

A bizalom megrendülése A bibliakritika indulása

A Biblia *szövegkritikája* kezdetben azzal a nemes céllal indult, hogy minél hitelesebbé tegye az üdvtörténetet. Először Erasmus gondolta azt, hogy a latin nyelvű Vulgata szövegeit a görög nyelvű iratokkal váltsa fel, mert a görög szöveget tartotta elsődlegesnek. A XVIII. századi német filológusok már egyre több szövegvariánst halmoztak fel, a folyamat mind a mai napig tart. Erasmus nyomdokain a protestáns egyházak haladtak, majd a XX. század közepén a katolikus egyház is a szövegkritika művelője lett. Az „új filológiai” álláspont – amit jól tükröz Bernard Cerquiglini francia nyelvész meghatározása – vált dominánssá a XX. században, ami szerint „a nyomtatás előtti irodalom csak variánsokból áll, nincs helyes archetipikus szöveg, ezért a cél a variánsok megőrzése, és közlése”.¹ Mindezek és más körülmények okán, melyre még a későbbiekben kitérünk, megrendült a Szentírás tekintélye, holott a közel ötezer kézirat csekély eltérést mutat. Akár katolikus, akár protestáns, akár új nemzetközi angol nyelvű Biblia-verziót olvassunk, minimális változtatással, más kifejezésekkel és mondatokkal írják le ugyanazt.

A *történeti-kritikai módszer* a Biblia „mitológiátlanításának” programját hirdette meg. A XX. században, Rudolf Karl Bultmann (1884–1976) német lutheránus teológus munkájában érte el csúcspontját. Hatása elterjedt Európában, és mind a mai napig befolyásolja a Bibliáról való felfogást. Világnézete főként a XIX. századi filozófián alapult, ami a Szentírás értelmezésére rányomta bélyegét. Már a buddhizmus hatása alatt álló Schopenhauer, sőt Hegel, később Heidegger munkájában is megjelenik az Ó- és az Újszövetség különválasztása, a Szentírás első könyvének zsidó mitológiaként való értelmezése.

Bultmann a nyomukban járva figyelmen kívül hagyja, hogy az újszövetségi apostolok folyamatosan visszautalnak az Oszövetségre, a prófétai előrejelzésekre. Ignorálja, hogy a történet ma is élő helyszínen és népcsoporttal zajlik, hogy a régészet egyre több bizonyítékot tár fel az események valóságára vonatkozóan. Másrészt lényegétől fosztja meg a Szentírást, amikor tagadja a csodákat, Jézus feltámadását, mert racionálisan, történetileg nem talál rá bizonyítékot. Nyomában mind elterjedtebbé vált az allegorizáló felfogás, mind a mai napig háttérbe szorítva a történetiséget, ami pedig egyre nyilvánvalóbb a bibliai régészet előre haladásával. A szövegkritika, csakúgy a történeti kritika hatásaként, aki ma a Mózes-könyveket Mózesről valónak, az egész Szentírást, Isten ihletett igéjének tartja, az fundamentalista jelzöt kap e posztmodern érában.

Bultmann nézete összhangban van a posztmodern kultúrával a „töredezetséggel”, a szövegelemzés apró részleteket vizsgáló módszerében is. Kritikusai szerint, egyre apróbb szövegrészleteket kezdett vizsgálni, végül teljesen figyelmen kívül hagyta a nagyobb kontextust. Szavaiból kiderül, hogy nem ez volt az eredeti szándéka. Jacob Burchardra (1818–1897) hivatkozva azt írja: „A tudományokban csak egy körülhatárolt területen lehet mester valaki, tehát specialista, s valahol muszáj is specialistának lennünk. Ám ha nem akarjuk elveszíteni az általános áttekintés képességét, akkor nem árt minél több területen dilettánsnak lennünk”.² Később a „részspezialista” gondolkodás kivetült az akadémikus kutatásokra is, mert együtt haladt a posztmodern árral. Ma, ha valaki nem egy kicsi részterületet vizsgál, hanem a szélesebb kontextust és az összefüggéseket keresi, a tudománytalanság vádját kapja. A posztmodern töredezettség a tudományosság kritériumává lett.

A szakirodalom tükrében teszünk egy kitekintést arra, hogyan alakult ki a *vallástörténet, a vallástudomány*, mint tudományág, ami együtt haladt a *történeti bibliakritika* és *szövegkritika* fejlődésével. Max Müllert (1823–1900) tekintik a vallástudomány atyjának. Rajta kívül leggyakrabban Rudolf Otto (1869–1937) és Mircea Eliade (1907–1986) neve merül fel, bár nagy hatást gyakorolt Karl Löwith (1897–1973) német filozófus és Kerényi Károly (1897–1973) magyar klasszika-filológus, vallástörténész is. Kerényi – felfogását Eliadehoz hasonlítják – egyidőben C. G. Jung svájci pszichológus zürichi intézetét vezette, vele közös könyvet adott ki. Megjegyezzük, Jung pszichológiája az ókori távol-keleti tanokon alapul, főként a tao, a buddhizmus gyakorolt elméleteire nagy hatást, de műveire a gnoszticizmus is ráveti árnyékát.

A *bibliakritikának* – mely megelőzte a *vallástudomány* kialakulását – már a felvilágosodástól vannak előzményei. Együtt haladt *Kelet vallásainak felfedezésével és e három szálon futó folyamat* a XIX. században gyorsult fel. A felvilágosodásban Voltaire neve merül fel elsőként, aki az *ázsiai és indiai vallások* nagy rajongójaként kritikusan szemlélte a Bibliát. Később a XIX. században nem hagyható figyelmen kívül az olyan filozófusok hatása, mint Hegel, aki nagyra értékelte a *hinduizmust*, és Schopenhauer, aki beépítette műveibe a *buddhizmust*. Max Müller kortárs lévén, az *indiai és kínai* vallási szövegeket kezdte eredetiben olvasni és elemezni, amit az *első összehasonlító vallástörténetnek* neveznek.

