

JOSEPH CARD. RATZINGER

A HIT ÉS A TEOLÓGIA JELENLEGI HELYZETE*

TARTALOM: 1. Relativizmus: az uralkodó filozófia; 2. Relativizmus a teológiában: a krisztológia felhígítása; 3. Visszatérés Ázsia vallásaihoz; 4. Orthodxia és orthopraxis; 5. New Age; 6. Pragmatizmus az Egyház mindennapi életében; 7. A teológia feladatai; 8. Távlát.

A 80-as években úgy látszott, hogy a felszabadítás teológiája a maga radikális formájában a legnagyobb kihívás az Egyház hite felé. Olyan kihívás volt ez, amely választ és tisztázást igényelt, mivel új, hihető, ugyanakkor pedig gyakorlati feleletet adott a kereszténység alapkérdésére: nevezetesen a megváltásra. A „felszabadítás” szóval kívánta más és érthetőbb módon kifejezni azt, amit az Egyház hagyományos nyelve megváltásnak nevez. Ennek hátterében ténylegesen mindig ugyanaz a tapasztalat érzékelhető: olyannak tapasztaljuk meg a világot, mint amelyik nem felel meg egy „jó” Isten fogalmának. A szegénység, az elnyomás, az igazságtalan hatalom mindenfajta formája, az igazak és az ártatlanok szenvedése alkotják az idők és minden idők jeleit. Mindannyian szenvedünk, és egyikünk sem mondhatja el sem e világ, sem pedig saját élete felé: „Maradj olyannak, amilyen vagy, oly gyönyörű vagy!”

A felszabadításnak ebből a teológiájából vezették le azt, hogy a jelen helyzet, ami tovább már nem tartható, csakis e világ struktúráinak, vagyis a bűn és a gonosz lélek struktúráinak gyökeres megváltoztatása által győzhető le. Amennyiben a bűn hatalmat gyakorol a struktúrák fölött, és ezek az elszegényedést eleve magukban hordozzák, akkor ezek legyőzése nem az egyéni megtérések által, hanem csakis az igazságtalan struktúrák elleni küzdelem által érhető el. Ennek a küzdelemnek azonban, mint mondják, politikainak kell lennie, mivel e struktúrákat a politi-

* Az alábbi fordítás azt az előadást tartalmazza, amelyet Ratzinger bíboros 1996 májusában, a mexikói Guadalajarában, a Hittani Kongregációnak és a Latin-Amerikai Püspöki Konferenciák Hittani Bizottságai elnökeinek találkozáján mondott. Megjelent a *L'Osservatore Romano* 1996. november 6-i angol nyelvű kiadásában. – A kiadáshoz megkértük a vatikáni engedélyt.

ka állandósította és őrizte meg. A megváltás ilyenformán politikai folyamattá vált. Ehhez pedig a lényegi vezérfonalakat a marxista filozófia adta. Olyan feladattá változott át, amit a nép saját kezébe vehet, sőt kezébe is kell vennie, ugyanakkor pedig teljesen gyakorlati reménységgé alakult át: az elméleti hit a felszabadítás folyamatában praxissá, konkrét, megváltói cselekvéssé változott.

A marxizmuson alapuló európai államhatalmi berendezkedések szétesése a politikai praxisra alapozott megváltás-teológia bálványainak elszürkülését eredményezte. Jellemző, hogy ott, ahol állandó következtességgel alkalmazták a marxista, felszabadítás-ideológiát, éppen ott valósult meg a szabadság gyökeres hiánya, olyan borzalom, amely csak mostanában lett nyilvánvalóvá a világ közvéleménye előtt. Tény az, hogy amikor a politikusok megváltást akarnak, mindig túl sokat ígérnek. Amikor úgy vélik, hogy Isten munkáját végzik, nem isteniekké, hanem éppen diabolikusokká válnak. Éppen ezért az 1989. év politikai eseményei a teológiai forгатókönyvet is megváltoztatták. Mindaddig a marxizmus volt a végső próbálkozás arra, hogy a történelmileg helyes cselekvés egyetemesen érvényes formulájáról gondoskodjon. A marxizmus azt hitte, hogy ismeri a világtörténelem struktúráját, és éppen ezért megpróbálta megmutatni, hogyan vezetheti el véglegesen a történelmet a helyes úton. Az a tény, hogy ez az előfeltételezés egy látszólag kifejezetten tudományos módszeren alapult, a hitet teljesen a tudással pótolta és az ismeretet praxissá tette, meglehetősen vonzóvá téve azt. Így a vallásoknak összes beteljesületlen ígérete egy tudományosan megalapozott politikai praxis által elérhetővé vált.

E remény be nem teljeseése aztán óriási kiábrándulást hozott magával, amit azonban még korántsem dolgoztak fel. Számomra éppen ezért valószínűnek tűnik, hogy a jövőben a marxista világnézet új formái jelennek majd meg. De egy pillanatra se essünk tévedésbe: az emberi problémák megoldására a kizárólagosan csak tudományosan megalapozott szisztéma csődjé csakis a nihilizmust, vagy sok esetben a teljes relativizmust tudja igazolni.

