppen a keresztyének számára lehetetlen Krisztusnak, az ő személyének akármilyen vonatkozásban, akár kultúrtörténetileg is, az Ábrahámmal való helyettesítése. Pál apostol a Rómaiakhoz, a Korintusiakhoz és a Galatákhoz írt levelében használ ugyan példát, archétípust (Ábrahám, Ádám), de ők semmiképpen nem töltik be azt a szerepet, amelyet te Ábrahámnak szánsz kultúrtörténeti vonatkozásban. Hogyan lehet az Ábrahámról szóló téziseidet úgy értelmezni, hogy az ne tűnjék a zsidóknak tett illegitim kompromisszumnak keresztyén részről a dialógus során?

F.Á.: Nem Krisztusnak Ábrahámmal, az Újszövetségnek az Ószövetséggel, a keresztény vallásnak a zsidóval való helyettesítéséről van szó, hanem egy olyan, kezdetben egyetlen, patriarchális körülmények között élő nép számára Isten segítségével, de sokáig mégis emberi teljesítményként adódó, "igaz emberek" által képviselt állapotnak a nyílt, személyes világvilágképnek az egész európai kultúrában, illetve a civilizált világ egészében való ismételt érvényesítéséről, amely másfelől magától értetődően kultúrtörténetileg Jézus Krisztus, az élő Isten fia küldetésének következményeként értékelhető. Bár mint már szó volt róla, a Biblia egészét a nyílt, személyes szemléletmód jellemzi, az tapasztalható, hogy az idő haladtával, a viszonyok differenciáltabbá válásával ez a szemlélet mind nagyobb nehézségek árán érvényesül, egészen addig, hogy aki\ mint Jézus Krisztus a korabeli farizeusokkal és írástudóikkal szemben \ ezt a szemléletet következetesen kívánja érvényesíteni, annak Istenembernek kell lennie, az ember lehetőségeit meghaladó föladatra kell vállalkoznia. Ez a kultúrtörténeti magyarázata annak, hogy Jézus föllépésével, a róla szóló evangéliummal és a mellette tanúskodó tanítványok történetével és véget a Biblia.

Fölmerül természetesen a kérdés, hogy Ábrahám és Jézus alakjának ilyenfajta közelítése nem jelenti-e a zsidó és keresztény vallás vegyítését, a két vallásból egy új, harmadik, "kultúrtörténeti vallás" kialakítását. Az ontikus kultúrtörténeti szempont azáltal kerüli el ezt a vétséget, azért képes az egyes vallások történeti rendjét, hagyományosan kialakult határait tiszteletben tartani, mert míg a vallási tanítások mindig a hívőkhöz szóltak, az egyes embereknek a hagyományos szellemi értékekhez való személyes lelki kapcsolódását hivatottak biztosítani, őket a kultúrába beágyazni, emberségüket megalapozni törekszenek, az ontikus kultúrtörténeti vizsgálódás maguknak ezeknek a szellemi értékeknek a kialakulását, egymáshoz való szellemi-kultúrtörténeti viszonyát vizsgálja.

Miután a hívőkhöz való viszonyában a vallási tanítás természetes módon eleve adottnak mutatkozik, a dolgokhoz képest transzcendens igazság megtapasztalása szűken vallási szempontból kizárólag egzisztenciális-spirituális jellegűnek tűnik. Az ontikus kultúrtörténet ezzel, a misztikus megfontolásoknak szabad teret engedő vélekedéssel szemben arra irányítja a figyelmet, hogy a vallási tanításban foglalt szellemi értékek kultúrtörténetileg is megalapozottak, hogy az igazság megtapasztalása \ bár egzisztenciálisan nyitott \ emberek *történeti* tapasztalata. Igaz, nem szükséges, hogy minden hívő, minden ember tudatában legyen ennek a körülménynek, és az is igaz, hogy mindenkinek (magától értetődően a kultúrtörténészeknek is) előbb kell valamely vallással megismerkednie, emberségét megalapoznia, és csak aztán lehet képes az általa birtokolt szellemi értékek történetiségét reflektálni, de ma, a szélsőséges individualizálódás, intellektualizálódás korában dolgaink normális alakulása szempontjából aligha halasztható a vallási élményben megmutatkozó egzisztenciális szempont mellett a kultúrtörténeti szempontot tudatosítani, azzal a Biblia értelmének megfelelő tapasztalattal számolni, hogy nemcsak intim-spirituális élményeink szellemi természetűek, hanem kulturális létünk, civilizációs teljesítményeink egésze is végső soron szellemileg megalapozott.