A *keleti vallások nyugati terjedésében* nagy szerepet játszott a XIX. századi gyarmatosító politika, az ázsiai területeken. Ahogy Farkas Attila valláskutató írja, a hódítók a meghódítottak hatása alá kerültek és „*Kelet kulturálisan behatol hódítója testébe*”.³ P. L. Berger amerikai vallásszociológus így fogalmaz: „A gyarmati kontinensek ősi kultúráira hivatkozó guruk kikezdek, sőt legyőzik a gyarmatosítók tudásközpontjait, *harc nélkül orozzák el tőlük a tudásra, igazságra és megváltásra várókat*”.⁴ A „hódítókra” nagy befolyást gyakorolt az indiai, ázsiai vallások mágikus kultúrája, külön iparágak alakultak „isteneik” szobrainak és szimbólumainak gyártására, amit a „hódítók” szuvenírként vittek haza, a vallási könyvekkel együtt.

Max Müllernél már „Kelet Szent Könyveiként” szerepelnek az indiai és ázsiai vallási szövegek. Itt még az *Egyház élesen tiltakozik* amiatt, hogy a Bibliát egy könyvben szerepeltesse az ázsiai vallási iratokkal, felhívja a figyelmet a relativizálás veszélyére. Érdeemes ezt az időpontot megjegyezni, mert innentől kezdve fokozatosan szűnik meg az Egyház ellenállása és a vallástörténészek fenntartása. „Ettől kezdve úgy jelennek meg a pogány istenek és tanaik, mint Isten által támogatott *előkészület*, mint szükség-szerűség az emberi nem nevelésében. Nem, mint Istentől független, nem, mint gonosz szellem műve, nem, mint bálvány és ördögimádás, hanem *előkészület*” – írja Simon Róbert.⁵

Azt mondhatjuk, a történet hasonlítható az ószövetségi zsidó területfoglaláshoz, a Kánaán-beli eseményekhez. Amikor a „választott nép” behatol Kánaán földjére, az Ószövetség szerint Isten figyelmezteti őket, hogy az ott élő népek vallási szokásai veszélyt jelentenek számukra. Azt mondja: „*csapda lesz számotokra*”. Máshol: „*lesznek tinektek törre, és hurokká*” (Józs 23,13). Ennek egyetlen védőeszköze és ellenszere az Isten szeretete. („*Azért igen vigyázzatok magatokra, hogy szeressétek az Urat, a ti Isteneteket!*” [Józs 23,11])

Az apostolok azt mondják, hogy az Ószövetség „*előkép*” számunkra, melyet „*okulásunkra írtak meg*”. Ám a bibliakritika és a vallástudomány *fejlődését az Ó- és az Újszövetség egymástól való eltávolítása kísérte*. Ez a folyamat már megkezdődött Hegelnél (legkorábban persze Voltaire-nél), folytatódott Schopenhauernél. Voltaire a

zsidók történelmét becsmerli, elérmisztőnek mondja, és más nemzetek gyűlöletéről beszél, amit szinte szó szerint megismétel jóval később Hegel és Schopenhauer, a XX. század elején pedig C. G. Jung, hogy csak a legnagyobb hatású neveket említsük.

A mai pszichológia a két „szövetség” elszakítási törekvésének okát kognitív disszonanciának nevezné. Az említett gondolkodók ugyanis még *antagonisztikus ellentétet és két egymással szembenálló paradigmát láttak az antik-keleti vallások és a zsidó-kereszténység között*, ahogyan majdnem 2000 évig az egész világ. Hogyan lehetne az antik és keleti „isteneket”, tanaikat nagy bölcsességnek mondani, ha nem ítélik el az Ószövetséget, mely egészében az „Egyiptom” jelenség, azaz az ókori pogány vallások és istenek megítélése, az ember üdvössége érdekében? Az Ószövetség „idegen istenek” kultuszának elítéléséről beszél. Jöhetne ellenvetés hogy itt „keleti” istenekről nincs szó, csakhogy *az egész ókor közös vallási paradigmában van, melynek alapjai letagadhatatlanul azonosak*. Ezek legfontosabb részei: a politeizmus, ahol az istenek jók és rosszak, értékelativizmus, a reinkarnáció, a csillaghit, mágia, spirituális önmegváltó gyakorlatok, ciklikus időszemlélet. Persze a Biblia, mint erre adott nemleges válasz és ellentétes paradigma látása éppen a filológia, a bibliakritika és a vallástörténeti elméletek fejlődésével megváltozott.

Joseph Ernest Renan (1823–1892) a német bibliakritika képviselője figyelmeztet, hogy *„a keresztények úgy tesznek, mintha teljesen új vallás lenne a kereszténység, a zsidó valláshoz semmi köze.”* Az Ó- és az Újszövetség elválasztása mégis tovább folytatódott. Már Karl Löwith – aki Heidegger, Husserl, Bultmann kortársa volt – látta, hogy a nyugati szellemtörténet az antik-keleti „hagyomány” és a kereszténység megbékítésére törekszik. Am azt írja *„ez a kísérlet nem sikerülhet, mert elvileg összeegyeztethetetlen dolgok kompromisszuma volna”*. Szent Ágostonnál „Isten a történelem ura”. Számára a zsidók sorsa árulkodik róla, hogy a világ történelme értelmesen irányított, és Isten ítélőszéke alá rendelt történelem. Löwith szerint Hegel, Nietzsche és nemzedéke óta „Isten magára hagyta a világot” szemlélet uralkodik.⁶ – Láthatóan ennek hátterében *a zsidó vallástörténeti szerep ártértékelése van, ami Kelet felfedezésével párhuzamban haladt és alakította ki a modern történelmi gondolkodást*.

Löwith azt írja, *a modern történelemszemlélet* messze elkanyarodott zsidó-keresztény eredetétől és szembe került kiindulópontjával, pedig a világtörténelem eszméje bibliai eredetű. E történelemszemlélet számára Krisztus fellépése, halála és feltámadása a kiindulópont, minden ennek előzménye és következménye. A modern történelmi gondolkodás és a bibliai hagyomány összeegyeztethetetlen⁷ – mondja mindezt 1941-ben. *Szembeállítja az ókori vallási és a zsidó-keresztény szemléletet, egymás alternatívájaként mutatja be őket*, ami mind a mai napig választható és össze nem egyeztethető. Egyetlen közös pontjuk van, hogy mind a kettő az örökkévalóságról beszél, ami a modern gondolkodásból eltűnt.