1. Relativizmus: az uralkodó filozófia

A relativizmus korunkban a hit központi problémájává vált. A *relativizmust* úgy mutatják be, mint egy olyan pozíciót, amit a *tolerancia*, valamint a *dialógus* és a *szabadság fogalmi pozitív módon meghatároztak*, és úgy, mintha ezeket a fogalmakat egyébként egy mindenki

számára érvényes egyetlen igazság állítása korlátozná. A relativizmus ugyanakkor a *demokrácia filozófiai megalapozásaként* is jelentkezik. A demokrácia valójában arra az alapra épül, hogy senki sem feltételezi magáról, hogy egyedül ismeri az igaz utat, és mindenki gazdagodik azáltal, hogy a legjobb iránti törekvésben minden utat – mint a legjobb töredékét hordozót – kölcsönösen elismernek. A párbeszédben éppen ezért az összes út valami közöset keres, az ismeret tekintetében pedig arra törekszik, ami az egyetlen közös formába sem illeszthető be. A szabadság rendszerének lényegileg a helyzetek olyan rendszerének kell lennie, amely helyzetek egymáshoz kapcsolódnak, mivel azok viszonylagosak, amennyiben azok az új, a fejlődésre nyitott történelmi szituációktól függenek. Ezért a liberális társadalomnak viszonylagos társadalomnak kell lennie: csakis ezzel a feltétellel lehet szabad és nyitott a jövő felé.

Ez az elgondolás a politika területére meglehetősen helyes. Nincs egyetlen korrekt politikai nézet sem. Ami viszonylagos – vagyis a nép között liberálisan elrendezett felépítmény – az nem lehet abszolút valami. Az ilyesfajta gondolkodásban volt a marxizmusnak és a politikai teológiáknak a tévedése. A teljes liberalizmussal azonban a politikai területen minden nem érhető el. Vannak igazságtalanságok, amelyek soha sem válnak igaz dolgokká (ilyen például egy ártatlan személy meggyilkolása, vagy egy egyénnek vagy csoportnak a maga méltóságához való jogának vagy a méltóságának megfelelő élethez való jognak a tagadása), másrészt pedig vannak igaz dolgok, amelyek soha sem válhatnak igaztalanokká. Ezért, bár a szociális és a politikai területen nem lehet tagadni a relativizmusra való bizonyos jogot, most a problémát annak korlátok közé való szorítása jelenti. Kívánatos teljes tudatossággal alkalmazni ezt a módszert a vallás és az etika területén is. Megpróbálom most röviden körvonalazni azokat a fejleményeket, amelyek napjainkban ebből a szempontból meghatározzák a teológiai párbeszédet.

Az ún. pluralista vallásteológia az 50-es évektől kezdve folyamatosan fejlődött ki. Mindazonáltal csak mostanában vált a keresztény lelkiismeret centrumává. Bizonyos szempontból ez a mai térhódítás elfoglalja – tekintettel annak problematikus szemléletű erőszakosságára és a kultúra különböző területein megvalósuló jelenlétére – a korábbi évtizedekben a felszabadítás teológia által betöltött helyet. Azonfelül, még most is sok szállal kapcsolódik hozzá, és megpróbálja azt egy új, korszerűsített formában nyújtani. Eszközei és módszerei nagyon változatosak, ezért egyetlen rövid formulában nem is lehet összegezni, és lényegi jellemvonásait sem lehet röviden megadni. A relativizmus egyik oldal-

ról a nyugati világnak és filozófiai felfogásának tipikus sarja, a másik oldalról pedig szorosan összefügg Ázsia, különösen – és talán meglepő módon – az indiai földrész filozófiai és vallási intuícióival. E két világ közötti kapcsolat a jelen történelmi pillanatban sajtáságos impulzust ad neki.

2. Relativizmus a teológiában: a krisztológia felhívása

A helyzet világosan látható annak egyik létrehozójánál és képviselőjénél, az amerikai presbiterianus J. Hicknél. Filozófiai kiindulópontja a kanti fenomenon és noumenon közötti különbségtételen alapszik: a végső igazságot önmagában mi soha sem, hanem különböző „lencséken” keresztül, saját értelmünkkel annak csak látszatát tudjuk megragadni. Amit mi megragadunk, az ténylegesen és sajátosan nem a valóság önmagában, hanem a mi mértékünk szerinti reflexió. Hick ezt az elgondolást megpróbálta egy Krisztus-központú összefüggésben megfogalmazni. Egyéves indiai tartózkodás után – ahogyan ő mondta, egy kopernikuszi fordulat után – a theocentrizmus új formájává alakította át azt. A Názáreti Jézusnak, az egyedülállóan történelmi személynek az azonosítása, és ezzel együtt a „valóságos”, az élő Isten, a mítosz szintjére süllyedt le. Jézust tudatosan a többi vallási vezetők egyikévé relativizálta. Az Abszolútum nem léphet be a történelembe, csak modelleket ad és eszményképet formáz, hogy emlékeztessen bennünket arra, amit mint ilyet, soha sem tudunk megragadni a történelemben. Ezért az olyan fogalmaknak, mint az Egyház, a dogma és a szentségek, feltétel nélküli jellegüket el kell veszíteniük. A meditációnak ilyen korlátozott formáinak abszolutizálása, vagy ezeknek még inkább az Isten egyetemesen érvényes igazságával való találkozásként való tekintése, aki kinyilatkoztatja magát, ugyanaz lenne, mintha valaki az Abszolútum kategóriájára emelné fel magát, aminek következtében a teljesen más Isten elveszíti végtelenségét.