B.T.: A zsidó világgépet személytelennek nevezed. A zsidó gondolkozásban manapság mégis él egy Izrael-kép, amelyik perszifikált.

F.Á.: A nyílt és személytelen világgép századunkban nemcsak a zsidó gondolkodást, hanem az európai civilizáció egészét is jellemzi. A személyes Izrael-képben viszont a keresztények számára Krisztus személyében, az ideálisnak felfogott nyílt, személyes világgép ígérését, szellemi-kultúrtörténeti biztosítékát kell látnunk. De a személyes Izrael-kép semmiképpen sem azonosítandó Izrael állammal, az olyan, a civilizáció, az államszervezés szintjén megmaradó jelenség, amelynek minden jel szerint nincs szellemi-kultúrtörténeti jelentősége, amely lényege szerint immanens.

B.T.: A felekezetek egymás közötti, és a vallások egymás közötti párbeszédéről valóban le kell választani a misszionálásnak még a látens igényét is, ha azt akarjuk, hogy a dialógus valóban megérdemelje a nevét, és a partnerek közötti megértést szolgálja.

F.Á.: Az ökumenikus \ így a zsidó-keresztény \ dialógust ki kell vonni a klerikusok vagy a laikusok apologetikus-polemikus szándékai alól. Ha ez a kivonás megtörténik, akkor az eszkatologikus dimenzió kiesik a dialógus tárgyköréből, és ez így helyes. Hans Küng például, akitől a Korunk múlt év decemberi száma közöl egy írást *Keresztény és zsidó hagyomány* címmel, talán azért közelít helyesebben a zsidó-keresztény dialógushoz, mint mondjuk Pinchas Lapide — Karl Rahner: *Heil von den Juden?* (Mainz, 1983) című dialóguskötete, mert Küng a dogmatika adta nehézségek kiiktatásával próbál választ találni a zsidó-keresztény dialógus problémáira, míg Lapide — Rahner természetesen veszi a keresztény dogmatika által adott kérdéseket.

B.T.: Küng írása sem mentes a dogmatizálástól. Szembeállítja a jesulógiát a krisztológiával. Szembeállítja az Újszövetséget az egyház Újszövetség-értelmezésével, amikor Werner Voglerre hivatkozva az újszövetségi locusok félreértéséről beszél, és abban reménykedik, hogy az egyház ezektől a félreértésektől, mint "jámborságtörténetének \ szerintem helyes fordításban kegyességtörténetének \ egy darabjától" \ el fog válni. Küng olyan engedményeket is tesz a zsidó-keresztény dialógus általa elképzelt sikere érdekében, hogy átírja a trinitástant, amennyiben Jézus, az Isten Fia, nem több az *ember* Názáreti Jézusnál. Ami pedig Hans Küng exegetikai metódusát illeti, nem tekinthető elfogadhatónak, hogy ami nem egyezik a Bibliában a magyarázó preconcepciójával, azt az exegéta egyszerűen kihagyja a Bibliájából. "De az Istenfiú titulust ... (Jézus) önmagára soha nem alkalmazta". Ha így lenne, hogyan értelmezhetnénk Jézus makarizmoszát Péter hitvallására, amikor is Péter azt vallja, hogy Jézus az élő Isten Fia? \ Küng a János-prológot is legszívesebben kitépné a bibliájából (János evangéliuma 1. rész): szerinte János nem a praeexistens Krisztus metafizikai lényéről és lényegéről kérdezősködik. Küng azt állítja, hogy a szinoptikus evangéliumban (megint a fordító! nyilván szinoptikus evangéliumokat kellett volna írnia) az engesztelő halál-elképzelés legjobb esetben periferikusan játszik szerepet. \ Ha ez így lenne, akkor a Máté evangéliuma 16. részét is ki kellene tépni a Bibliánkból, ahol ezt olvassuk: "Ettől fogva kezdte Jézus Krisztus mondani tanít ványainak, hogy Jeruzsálemben

kell mennie, sokat kell szenvednie a vénektől, főpapoktól és írástudóktól, meg kell öletnie, de harmadnapon fel kell támadnia."

F.Á.: Azt kell mondani tehát, hogy Küng is közelebb akarja hozni egymáshoz a keresztény és a zsidó vallást, ami a dialógus szempontjából helytelen.

B.T.: Valóban transzcendens-e a kultúrtörténet? Mert "Az Isten és ördög" című dolgozatodban azt írod, hogy a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat azonos az üdvtörténettel. Ugyanitt a szellemi szabadság kultúrtörténeti ígéletét az üdvtörténeti ígélettel azonosítod.