Jól látja – pedig a folyamat később szélesedik ki – a modern haladás hit eltávolított a Isten és beteljesedés keresztény elvét, és *átvette az ókori világnézet végtelen és folyamatos mozgásfelfogását*. Ebből egy zavaros egyveleg jött létre, a szinkretizmus. Megjegyezzük, később Farkas Attila modern szinkretizmusról, az újpogányság feléledéséről beszél, ami az ókorban a vallások összeomlását hozta.⁸ Löwith, aki maga is a keleti gondolkodás, a zen-buddhizmus hatása alatt állt kezdetben, kortársaihoz hasonlóan jónak látta az ókori szemlélethez való visszatérést. Kozmikus, ahisztorikus nézőpontból kritizálja még ekkor a nyugati, keresztény alapú történelemszemléletet. Elemzi Kelet és Nyugat különbözőségét, és helyesen állapítja meg, hogy *az ókori vallási szemlélet közös*. Ezt később a vallástörténész Eliade is hangsúlyozza, akinek munkásságából talán ez az egyetlen dolog, amit fenntartás nélkül fogadhatunk. Ezt a kritikusok sem kifogásolják, jöllehet ma már ellentmondásosnak mondják kutatásait.

Löwith, aki kezdetben az ókori vallások rehabilitációja mellett tette le a voksát, jelentős gondolkodásbeli fejlődésen ment keresztül. Miután látta, hogy kortársai mind Kelet felé indultak el, kezdett gyanússá válni számára a dolog, és visszatért a keresztény szemlélethez. Elutasította viszont a modern kereszténységet, és figyelmeztetett a *történeti bibliakritika következményeire*.

A történeti bibliakritika kiindulópontja egyébként a Bibliában csaknem ötvenszer előforduló hettita népcsoport valóságos létezésének cáfolata volt. A hettiták létezését azonban még a XIX. század végén (1887) előkerült asszír régészeti leletek igazolták, amit a XX. század eleji ásatások megerősítettek. Ennek ellenére, a történeti bibliakritika tovább folytatta tevékenységét. Löwith jól látta, hogy bomlasztó hatást gyakorol és ennek kivédésére erőtlén az a kereszténység, mely nem botrány többé. Azt írja: „A morálra korlátozott, természetfölötti és dogmatikus alapjától megfosztott kereszténység nem vallás többé”. Ezzel egyetértve mégis azt mondjuk, hogy „az általános emberbarátsággá felvizezett kereszténység”⁹ vallás ugyan, de *egy vallás a többi között, elveszítette egyetemes megváltói mivoltát, tehát lényegét*.

Werner Keller (1909–1980), a The Bible of History szerzője ír arról, hogy a Biblia szövegeit értékes meséknek, mítoszoknak tulajdonították, és ez a folyamat oda vezetett, hogy *ma az ezoterikus gondolkodás uralkodik*. Döbbenetesnek mondja, hogy *az isteni tekintély helyébe távol-keleti tanítók léptek*. Így igaz tudásnak a természet és civilizáció előtti kultúra hagyományait, a keleti „beavatottnak” mondott tanítók tanait tartják.¹⁰

(*Bibliai hermeneutikai kutatások*) Fabiny Tibor három ugrásról beszél a bibliai hermeneutika történetében. Az ismertető arról szól, hogyan látták a bibliai szövegeket koronként és miként változott a látásmód. Nyugati valláskutatók nyomán, elsőnek mondja a „*Tipológiától a teológiai dogmatikáig*” tartó időszakot. Itt a „tipológia” a lelki-spirituális látásmódot jelenti, az életszemléletet. Ekkor még az ember életét kitöltötte az Írás olvasása, megélése és beteljesítése. Ezen belül is első korszak, Paul Ricoeur meghatározása szerint, az „*ártatlanság*”, „*az első naivitás*”, a *prekritikus, a predogmatikus fázis*. Ezt nevezik tipológiának, amikor még az Ószövetség népe és maga Jézus számára, az Írás magától értetődő volt, nem kérdőjelezték meg.

A „*váltás*”, amikor az olvasás tapasztalása helyett az *egyház tekintélyére terelődött* a hangsúly. A betű mögötti tanítást az Egyház értelmezi, ebből lesz a dogma. A középkorban a Szentírásen kívül, a görög, elsősorban az arisztotelészi filozófia lesz az egyházi dogma alapja. A reformáció ez ellen lázadt fel és szorgalmazta a visszatérést a Bibliához – Fabinyi olvasatában. A Sola Scriptura elve az első paradigmához való visszatérést jelenti, de hozzátehetjük, hogy ma ezek képviselőit szektásnak, és pejoratív értelemben vett fundamentalistának nevezik. Még ma is a második paradigmában vagyunk – írja a szerző.

Második paradigmaváltásnak a *teológiai dogmatikától a történetkritikáig* terjedő időszakot mondják. A kritika indokának azt tartják, hogy az eredeti igazságra ráakodtak az értelmezési rétegek, így ebben az optikában a bibliakritika pozitív jelentésű. Az ezegéták tevékenységének nyomán azonban, kialakult egy olyan helyzet, már a történetkritikai paradigmában, hogy „*az Egyháztól függetlenedő, tudományos alapokon álló szakteológusok formálnak jogot arra, hogy ők mondják meg, mi a helyes teológiai értelmezés.*”¹¹ Erre a veszélyre Ricoeur hívja fel a figyelmet, hozzátéve, hogy ma nem az Egyházé a tekintély, hanem a „szakteológusoké”. Megjegyezzük, ez a cseppet sem pozitív jelenség mind a mai napig tart. A bizalom megrendülése a Szentírás tekintélye iránt a hit meggyengülése a „szakteológusok” körében van jelen, egy posztmodern keresztény szemlélettel együtt, ami beszívárog az Egyházba is.