Ezért azt állítani, hogy Jézus Krisztus alakjában és az Egyház hitében kötelező és érvényes igazság jelent meg a történelemben, nem más, mint fundamentalizmus. Ez a vélekedés nemcsak Hick munkáiban van jelen, hanem más szerzőknél is. Ezt a fajta fundamentalizmust, ami a modernség szellemével szemben valódi támadást jelent, különböző módokon úgy állítják be, mint a modernség legfontosabb értékei – a tolerancia és a szabadság – ellen felbukkanó alapveszélyt. Más részről pedig a dialógus fogalmának – amely a platonikus és a keresztény hagyományban különleges jelentőségű helyet töltött be – megváltozik a jelentése, és

az így egyszerre válik a hitvallás, valamint a megtérés és a misszió relativizáló antitézisévé. A relativista értelmezés szerint a párbeszéd-folytatás a saját pozíció áthelyezését jelenti, vagyis valaki a saját hitét anélkül helyezi ugyanarra a síkra, mint amin a mások meggyőződése van, hogy elvileg elismerné, hogy abban nagyobb igazság van, mint a mások véleményének tulajdonítottban. Csak akkor lehet helye az autentikus dialógusnak, ha elvileg feltételezem, hogy a másiknak igaza, sőt nagyobb igaza lehet, mint nekem. E szerint az elgondolás szerint a dialógusnak az olyan pozíciók kicserélésben kell állnia, mint amelyek alapvetően egyenrangúak, és ennél fogva kölcsönösen relatívek. Ily módon a vallások között a maximális együttműködés és egységbe rendeződés érhető el. A krisztológiának és még inkább az ekkléziológiának a relativista felhígítása így válik a vallás központi parancsolatává. Visszatérve Hick elgondolásához, az istenségben, mint személyben való hit – az ő kifejezésmódja szerint – fanatizmushoz és partikularizmushoz, a hit és a szeretet közötti összemosáshoz vezet, és pontosan ez az, amit le kell győzni.

3. Visszatérés Ázsia vallásaihoz

Hick gondolkodásmódjában, akit úgy tekinthetünk itt, mint a vallási relativizmus kiemelkedő képviselőjét, igen szoros kapcsolat figyelhető meg az európai poszt-metafizikai filozófia és az ázsiai negatív teológia között. Ez utóbbi szerint az istenség soha sem lép be közvetlenül a világnak általunk megélt jelenségei közé; a maga abszolút transzcendenciájában mindig megmarad szavak és fogalmak fölöttinek, mindig relatív reflexiókban mutatkozik meg. A két filozófia – mind az emberi lét kiindulópontjának, mind pedig célirányosságának tekintetében – alapvetően különbözik egymástól. Mégis úgy tűnik, hogy metafizikai és vallási relativizmusukban kölcsönösen erősítik egymást. Európa és Amerika vallástalan és pragmatista relativizmusa egyfajta vallási konzekrációt nyerhet Indiától, amely az istenség dogmájáról való lemondásával az Isten és az ember misztériumának nagyobb tiszteletét látszik nyújtani. Megfordítva pedig, az európai és az amerikai gondolkodásmódnak India filozófiai és teológiai látásmódja felé adott támogatása, megerősíti az összes, sajátosan indiai örökségű vallási forma relativizmusát. Ennek következtében az indiai keresztény teológiának is el kell tekintenie a kizárólagos helyzetű Krisztus alakjától – ami tulajdonképpen tipikusan nyugatinak tekinthető – azért, hogy ugyanezen területen helyet adjon az

indiai megváltási mítoszoknak. A történelmi Jézus – ahogyan azt most gondolják – többé már nem az abszolút Logosz, hanem a történelem többi megváltó figuráinak egyike.

A relativizmus a kultúrák kölcsönhatásának égisze alatt az emberiség reális filozófiájaként mutatkozik. Amint azt már korábban is hangsúlyoztuk, ez a tény Keleten és Nyugaton egyaránt szemmel láthatólag olyan erőt mutat, amivel szemben, úgy látszik, semmi lehetőség sincs az ellenállásra. Mindaz, aki ennek ellentmond, nemcsak a demokráciát és a toleranciát, vagyis az emberi közösség alapkövetelményeit támadja meg, hanem csökönnyösen kitarat abban, hogy elsőbbséget adjon az egyetlen nyugati kultúrának, és így elveti a kultúrák kölcsönhatását, ami pedig a jelen pillanatban köztudottan parancsoló követelmény. Mindazok, akik ki akarnak tartani a Szentírás és az Egyház hitében, azok úgy tekinthetők, mint akik kulturális síkon önmagukat taszítják – kezdettől fogva – a senki földjére, és újra fel kell fedezniük „Isten balgaságát” (1Kor 1,18), hogy abban újra felismerjék az igazi bölcsességet.