F.Á.: A kultúrtörténet elé tett ontikus jelző valóban arra hivatott utalni, hogy a kultúrtörténetben (amely a legvilágosabban művek történeti egymásutánja és egymásmellettiségeként írható le) a transzcendens létigazság tapasztalható meg. Ezt kívánom a művelődéstörténettel való szembeállítás és az üdvtörténethez való közelítés révén is kifejezni.

B.T.: Aki üdvtörténetet mond, mondjon kijelentéstörténetet is. Az üdvtörténet a teremtéstől az eszkatonig tart. Az üdvtörténeten belül helyezkedik el a kijelentéstörténet, Ábrahámtól az Ó- és Újszövetség kanonizálásáig. Az üdvtörténet eseményei esetlegesek, kontingensek, de beletartoznak az immanens történelem eseményeibe. A profán történelem eseményeinek relevanciája kívülesik a mi ítéletünkön, Istené az ítélet. A kijelentéstörténet az eseményt és annak autentikus értelmezését jelenti, ami az Isten népe által elvégzett szelekció az üdvtörténet eseményeit értelmező írásokból. A kanonizálás, azaz a Biblia iratai sorának lezárása óta nincs autentikus értelmezésünk, hiszen a dogmák is reinterpretációra szorulnak, hanem az egyház életében, az üdvtörténet eme szakaszában megjelenítésről beszélhetünk.

F.Á.: A kijelentéstörténet lezárulása, a Biblia szövegének kanonizálása azt jelenti, hogy egy korábbi, differenciálatlanabb állapot meghaladtával a vallás \ helyesen \ lemond a profán történelem üdvtörténeti jelentőségének megítéléséről. De egyben azt is, hogy az üdvtörténet következő szakaszában nincsen többé mód az egyes művek szellemi-kultúrtörténeti egybefogására, abban az értelemben, ahogyan "könyveinek" egybehangolásáról, hiteles értelmezéséről korábban az Írás maga gondoskodott. Az ontikus kultúrtörténet természetesen semmiképpen sem akarja a kijelentéstörténet lezártágát kétségbe vonni, és nem próbálja az egzisztenciális-spirituális vallási élményből kiindulva, vagyis állításait isteni kinyilatkoztatásnak föltüntetve, ítélni meg a profán történelem üdvtörténeti jelentőségét. A gondolkodás ma érvényesülő rendjével ellentétben viszont arra a belátásra jut, hogy a profán történelemnek az eszkatológiába torkollásába, az apokaliptikus víziók, a katasztrófaelméletek és erőszakos utópiák profán divatjába sem helyes belenyugodni, hogy az egykor minden szellemi megnyilatkozást egybefogó Biblia példájára utalva, indokolt és lehetséges az "üdvtörténet" tényeit, a különböző korok szellemi teljesítményeit ontikus kultúrtörténeti alapon értelmezően egybefogni. Az ontikus kultúrtörténet a Biblia \ mint elsődleges, kultúraalapozó mű \ hatására keletkezett másodlagos műveket, a kultúrán belől létrejött szellemi alkotásokat kiemeli az önkényes individuális dekonstrukció köréből, a figyelmet kultúrtörténeti-szellemi megalapozottságukra irányítja, és ezáltal hiteles ér-

telmezésüket, egymáshoz és az igazsághoz való viszonyuk tisztázását lehetővé teszi.

B.T.: Mit jelent az igazság kultúrtörténeti koncepciója, mint kultúrtörténeti nézőpont, amelyről a "Keresztények és zsidók az európai kultúrában" című tanulmányodban írsz? Hiszen egy "koncepció" valami absztrakt, intellektuális, nem transzcendens és nem személy.

F.Á.: Az ontikus kultúrtörténet az igazságról mint transzcendens valóságról nem nyit vitát, hanem megmarad amellett, hogy az igazságot transzcendensként *kell* értelmezni. Ugyanez vonatkozik a Bibliában transzcendens eredetűnek leírt dolgokra, például Jézus csodáira. Mindaz, ami transzcendens vagy transzcendens eredetű, az ontikus kultúrtörténet határkérdése. Mivel határkérdés, a kultúrtörténet nem kívánja megválaszolni. Viszont lehetőséget ad arra, hogy magyarázni tudjunk, hogyan keletkeznek az egzisztencia és a kultúrtörténeti léttapasztalás pólusai között a határkérdések. Egybeesésük esetén megértésről beszélünk, eltérésük esetén a megértés hiánya áll elő. Az igazság megtapasztalása kultúrtörténeti folyamat.