Harmadik paradigmaváltásnak a *történetkritikától az irodalmi, nyelvi megközelítésre* való áttérést tartják. A „szinkron” megközelítések a szöveg öntörvényűségét, autonómiáját vallják. A történeti valóságtól, a múltbeli történelmi személyektől elvonatkoztatva, csak a „narratívára” kezdtek figyelni, hogy mit mond a ma emberének. Zárásként Fabiny, Ricoeurrel vallja, hogy a prekritika, illetve kritikai paradigma után, az irodalmi, nyelvi paradigmára a posztkritikus szemlélet a jellemző, mely szeretne visszatérni a „második naivitáshoz”.¹²

Vannak átmenetek a történeti és az irodalmi kritika között. Ilyen a kánonkritika, mely a 70-es, 80-as években jelent meg a XX. században. Bernard S. Childs amerikai egyetemi teológiai professzor nevéhez kötődik, aki azt mondta, hogy az egyes részek egymásmellettiége nem esetleges, nem véletlenszerű. Feltette azt a kérdést, hogy miként alakult ki a zsidó és a keresztény kánon?

Childs 1979-es írása a „Bevezetés az Ószövetség, mint Szentírás könyvbe” óriási visszhangot váltott ki. Ekkoriban ugyanis az Ó- és az Újszövetség elszakítási folyamata már oda vezetett, hogy sok ószövetségi bevezető a „szövetség” első részét nem tartotta Szentírásnak. Ezzel Childs nem értett egyet és arra hívta fel a figyelmet, hogy az egyes bibliai részeket a teljes Írás fényében kell olvasnunk. Felismerte azt, hogy a Szentírás önmagát magyarázza. Az Ószövetség nélkül nem érthető meg teljességében a jézusi eljövétel célja és szükségessége.

Véleményünk szerint, *a keleti tanok beáramlása mellett, a két „szövetség” egységben látásának hiánya volt a kiindulópontja, a mai posztmodern kereszténység kialakulásának. Ez az optika, nem látja összefüggésében az üdvtörténeti eseményeket, így az ókori vallásokról is téves következtetéseket von le. Ez az oka annak is, hogy a zsidó vallást egy külön vallásnak tekinti a kereszténységtől és e gondolkodás megalkotja a „három ábrahामी vallás” tévképzetét.*

A Szentírás csak egyetlen az Úr által teremtett vallásról beszél, azzal a céllal, hogy az ókori hiedelem világból az embert kimentse. Ha nem jöttek volna létre, egyéni misztikus megtapasztaláson alapuló, egy-egy, „láthatatlan földi hatalmasság” („akik a levegőgömbben laknak”) inspirálta vallási hiedelmek, Jézusnak nem kellett volna magát feláldoznia. Nem beszél arról sem, hogy jönne János után még egy próféta, „a próféták pecsétje”, aki teremt még egy vallást. A Szentírás szerint, az Úr csak egyetlen vallást teremtett és Jézus azzal a reménnyel távozott a földi világból, hogy eljön az idő, amikor a zsidóság maradéka is felismeri őt Megváltójának. A XXI. században, újra fel kellene ismerni, az egyéni misztikus megtapasztalások és az egymást igazoló próféták sorának, a 12 apostolnak, régészeti leletekkel is igazolt bizonyítási eljárásának különbségét.

Gerhard Maier teológus, hasonló problémát feszeget, amikor azt mondja, ha komolyan vesszük a Szentírás tekintélyét, akkor nem helyezhetjük más vallások és tanítások mellé. Amikor besorolják más vallások mellé, sokan eltévesztik a Szentírás célját. Azt mondja, a „Test szerinti Izraelt nem sorolhatjuk a más vallások közé, hiszen még mindig övék a »szövetség és az ígéreték« (Róm 9,4). Az ószövetség Atyái, nekünk is Atyáink...” Az egzegétáknak a Szentírással kell megelégedniük, rajta kívül nincs bizonyosság.¹³ Azt gondolja, ha a kanonikus Szentírás, az isteni kijelentésnek írásba foglalása, akkor a kritikai módszerek kezdettől fogva ellentmondásosak, az egyház számára hasznavehetetlenek. „Mindenfajta kritika elhibázott egy lehetséges isteni kinyilatkoztatással szemben, csak az emberi önfejűséget állítja szembe a kijelentés igényével, így el kell vetnünk.”¹⁴

A bibliakritika mégis a mai napig tovább él. *A bibliakutatás történeti-kritikai módja után az irodalmi módszer vette kezdetét, az úgynevezett „narratív” kritika. A Bibliát nem történeti forrásként kutatja, ami mögött teológiai mondanivaló van, hanem az eseményfüzés*

mikéntje érdekl. A történetkritika részekre bont, a narratív kritika a részek egymáshoz való viszonyát kutatja az egészben. Azt mondja, hogy a részeket nem lehet büntetlenül kiragadni, az egészben kell értelmezni. Fabiny kommentje szerint, ebből azt tanulhatjuk meg, hogy a rész helyét mindig lássuk az egészben.

A különböző filozófiai áramlatok hatást gyakoroltak a bibliakritikára. A 60-as években az egzisztencializmus a 70-es években a strukturalizmus, a 80-as években pedig a dekonstrukció jelentette az új megközelítést. Az ismertető szerint, a „dekonstrukció a szöveggel való kreatív játék. Az alapokat kérdőjelezi meg, a szépnek tűnő felépítmények és gondolati struktúrák alól kihúzza a talajt, és a kártyavár összeomlása után újra játszani kezd a kártyákkal.”

Derrida (67) nevéhez köthető ez a filozófiai irányzat, aki Platóntól kezdve az egész metafizikát megkérdőjelezte.¹⁵ – Hozzátehetjük, hogy Nietzscheől eredezteti magát, aki a Szentírás lebontásán dolgozott és megírta a Zarathustrában az Evangélium pamfletjét. A dekonstrukció irányzata szoros kapcsolatban van a posztmodernnel. A posztmodern filozófusok, mint Foucault és Lyotard, a Biblia mint „narratíva” lebontásán dolgoztak és végül máig ható világtrenddé tették a „sok igazság van, mely egyformán érvényes” gondolkodást. Azt kérdezték: „Ki mondja meg, mi az igaz?” Erre azt a választ adták, hogy egy vallás sem mondhatja meg, minden vallás egyenlő, sok igazság van, így minden út ugyanoda visz.