4. Orthodxia és orthopraxis

Azért, hogy megerősödjünk a hit balgaságában elrejtett bölcsességbe való behatolás iránti törekvésünkben, hasznos, hogy jobban megismerjük Hick relativista vallás-teóriáját és feltárjuk, hová is vezeti ez az embert. Végső soron Hick számára a vallás azt jelenti, hogy az ember elindul a saját „önközpontúságától”, mint az őś-ádami létől, a „valóságközpontúság”, mint az új emberi lét felé, hogy így kitarja önmagát a felebarát mássága felé. Ez még önmagában gyönyörűnek is látszik, de ha mélyebben megvizsgáljuk, csak ürességnek és vákuumnak mutatkozik, ugyanúgy, mint a Bultmann által hangoztatott hitelesség, aki pedig ezt az elgondolást Heideggertől vette át. A vallás ennek megfelelően nem szükségszerű dolog.

Ezen korlátok tudatában, a hajdani katolikus pap P. Knitter megpróbálta legyőzni az Ázsia és Európa szintéziséből, mint kategorikus imperatívusból levezetett vallás-teória ürességét, amelynek szerinte konkrétabbnak és gazdagítóbbnak kellene lennie. Javaslatára irányult, hogy a pluralista vallás-teológiáknak a felszabadítás teológiájával való összekapcsolása által a vallásnak új, konkrét kifejezést adjon. Gyökereken le kell egyszerűsítenie és ténylegesen hatékonyra kell tenni a vallásközi dialógust, erre az egyetlen elvre alapozva azt: „az orthodxiára való tekintettel elsőbbsége van az orthopraxisnak”. A gyakorlatnak az ismeret

(a tudás) fölé helyezése ily módon világosan marxista örökség is. Amíg azonban a marxizmus csak azt teszi, ami logikusan következik a metafizikai konkrétumok tagadásából – vagyis, hogy a tudás nem lehetséges, csakis a baloldali cselekvés – Knitter azt állítja: az Abszolútum ugyan meg nem ismerhető, de megalkotható. A kérdés az: miért? Hol találhatom meg az igaz cselekvést, ha abszolút módon nem ismerhetem meg az igazságot? A kommunista rendszerek hibája pontosan abban a tényben állt, hogy megpróbálták megváltoztatni a világot anélkül, hogy tudták volna mi a jó és mi a nem jó a világ számára, és anélkül, hogy ismerték volna azt az irányt, amely felé haladva jobbra tehető a világ. A pusztá praxis nem világosság.

Ez az a pillanat, amikor kritikai vizsgálat alá kell vetni az orthopraxis fogalmát. Az előzetes vallástörténet bemutatta, hogy az indiai vallásoknak általában inkább orthopraxisuk, mint orthodoxiájuk van. Valószínűleg a fogalom is innen került be a modern teológiába. Mindazonáltal az indiai vallásokban, ennek nagyon pontos jelentése van: azt jelenti, hogy ezeknek a vallásoknak nincs általános és kötelező katekizmusuk, és a hozzájuk való tartozást nem az egyéni hitvallás elfogadása határozza meg. Más részről pedig ezek a vallások a rituális cselekményeknek olyan rendszerével rendelkeznek, amelyet az üdvösséghez szükségesnek tartanak, és amely a hívőket a nem hívőktől megkülönbözteti. Ezekben a vallásokban az ember nem egyfajta ismeret elfogadásától válik hívővé, hanem az egész életet átölelő rituálé aggályos megtartásától. Az orthopraxis lényegét, vagyis a helyes cselekvést nagy precizitással a rituális cselekmények kódexe határozza meg.

Az „orthodoxia” szónak az ősegyházban és a Keleti Egyházakban eredetileg majdnem ugyanaz volt az értelme. A szóösszetétel „doxia”, „doxa” tagjának nem valamiféle vélemény, tanítás volt a jelentése. A görög szemléletmód szerint a vélemények mindig viszonylagosak; a „doxa” szó alatt inkább dicsőséget, megdicsőítést értettek. Orthodoxnak lenni annyit jelent, mint megismeri és gyakorolni azt az utat, ami által Isten megdicsőíthető. Ez vonatkozik a kultuszra és a kultusz által megalapozott életre. Ebben az értelemben, itt lenne a Kelet és Nyugat közötti párbeszéd biztos pontja.

De térjünk vissza az „orthopraxis” kifejezésnek a modern teológiában való jelentésére. Senki sem gondol többé valamiféle rituálé követésére. Maga a szó is teljesen új jelentést kapott, ami már semmit sem tud kezdeni az eredeti indiai fogalommal. Igazat megvallva, valami azért mégis megmaradt belőle: ha ugyanis az orthopraxis követelményé-

nek van egy olyan jelentése, amely megenged egy mindenki által elismerhető közös cselekvést, akkor ez fölülmúlja az „énközpontúság”-ot és „másikra való vonatkozás”-t. Amennyiben azonban kizárjuk az ázsiai eredetű rituális értelmezést, akkor a praxis csakis etikai vagy politikai értelemben értelmezhető. Az első esetben az orthopraxis egy „ethosz”-t foglal magában, ami – tartalmával való kapcsolatában – világosan definiálható. A relativista, etikai vitában ez kétségtelenül kizárt, mivel sem a jó, sem pedig a rossz önmagában nem létezik. Ha azonban az orthopraxist szociális és politikai értelemben vesszük, felmerül a korrekt politikai cselekvés természetének kérdése. A felszabadítás teológiák – amelyeket az a meggyőződés éltet, hogy a marxizmus világosan rámutatott arra, hogy melyik a jó politikai praxis – sajátos értelemben használják az orthopraxis fogalmát. Ebben az esetben minden korrekt cselekvőre egy bizonyos forma telepszik rá, vagyis az „orthopraxis” az, ami összetartja közösséget és megkülönbözteti azoktól, akik elvetik a korrekt cselekvésmódot. Ilyen értelemben a marxista felszabadítás teológiák a maguk módján logikusak és következetesek voltak.