(A két vallási paradigma egymáshoz való viszonyának átértékelése) A vallási fejlődésmélelet Hegellel kezdődött, a vallástudományban pedig Max Müllerral, akinél *előkészület az ókori vallásosság*. Végso állomás Eliade, aki már kifejezetten az antik és keleti, valamint a történeti zsidó-kereszténység folytonosságáról beszél, és egybemossa a két paradigmát. Ezzel megszüntették az antagonisztikus ellentét fogalmát. A zsidók szerepe átértékelődött, sok esetben hamis magyarázatokkal. Van, amikor „*nemzetgyűlölet*”-ként értékelték az ószövetségi zsidók bálványimádat elleni harcát. Van, amikor az újszövetségi Pál görög kultúrára vonatkozó nézeteit magyarázzák egyéni szájíz szerint. Például Max Müller Pál apostol athéni beszédét, valójában Pál cselvetését, az antik vallási kultúrával való egyetértésének bizonyítékaként hozza. Müller tudja, hogy Szent Ágoston és az első teológusok ellenséges szellemek cselekményének tulajdonítják a zsidó-kereszténység előtti vallásokat, de Pálról tévesen azt gondolja, hogy nem. Egyes teológiai körökben ez a nézet a mai napig tartja magát.

Ágoston jól elkülöníti a két tanítást, *a kör és a kereszt különbségében* mutatva meg az ellentétes jelleget. Korunkban Popper Péter pszichológus fogalmazta meg ugyanezt legfrappánsabban, az „*egyiptomi*” és a „*zsidó*” különbségében foglalva össze a Szentírás lényegét. A Biblia tiltja az „istenek” imádatát, amit a „gonosz szellemeknek” való áldozatnak nevez. Tiltja és az „ég seregeihez” tartozó hamis tanításnak mondja a csillagokba vetett hitet, a mágiát, varázslást, kijelenti az egyetlen életet. Az Újszövetségben a beteljesedés, a végső győzelem a bálványok legyőzéséhez fűződik (lásd Egyiptom/Babilon bukása), ami elhozza az embernek az üdvösséget. Mégis a XX. századi gondolkodás jellemzője a belesimulás a posztmodern toleranciába, békekötés a pogány tanokkal. Ma a kereszt botrányának vállalása a posztmodern világethosszal¹⁶ szembeni állásfoglalást jelenti.

Jakob Burckhardt történelemfilozófus azt mondja, a kereszténység akkor volt a legbefolyásosabb, amikor tulajdon másságát hangsúlyozta. A kereszténység ugyanis majdnem 2000 évig a különbségét hirdette, míg ma a közöset keresi az ókori vallásokkal. Leghangsúlyosabbá vált a béke és az emberbarátság, míg a megváltás tanítása sok esetben háttérbe szorul. Jézus azt mondta, nem békét hoz, hanem háborúságot. Ám legyen

béke a keresztények között. Minden házba úgy lépjete be, hogy „Békesség e házra”, de verjétek le a lábatokról a port is, ahol nem fogadnak szívesen, azaz nem hiszik, hogy Jézus az Isten fia, a Megváltó.

Burckhardt azt gondolja, hogy „ellentétben a klasszikus pogány politeista kultúrával, a keresztény vallást nem egy nemzeti kultúra szentesítette, hanem az egyetemes megváltás transzcendentális hite”.¹⁷ A XX. században a leghatásosabban Mircea Eliade csinált belőle nemzeti vallást, legalábbis az Ószövetségből, az Újszövetséget pedig szimbólumokra bontotta, kétes párhuzamokkal, egyenértékűvé tette a pogány hitekkel. Ezen az alapon, már virágzásnak indulhatott a vallástudomány.

Simon Róbert¹⁸ azt írja, a XIX. század második felében indult az *összehasonlító vallástudomány*. Alapnézőpontja az *evolúció elmélete* volt, így a történeti kutatások óhatatlanul és szükségszerűen a *kereszténység relativizálása felé vezettek*. A kereszténységet a vallások között egynek vette a többivel, és nem is a legfejlettebbnek. A vallástudomány, mint egyetemi tárgy, a XVIII. század végétől van jelen Európában. A holland, német, francia egyetemeken a vallástudomány az oktatás szabadságának igényével, az *antiklerikalizmus jegyében jött létre* – írja Máté-Tóth András.¹⁹

Max Müller a vallástudomány két ágának a historicizmust és a vallás-fenomenológiai irányultságot mondja. Az előbbi a forrásfeltárást tartja a vallástudomány legfőbb feladatának. A fenomenológiai irány a vallási jelenséget ragadja meg. Ennek legelső nagyhatású képviselője Rudolf Otto, kinek nyomdokain Mircea Eliade haladt.

Rudolf Ottónál a „numinózus” érzés, mint vallásos érzés jelenik meg. Ő még *különbséget tesz a „démoni respektus” és az Ószövetségben megjelenő „abszolút Szent” között*. Mégis, életműve Pandora szelencéjéhez hasonlóan nyitott utat az egyenértékűségi képzet megjelenéséhez, a mágus és a próféta, az önmegváltásán dolgozó aszkéta és a mások üdvözüléséért magát feláldozó keresztény szent, a bálványkultuszok helyei, tárgyai és Isten szent helyei között.

A vallás megjelenését a történelemben a *megkülönböztetés* jegyében teszi, „A szent” című könyvében. Első fokozatnak a varázslást, másodikként az „elővallást” mondja, ahol a vallásos érzés konkrét formát ölt, például „szellem”, „démon”, Baál” képében. Azt írja: „A démonival szembeni respektus primitív és nyers kezdeti rezdülései, a vallástörténeti fejlődés kezdeti lépcsőjén állnak”.²⁰ Ezzel a fejlődésemélet mellett teszi le a voksát, mint Hegel, de anélkül, hogy mindezt az „abszolút Szent” fejlődési lépcsőjének tartaná, mint a filozófus vagy C. G. Jung.

Joseph Ernest Renan német filozófus-teológus jól látja, hogy a „*Az antik isten se nem jó, se nem rossz: az antik isten valami erő*”.²¹ Ezt minden valláskutató tudja, azzal együtt, hogy a Bibliában megmutatkozó Isten abszolút Szent. Nyilvánvaló ellentmondás, hogy a pogány „istenek” a jó és a rossz spirituális erő képviselői, mégis szent helyek, szent tárgyak, szent vallási iratok, szent aszkéták nevet kapták több jelentős valláskutató elemzéseiben.

(*Mircea Eliade és hatása*) Ebben különösen élen járt Mircea Eliade. Azt írja: „Egy-egy vallás a szent megnyilatkozásai mentén írható le.” Miután a pogányok istene valami erő, vagy újabb nevén valami energia, ami jó is és rossz is lehet, a logikus az lenne, hogy e vallások egy-egy spirituális erő és az „erre adott emberi válasz”, főként az imádat megnyilvánulásai. Nem hívja fel a figyelmet arra, hogy ezt nevezi a Biblia bálványimádatnak, azt állítva: „rajtam kívül nincs más Isten”, „istenek nincsenek”, ám az akkori ember ezt hiszi! A Biblia válasza a pogány hitre: „gonosz szellemeknek áldoztatok, nem Istennek”, és bemutatja a történelemben megjelenő Teremtőt, aki Szent. Máshol

azt mondja „idegen istenekkel ingereltek”, amin az „ég seregei”/„gonosz szellemek” istenekként való tiszteletét érti és „paráználkodásnak” nevezi. Erről a „valami erőről” beszél Pál, amikor azt mondja: „*a mi harcunk nem test és vér ellen folyik, hanem láthatatlan földi hatalmasságok ellen, akik a levegőégben vannak*”. Ő kifejezetten Isten ellenségeinek nevezi őket. Ez mérőföldnyi távolságra van az eliadei felfogástól, ahol nem Istentől független és nem ellenséges erő megnyilvánulásairól, hanem *előkészületről és folytonosságról, magas szintű vallási kultúráról* folyik a szó.

A haladáselmélet két iránya szerint egyrészt az alacsonyabb szintűtől halad a valóság fejlődése a magasabb szintű, a keresztény kiteljesedés felé. A magas szintű antik és keleti vallási kultúra hívei pedig a kereszténységet inkább alacsonyabbnak tekintik. Kulcskérdés ebben az *Ószövetség elkülönítése az Újszövetségtől, a zsidó vallástörténeti szerep átértékelése*. Mindez annak ellenére, hogy az apostolok folyamatosan visszautalnak és hangsúlyozzák az Ószövetség Istentől eredő voltát. Csakhogy a történeti-bibliakritika, szövegkritika nyomán *megrendült a Bizalom abban, hogy a Szentírás Isten ihletett ígéje*.

Az, hogy a meghódítottak kultúrája „behatolt hódítója testébe”, nemcsak az „előképnek” szánt ószövetségi zsidó történetre igaz. „*Ezek pedig a pogányok, a kiket meghagyott az Úr, hogy azok által kísértse Izraelt*” (Bir 3,1) – olvashatjuk az Ószövetségben. Ahogy korábban szoltunk róla, a nyugati hódítók éppen ilyen „kísértésnek” voltak kitéve az ószövetségi „előkép” és a pogány kultúráról szóló figyelmeztetések értelmében. A Nyugatra került keleti vallási iratok fordítói a filológusok, a valláskutatók, akik megtanulnak szanszkrit és más keleti nyelveken, ugyanilyen „kísértés” alatt állnak, biblikus értelemben. Máté-Tóth azt írja, hogy a nyelvészet mezsgyéjén történt a Kelet felé fordulás. Szinte minden esetben jelen van az eredeti keleti vallási iratokkal foglalkozók munkáiban az a mély mágikus hatás, ami meghatározza alapállásukat a vallásokhoz. Minden esetben megváltozik a keresztény vallás megítélése és megváltozik a nézőpont, ami szétsugárzik minden területre. E folyamat végkifejlete ma, a posztmodern kereszténység kialakulása, ahol a jézusi megváltás csak egy út a hegy oldalán. Fel kell tennünk a kérdést, e felfogás vajon összeegyeztethető-e, az eredeti biblikus mondanivalóval?

Így volt ez Eliade esetében is. Megtanulja a szanszkrit nyelvet, hogy értse a vallási iratok, a jóga és a tantrikus szövegek lényegét. Három évet tölt Indiában, előbb a vallási szövegekkel ismerkedik egy „guru” vezetésével, igaz csak ő nevezi így tanítóját. Később beköltözik egy asramba, és valódi guruja lesz.²² Ettől kezdve nézőpontját meghatározza a keleti vallás, még ha kereszténységről beszél, akkor is az ő fogalmaikat használja, jóllehet itt nem értelmezhetők, pl. a „megvilágosodás”, „teljesség”, „beavatás” kifejezései. A legfőbb probléma munkáival, hogy a kereszténységben is csak ezek érdeklík, és hamis párhuzamokat teremt a két paradigma között. Hiába éri ma már sok kritika, ennek ellenére hatása a mai napig érezhető még a mindennapi közbeszédben is, pl. a „szent” és a „profán” értelmezésében. Látásmódja egyenértékűséget von a Bibliában megismert Szent és szentség, valamint a pogány istenek és kultuszhelyeik közé. Befolyása érezhető a vallástudományi tankönyvekben, kiadványokban, a keresztény felsőoktatásban pedig Eliade a mai napig kötelező tananyag.

Bevallása szerint nemzedékét az Upanisadok, Milarepa, Tagore, Ghandi vonzotta, de ugyanúgy a Corpus Hermeticum és az újplatonizmus miszticizmusa is érdekli. Érdeklődésének középpontjában áll a sámánizmus, a szimbolizmus,²³ mely utóbbi az egyiptomi mágikus kultúrkör sajátja volt. A Biblia az egyiptomi vallási kultúra minden elemét a „bálványok nevében adott, hiábavaló tanításnak”, máshol „balgaságnak”, „hamisnak” mondja. Egyiptom/Babilon az ókori vallási paradigma jelképe, a „kísértés”

helye, a „csapda és hurok”, az Istenhez való hűség próbája. Mára a szimbolizmus is átjött a napi közbeszédbe, sőt felsőoktatási tananyagként, sőt tanszékként, az előkelő szemiotika nevet kapta. Ebben kiindulópont C. G. Jung volt, és a nyomdokain haladó pszichológia ma már teljesen keleti orientációjú, erősen ezoterikus.