Amint látjuk azonban, ez a fajta orthopraxis bizonyos modern értelmezésű orthodoxián alapszik: a kötelező elméletek tekintettel vannak a szabadságra is. Knitter azt állítja, hogy a szabadság az a kritérium, ami az orthopraxist a pszeudopraxistól megkülönbözteti. Mindazonáltal, miközben meggyőző és gyakorlati módon kifejti, hogy a valós emberi felszabadítás célja a szabadság, kétségtelenül nem az általunk megismert marxista orthopraxist követi.

Valami azonban világos: az összes relativista elmélet valami nem kötelező állapotba torkollik, és így fölöslegessé válnak, vagy eleve feltételezniük kell egy abszolút mértéket, ami nem a gyakorlaton alapszik. Valójában, tény az, hogy Ázsiában a felszabadítás teológia fogalmait ma a kereszténység formáiként találják, amelyekről azt feltételezik, hogy sokkal megfelelőbbek az ázsiai szellemnek, és ezek képezik a politikai szférában a vallási cselekvés magvát. Amikor a misztériumra többé már nem számítanak, a politikának kell vallássá válnia. Semmi kétségünk nincs azonban arról, hogy mindez mélységesen ellentétes az ázsiai vallási látásmóddal.

5. New Age

Hick, Knitter és a hozzájuk kapcsolódó elméletek relativizmusa végső soron azon a racionalizmuson alapszik, amely kimondja, hogy a

kanti értelemben vett ok a metafizikai megismerés számára elérhetetlen. A vallás új megalapozása az inkább etikai és politikai felhangokkal dúsi-
tott gyakorlati út követése által jön létre.

Van azonban egy tudatosan anti-racionalista válasz is a „minden reaktív” jelszó tapasztalatára, és ez a „New Age”-nek nevezett sokarcú hatásból ered. A New Age hívei számára a relativizmus problémájának megoldását nem az énnel mással vagy másokkal való találkozásában kell keresni, hanem a szubjektumnak a kozmikus tánchoz való eksztatikus visszatérésben való legyőzése által. A „New Age” a régi gnószishoz hasonlóan, így a tudás összes következményeihez való teljes megfelelést és mindenfajta tudományos ismeret (biológia, pszichológia, szociológia, fizika) megalapozását csak színleli. Ennek az előfeltételezésnek az alapja azonban ugyanakkor a vallásnak, egyfajta modern „misztikus”, meglehetősen anti-racionalista modelljét nyújtja: az Abszolútumot nem hinni, hanem megtapasztalni kell. Isten nem a világtól különböző személy, hanem a világegyetemben jelen lévő szellemi energia. A vallás saját magának a kozmikus egésszel való harmóniáját jelenti, kiiktatva mindenféle elidegenedést. K. H. Menke nagyon jól jellemzi ezt a történelmi változást, amikor megállapítja: „A szubjektum, aki mindent önmagának akart alávetni, most az »egész«-be helyezett kíván lenni”. Objektív ok zárja le előttünk a valóság titkához vezető utat; önmagunknak a kozmikus gazdagságtól való elszigetelődése lerontja az egész harmóniáját és ez lesz megváltatlanságunk igazi oka. A megváltás az önmagunk megzabolázatlanságában található, az élet túlradásába való elmerülésben és az egészhez való visszatérésben. Az eksztázist, a végtelenségtől való megszegeződést kell keresni, amely egyaránt megtapasztalható a mámorító zenében, a ritmusban, a táncban, a fények és árnyékok frenetikus változatában és az emberi tömegben. Ez nemcsak a modernségről, hanem magáról az emberről való lemondást is jelenti. Visszatérnek az istenek. Hihetőbbekké válnak, mint maga az Isten. Fel kell újítani a primitív szertartásokat, amelyben az egyén beavatást nyer az Egészbe és egyben önmagától is felszabadul.

Sokféle magyarázat van a kereszténység előtti vallások és kultúrák újbóli megjelenésére, és ezt napjainkban gyakran megkísérlik. Ha nincs érvényben közös igazság, pontosan azért, mivel igaz, akkor a kereszténység valami kívülről importált valami, egyfajta lelki imperializmus, amelytől nem kisebb erővel kell megszabadulni, mint a politikai imperializmustól. Ha a szentségekben nincs lehetőség az összes ember számára kapcsolatba kerülni az élő Istennel, akkor ezek csak üres szer-

tartások, amelyek semmit sem adnak és semmit sem mondanak nekünk. Legfeljebb arra jók, hogy elvezetnek a numinozum felismeréséhez, ami azonban minden vallásban érvényesül. Sőt így, sokkal érzékelhetőbbnek tűnik keresni azt, ami eredendően a sajátunk, mint azt, amit idegen és ősi elemként raktak ránk. Mindenek fölött pedig, ha a keresztény misztérium „józan részegsége” nem képes felemelni bennünket Istenhez, akkor a valóságos ekstázisok igazi részegségében keresett szenvedélynek kell elsöpörnie és átalakítania bennünket istenekké, és ha csak egy pillanatra is, de megízleltetni velünk a végtelenség gyönyörét és elfeledtetni velünk a végesség keservét. Egyre nyilvánvalóbb a politikai abszolutizmus használhatatlansága, az irracionalitás és a mindennapi élet valóságáról való lemondás irányába való egyre erősödő vonzódás.