Eliade igazi érdeklődési területe az antik és keleti vallási kor, ebben felfedezi a mitikus gondolkodást, amit átvisz a történeti zsidó-kereszténységre. Ott keres mítoszt, ahol nem található, hiszen a mítosz istenek, félistenek csodás tetteiről és élettörténeteiről szól. A bibliai próféciaik pedig éppen a pogány mitológikus istenkép legyőzésére, tehát a mitológiátlanításra születnek. Abban a meghatározásban viszont, hogy „a mitikus kezdetek mindenhol ugyanúgy kezdődnek és alapjaikban közösek”, nem téved az antik és keleti vallások vonatkozásában.

A Chicago egyetemen kezdett tanítani (1956) meghívásra, és elődje Rudolf Otto volt. Az előadások tárgya Simon leírása szerint: „beavatás a primitív vallásoktól a kereszténységig”.²⁴ A kereszténységben is az ősi okkult gyakorlatot, a „beavatást” keresi, és hamis párhuzamokkal találja meg. A források nem megfelelő kezelése, a módszer kettőssége, a hasonló forgatókönyv szerint zajló antik és keleti szimbólumkeresés a történeti vallásokban is, a nem tudományos vallástörténet jelzőit kapja a mai értékelésben.²⁵ Vannak ettől még élesebb kritikák, például Jakab Attila áltudománynak nevezi és így jellemzi: „személyes meggyőződés, önkényes és leegyszerűsítő mazsolázás... pl. a beavatási és tevékenységi rítusok, az aszkézis, az idő ciklikus fogalma, az indokolatlan általánosítások, megkérdőjelezhető értelmezések”. Megemlíti a gnosztikus és ezoterikus gondolkodókhoz való vonzódását, mint René Guénon és Július Evola iránti csodálatát. Sokol nyomán tevékenységét az „intellektuális impostorokhoz” hasonlítja, aki *megelőlegezte a posztmodern gondolkodást*.

Jakab jogosan kifogásolja a jézusi kereszténységről tett kijelentéseit és Buddhához való egyenértékűségének beállítását. Nehezményezi, hogy Eliadenál az „Evangéliumok egybegyűjtött mesés hagyományok tárháza” és a kereszténység mítosz. Érzékeli a kereszténységet a zsidóságtól leválasztó törekvését, és jogosan helyteleníti azt az állítást, hogy a „kereszténység magába olvasztotta a kereszténység előtti vallási örökséget”. Véleménye szerint Eliade összesen, holisztikus előfeltevésekre épített konstrukciót hoz létre. Azt írja: „Sikeresen modernizálja az ókori gnoszticizmust és kapcsolja össze a modern előtti gondolkodást a posztmodernnel.”²⁶

A mai értékelések jól látják tehát Eliade ellentmondásos munkásságát, mi több, a kárt, amit a posztmodern egyenértékűségi képzet hoz létre, hatása mégis tovább él. A manapság Amerikában megjelenő kritikák egy része posztmodern szerzőnek tartja. Mégis a Chicago egyetemen az ő tanítványai és a tanítványok, tanítványai tanítanak nagyon valószínűen a mai napig. Nálunk sem jobb a helyzet, hiszen Eliade hatására posztmodern, ezoterikus szemléletű vallástudományi tankönyvek születtek. Legfőbb jellemzőjük a relativizálás. A következőkben egy pedagógusoknak és tanulóknak szánt vallásismereti tankönyvből sorakoztatunk fel példákat, melyek tipikusnak mondhatóak, tükrözik a jelenlegi felfogást.

A mágia eszerint „amulettben, ereklyében lakozó erő, ami az emberben, mint karizma, szentség mutatkozik meg”. Itt *a mágia, ami az okkultizmus területére tartozik, van egyenlővé téve a szenttel, ami Istenhez tartozik*. A fétisek, szakrális, azaz szent tárgyakhoz sorolja az „istenek” szobrait, a fákat, köveket, amiben az ókori ember a bálványokat tiszteli. Azt írja: „ami Szent, az áldott és átkozott is.”²⁷ Ebben a biblikus utalás van félreértve és félreértelmezve. A Biblia értelmében a Szent az sohasem lehet átkozott, mert Istentől van. Ám a pogány „istenekhez” tartozó tárgyak átokká válnak,

jóllehet az ókori ember szentnek gondolja őket! A bibliai figyelmeztetés szerint e tárgyakból semmit sem lehetett megtartania „Isten népének”, még akkor sem, ha aranyból voltak. Éppen azért nem, mert szimbolikusan benne volt a „valami erő”, méghozzá az isteneként tisztelt „gonosz szellemek” ereje, ami a hozzájuk való tartozás kötelékét hozta létre. A jó és rossz pogány „istenek” valami ereje, modern szóval energiája, az ami „átok” – biblikus szemszögből.

Mi a „szakrális tér”, a „szent tér”? Eliade nyomán – a tankönyv szerint – „az istenek lakásának tekintett építmény, az istenihez való felemelkedés mágikus színterei és harmadik típusa a katolikus és ortodox hagyomány szerinti templom”. Ebben együtt van jelen és egy szinten vannak az „istenek”, a mágia, és Isten temploma. *Amit a Biblia különválaszt, azt itt sikerült egybemosni.*

Ugyanez az egyenértékűség jelenik meg a „szent kellékeinek” felsorolásakor. E szerint a „szent kellékei”: „a sámán botja, a pap által forgatott áldozókés vagy a kehely”. A kehely nyilvánvalóan a Jézus vérért szimbolizáló keresztény szertartás része, együtt szerepel az „ég seregeivel” szövetségre lépő sámán botjával. Amiről a Biblia azt mondja, hogy az „alvilággal kötött szövetség”, az egy szintre kerül az „Istennel kötött szövetséggel”, mely létre sem jött volna, ha éppen ez a bűn nem terhelte volna a világot. A könyv kijelenti, hogy „a Szent tárgyakba költözik”. Itt egyenértékűvé teszi a „megölt ember skalpját, Buddha fogát és Jézus keresztjének szilánkját”. *Nincs különválasztva a Szent világa és a „valami erő”, amit a Biblia a „gonosz szellemvilág” mágikus cselekményeiként elítél, az ember üdvössége érdekében.*

A mágikus és a Szent van egybemosva a „szent tárgyak” felsorolásában is, pl. a kereszt és az amulettek. Ugyanígy tesz a „szent cselekedetek” esetén, amikor „az áldozat az isteneknek”, a „ráolvasók”, a „mágikus mondandó” és az Istenhez intézett ima és szent beszéd kerül egy szintre. Itt a fehér, a fekete mágia és az Istennek tett szolgálat azonos és egyenértékű. A posztmodern szellemi imposztorság kiváló példája a következő mondat: „A Szent embereinek alighanem legősibb típusa a varázsló”. A szent emberek között sorolja fel a varázslón kívül a sámánt és a táltost, aki a szellemvilággal tart kapcsolatot.²⁸ De milyen szellemvilággal? A Biblia különválaszt, két szellemvilágot különböztet meg. A posztmodern gondolkodás viszont az egybemosás nagymestere.