6. Pragmatizmus az Egyház mindennapi életében

Ezekkel a gyökeres megoldásokkal és a felszabadítás teológiákkal nagyfokú pragmatizmusával együtt szürke pragmatizmus van jelen az Egyház mindennapi életében, amelyben ugyan látszólag minden normálisan megy a maga útján, a valóságban azonban a hit konzumálódott és a közepszerűség állapotába került. Két jelenségre gondolok, amelyeket ebben az összefüggésben vizsgállok meg.

Az első az, hogy a hit és a szokások tekintetében a többség elvét különböző erősségű szándékkal ki akarják terjeszteni azért, hogy így döntően „demokratizálni” lehessen az Egyházat. Ami nem nyilvánvaló (nem magától értetődő) a többség számára, az nem lehet kötelező. De milyen többség számára? Többség lesz-e holnap az, ami ma még csak egy? Az a hit, amiről mi dönthetünk, nem abszolút hit. A kisebbségnek semmi oka sincs arra, hogy magára vegye a többség által rávarrt hitet. A hit – annak gyakorlatával együtt az Egyházon és annak szentségi szolgálatán át – vagy az Úrtól jön hozzánk, vagy abszolút módon nem létezik. Sokak hittagadása azon a tényen alapszik, hogy számukra úgy tűnik, hogy a hitnek számos igénynek kell megfelelnie, amelyek olyanok, mint egy parti programja: bárkinek joga van meghatározni, mi legyen a hit része. Éppen ezért fontos az Egyházon belül hatalomhoz jutni, vagy ezzel ellentétben – ami sokkal logikusabb és nyilvánvalóbb – nem hinni.

A másik dolog, amire rá akarom irányítani figyelmüket, az a liturgia. A liturgikus reform különböző fázisain alakult ki az a felfogás, hogy a liturgiát tetszőlegesen lehet változtatgatni. Néhány megváltoztathatatlan dologtól eltekintve – ilyenek például a konzekráció szavai –

minden más megváltoztatható. Logikus a következő gondolkodásmód: ha a központi tekintély megteheti ezt, miért nem teheti meg ugyanezt a helyi? És ha ezt megteheti e helyi tekintély, akkor maga a közösség miért nem? Hiszen a közösség éppen a liturgia által válik eggyé és fejeződik ki. A 70-es, majd a 80-as évek racionalista és puritán irányzata nyomán, manapság van *egy tiszta* (hamisítatlan), szóban elmondott, *de unalmas liturgia* és van egy *élő liturgia*, amely úgy tűnik feltartóztathatatlanul egyre közelebb kerül a New Age irányzataihoz: Azt keresik, ami részegítő és extatikus, nem pedig a „logiké latreia”-t a „rationabilis oblatio”-t, amiről Szent Pál és a vele együtt a római liturgia beszél (vö. Róm 12,1).

Megengedem, hogy talán túlzok. Amiről most beszélek, nem közösségeink normális helyzetére vonatkozik. De a tendenciák jelen vannak. Ezért örködni kell, nehogy az evangélium meghamisítva jusson el hozzánk – kenyér helyett kő – olyan formában, amely egészen más, mint amit maga az Úr adott nekünk.

7. A teológia feladatai

Mindenki azt mondja, hogy ma egyedülálló helyzetben vagyunk: a felszabadítás teológiája megpróbált a dogmákba belefáradt kereszténységnek egy új praxist adni, ami a megváltást végül is az utolsó helyre sorolta. Ez a praxis azonban a szabadság helyébe lépve teljesen tönkresilányodott. A relativizmus és az annak megfelelő törekvés marad még hátra, de mindaz, amit ez nekünk felajánl, annyira üres, hogy a relativista elképzelések a felszabadítás teológiájától várnak segítséget, hogy gyakorlattá váljanak. Végezetül a New Age azt hirdeti nekünk: jobb ha elhagyjuk a kudarcot vallott kereszténységet, és visszatérünk a bálványokhoz, hiszen így jobban élhetünk. Vessük fel a leggyakorlatiasabb kérdést: a klasszikus teológia miért tűnik annyira védekezőnek, amikor ezekkel a jelenségekkel szembesül? Hol van a gyenge pontja, és miért veszítette el „credibilitas”-át?

Hick és Knitter írásaiban szeretnék rámutatni két pontra. Mindkét szerző, mivel Krisztusban való hitük meggyengült, az exegézisre hivatkozik. Megállapítják, hogy az exegézis bebizonyította, hogy Jézus egyáltalán nem tekintette magát Isten Fiának, megtestesült Istennek, csak később, tanítványai tették fokozatosan azzá. Mindketten, Hick (talán kissé világosabban) és Knitter filozófiai nyilvánvalóságra hivatkoznak. Hick arról akar meggyőzni bennünket, hogy Kant vitán felül bebizonyí-

totta, hogy ami abszolút, vagy maga az Abszolútum nem ismerhető fel a történelemben, vagy a történelemben, mint ilyenben nem mutatkozhat meg. Erre ugyanis Kant szerint megismerésünk struktúrája – amely voltaképpen fenntartja a keresztény hitet – nem képes. Éppen ezért a csodák, a misztériumok és a szentségek babonák, amint azt Kant a „Vallás a tiszta észben” című művében számunkra megvilágítja.

Számomra úgy tűnik, hogy az exegézissel és értelmünk képességeivel és korlátaival, vagyis a hit filozófiai előfeltételeivel kapcsolatos kérdések jelzik a mai teológia krízisének kritikus pontját, amelyben a hit, és egyre inkább az egyszerű emberek hite, válságba kerül.

Szeretném most körvonalazni az előttünk álló feladatot. A első, amit az exegézis szempontjából meg kell mondanunk, hogy általában véve az exegézis Hicket és Knittert nem igazolja úgy, mintha véleményük mindenki által elfogadott világos eredmény lenne. Lehetetlen ez a történelmi kutatásban, amely nem hordoz ilyen típusú bizonyosságot, és még inkább lehetetlen egy olyan kérdéssel kapcsolatosan, amely nem pusztán történelmi vagy irodalmi, hanem magában foglal olyan válogatott értékeket is, amelyek túlhaladnak a múlt pusztá igazolásán és a szövegek pusztá értelmezésén. Mindazonáltal biztos, hogy a modern exegézis átfogó szemlélete azt a benyomást keltheti, hogy az Hickhez és Knitterhez kötődik.

Milyen típusú bizonyosság válaszol erre? Feltételezzük – ami lehet, hogy kétséges – hogy a legtöbb exegéta így gondolkodik. A kérdés azonban megmarad: mi az alapja ennek a többségi vélekedésnek? Tétellem a következő: tény az, hogy sok exegéta gondolkodik Hickhez és Knitterhez hasonlóan, és Jézus történetét ugyanúgy rekonstruálják, mint ők, pontosan azért, mert ugyanaz a filozófiájuk, mint nekik. Nem az exegézis feladata, hogy bizonyítson egy fajta filozófiát, hanem éppen ellenkezőleg, az exegézis hozza létre a filozófiát. Ha én (Kanthoz hasonlóan) *a priori* tudom, hogy Jézus nem lehet Isten, és hogy a csodák, a misztériumok és a szentségek a babonáság három formája, akkor nem kutathatom azt, ami ténylegesen nem is lehet benne a szent könyvekben. Csak azt írhatom le, hogy miért és hogyan jutottunk el ilyen állításokhoz, és hogy azok fokozatosan hogyan alakultak ki.

Lássunk egy kicsit pontosabban. A történelem-kritikai módszer kiváló eszköz a történelmi források olvasásához és a szövegek értelmezéséhez. Magában foglalja azonban saját filozófiáját, amely – például ha megpróbálom tanulmányozni a középkori császárok történelmét – általában aligha fontos. És ez azért van ebben az esetben, mert csak a múltat

akarom megtudni, semmi mást. De ez egyáltalán nem tehető meg semleges módon és így a módszer tekintetében korlátok vannak. Ha azonban azt a Szentírásra alkalmazzák, két tényező világosodik ki, amelyeket egyébként nem vesznek figyelembe. Az első az, hogy ez a módszer azt akarja kideríteni a múltról, ami már elmúlt. A legnagyobb precizitással kívánja megragadni azt, ami a múlt egy adott pillanatában – szorosan kötődve annak elmúlt szituációjához – megtörtént, különösen azt a pontot, ahol az az időbe beágyazódik. Ezenfelül feltételezi, hogy a történelem általában uniformizált: ezért az embert a maga összes különbözőségével és a világot a maga különböző vonásaival ugyanazok a törvények és korlátok határozzák meg, így kiküszöbölhetem mindazt, ami lehetetlen. Ami nem történhet meg ma, az nem lehetett valóság tegnap, és a történik meg holnap sem.

Mindezt a Bibliára alkalmazva, az a következőket jelenti: egy szöveg, egy esemény, egy személy szorosan beágyazódik a maga múltjába. Annak kikutatására törekszenek, hogy a múltbeli szerző mit mondott a maga korában, mit mondhatott vagy gondolhatott volna. Ez az, ami a múlttal kapcsolatban „történeti”. A történet-kritikai exegézis éppen ezért nem viszi el a Bibliát a mához, az én mostani életemhez. Ez lehetetlen. Éppen ellenkezőleg, elvlasztja tőlem, a múltba ágyazottan, lecsupaszítva mutatja meg. Ez az a pont, ahol Drewermann jogosan bírálja a történet-kritikai exegézist olyan értelemben, hogy az minden alap nélkül előfeltételezi, hogy elégséges önmagának. Ez a fajta exegézis a valóságot fejezi ki, de nem a mait vagy az enyémet, hanem a tegnapi, egy másik valóságot. Éppen ezért soha sem tudja megmutatni a mai, a holnapi, az örök Krisztust, hanem csak – amennyiben hűséges marad önmagához – a tegnapi Krisztust.

Ehhez a másik feltételezéshez hozzá kell adnunk a világ és a történelem homogenitását, vagyis azt, amit Bultmann a világ modern képének nevez. M. Waldstein gondos analízis alapján bemutatta, hogy Bultmann ismeretelméletét teljesen áthatotta Marburg neo-kantianizmusa. Hála neki, ő tudta, mi létezhet és mi nem létezhet. Más exegéták már kevésbé hirdetik ezt a filozófiai tudatosságot, de a kanti ismeretelméletre helyezett alap – mint a kriticizmus kétségbevonhatatlan és hermeneutikai feltétele – burkoltan jelen van náluk is. Így, ahogyan ez van, az Egyház tekintélye a krisztológiát többé már nem *??nem??* tudja az istenfiúságra rákényszeríteni. Ez azonban kiválthatja és kell is, hogy kiváltsa ezen egyetlen módszer kritikai vizsgálatát. Röviden, a kinyilatkoztatásban Isten, ő, az Egyetlen Élő és Igaz, berobban a világba, és

ugyanakkor megnyitja elméleteink börtönét, amelyeknek csapdáival meg akarjuk védeni magunkat attól, hogy Isten elérkezzen életünkbe. Hála Istennek, a filozófia és a teológia jelenlegi válságának középpontjában ott van magának az exegézisnek egy új alap-értelmezése, de nem a legutolsó meghatározásban, a szövegek gondos történelmi értelmezéséből merített tudáson keresztül. Ez segít széttörni az értelmezést megbénító előzetes filozófiai döntések börtönét, és ismét feltárul az ige bősége.

Az exegézis problémája – ahogyan mi látjuk – összefügg a filozófia problémájával. A filozófia elszegényedése, ez a bénító elszegényedés, hitünk elszegényítésébe fordult át. Nem lehet szabad a hit, ha az értelem maga nem válik hozzáférhetővé. Ha a metafizikai megismerés ajtaja zárva marad, ha az emberi megismerésnek Kant által hangoztatott korlátai átjárhatatlanok, a hit sorsa az elsovadás: egyszerűen megszűnik körülötte a légzési levegő. Azt az erőfeszítést, amikor egy szoroson vett öntörvényű értelem, amelyik semmit sem akar tudni a hitről, megpróbál – „a hajánál fogva kirángatva saját magát” – kiszabadulni a bizonytalanság mocsarából, nehezen kíséri siker. Ezért az emberi értelem nem abszolút értelemben véve öntörvényű. Mindig beágyazott a történelmi környezetbe. A történelmi környezet eltorzítja vizsgálatát. Véleményem szerint a neo-skolasztikus racionalizmus tévedett abban a törekvésében, hogy a „praeambula fidei”-t pusztán racionális bizonyossággal és teljesen független okoskodással rekonstruálja. A próbálkozások feltételezik, hogy ugyanannak a megcselekvése ugyanazt a következményt eredményezi majd. Igaza van Karl Barthnak, aki elvetette a hit megalapozására a hittől független filozófiát. Ha ugyanis ezt megengednénk, akkor a hitünk megalapozása – elejétől a végéig – ki lenne téve a filozófiai elméletek változásainak. Barth azonban hibázott akkor, amikor – éppen ugyanebből a megfontolásból – azt indítványozta, hogy a hit, mint tiszta paradox állítás, csakis az értelemmel szemben és attól teljesen függetlenül létezhet. A hitnek nem kisebb funkciója éppen az, hogy az értelemmel, mint ilyennel foglalkozzon. És ez nem sértő rá nézve, nem valami külső dolog számára, éppen ezáltal tér vissza önmagához. A hit történelmi eszköze szabadíthatja fel az értelmet, mint ilyet, rávezetheti arra az ösvényre, ahol újra magára találhat. Új erőfeszítéseket kell tennünk a hit és a filozófia közötti párbeszédért, hiszen mindkettőnek, kölcsönösen szükségük van egymásra. Az értelem hit nélkül nem menthető meg, az értelem nélküli hit viszont nem emberi.

8. Távlát

Ha a jelenlegi kulturális helyzetet vizsgáljuk, amiről megpróbáltam néhány jelzést adni, őszintén meg kell látnunk azt a csodát, hogy mindezek ellenére van még keresztény hit, méghozzá nem Hick, Knitter és mások pótlék-hitének formájában, hanem az Újszövetség és az örök Egyház teljes és őszinte hitében. Röviden, miért van ma is esélye a hitnek? A következőket szeretném mondani: azért, mert harmóniában van mindazzal, ami az ember. Az ember több, mint amit Kant vagy a különböző poszt-kantianus filozófusok akartak látni és megengedni benne. Bizonyos fokig maga Kant is kénytelen volt ez a posztulátumaival elismerni. Az emberben elvitathatatlan vágyódás van a végtelen iránt. A megkísérelt válaszok egyike sem kielégítő. Egyedül Isten, aki végessé vált azért, hogy megnyissa végességünket és elvezessen bennünket az ő végtelenségének horizontjára, válaszol létünk kérdésére. A keresztény hit éppen ezért találja meg az embert ma is. A mi feladatunk az, hogy alázatos lélekkel, szívünk és értelmünk teljes erejével szolgáljuk ezt a hitet.

(Ford.: Pregun István)