A korrekt közlési mód az lenne, hogy ezeket a cselekményeket és ezeket az embereket az ókori világ szentségeknél és szentnek nevezte. De létezik egy másik nézőpont, a zsidó-kereszténység, mely teljesen mást mond minderről, ezeket éppen az istentelenség példáinak mondja. Nézzük csak meg, ahol az „istenek” jók és rosszak, olyan bűnöket követnek el, mint az emberek, lehet e valójában szentségről beszélni? Nézzük csak meg, az egész ókori világban azokat nevezik szentnek, akik mágikus eszközökkel saját önmegváltásukon dolgoznak, de létezik egy ezzel ellentétes nézőpont. A kereszténység éppen ellenkezőleg azt nevezi Szentnek, aki mások üdvén dolgozik, ezért akár életét is adja. Hogy is van ez? Az antik és keleti világképű ember a reinkarnáció láncából akar szabadulni. Am van egy másik nézőpont, mely azt mondja, ilyet Isten nem mondott, csak egyetlen életről beszélt.

Ágoston azt írja: „Az igaz tanítás egy jövőbeli cél felé terel, míg a gonoszok körben forognak”. Nem azt mondja, hogy nincs körbeforgás, hanem arra figyelmeztet, hogy nem Istentől ered. A kör egyenlő az önmagába zárt mozgással, ám a kereszt az élet jelképe. Azaz az örökös körbeforgásból csak a kereszt tud kiváltani. A kör az ellenséges erő paradigmája, Jézus jött legyőzni azt. Az Istenre hallgató embernek csupán egy élete van, de aki nem hallgat az Úrra, az körbe-körbe forog. A Biblia szerint azonban ennek az ideje egyszer lejár. Jelenleg haladékot kaptunk a felismerésre, az Istenhez való visszatérésre, ám egyszer eljön az idő,

amikor „Nincs több haladék!” – ez a végszó az üdvösség történetében. (Lásd János apokaliptizistát.) – Megjegyezzük, a modern kereszténység elkanyarodott az ágostoni értelmezéstől, posztmodern hatásra már nem tekinti antagonisztikus ellentétnek a két paradigmát.

A tankönyv azt írja: „Az a szent ember, aki erre a feladatra hivatott, a jós: a tevékenység, melyet végez, a jóslás, az szent foglalkozás.” Csakúgy szent foglalkozásnak mondja a „csillagjósok”, a „révülő látók” munkáját. Majd kijelenti: „A szent emberek csoportjának legmaradandóbb típusa a papság”, és mindezt a varázslókkal, sámánokkal, táltosokkal egy szinten emlegetve. Egyenértékű számára „Jahve szentje, akár buddhista bonc, akár keresztény szerzetes”. Már a Jahve név folyamatos emlegetése a zsidó történet kapcsán, Eliade-átvétel. Azt hivatott jelezni, amit meg is fogalmaz a valláskutató, hogy ez a zsidók istene, egy isten a többi között, jóllehet erősebb, mint a többi pogány isten. Ez az Ó- és az Újszövetség elválasztását szolgálja, és azt a hatást váltja ki, mintha a kereszténység egy új vallás lenne, a zsidókhoz semmi köze.

Az Ószövetség a tankönyv szerint „ősi mitológiai hagyomány”. Eliade nyomán a perzsa hatásra hivatkozik, mintha a zsidók átvettek volna mindent a perzsa és más ókori népektől, az egyiptomiaktól is, és csak úgy alakult, fejlődött e vallás, mely mindent magába épített. Mintha nem lett volna botrány már az ókorban is a zsidók harca a bálványimádó népekkel, mintha nem álltak volna a tanítások gyökeres ellentétben az ókori vallási paradigmával. Ráadásul a tankönyvben a „zsidók istene”, a „zsidó vallás”, az angyalok kultuszaként jelenik meg. A Szentírás, „évezredes vallástörténeti fejlődés terméke”, mely felfogás ma tipikus és nagyon alkalmas a Bizalom megrendítésére abban, hogy itt Isten ihletett igéjéről volna szó.

Mózes könyveit csak, mint „mitológiai anyagot” említi, mint a „zsidó nép legendás őstörténeti hagyományát”. Az egyiptomi kivonulás és a pusztai vándorlás csupán egy história a régi korban. Azt írja: ezt a „mitológiai anyagot”, „papi szerzők monoteista szellemben átdolgozták”. Itt minden a „közös emlékezet sokszázados fejlődésének szülötte” és nem Isten igéje. Hogy ki a próféta, arra azt mondja: „az istenek üzeneteit közvetíti”, Jahvének, (mint egy pogány istennek) is vannak prófétái, mely üzenetek vagy hamisak, vagy nem, egyesek fennmaradnak, „mások feje fölött eljár az idő”. A „prófétai iratok” korhú alkotások és ekként hitelesek, melyen „próféták nemzedéke dolgozott”. Fel sem merül, hogy nemcsak a kor problémáiról van szó, hanem általános érvénnyel bír és egyetemes „előkép” számunkra, amit „okulásunkra írtak meg” – ahogyan ezt a Biblia hangsúlyozza. Arról sem olvasni, hogy Isten sugalmazásairól van szó, hanem csak úgy alakult és alakították, megcsinálták. Egy újabb relativizálás kapcsán mégis felmerül a „kinyilatkoztatás” szó, mint az Ószövetség, az Újszövetség és a Korán valódi tárgya. Ezt még megteheti „Buddha a megvilágosodott”, és az Ószövetség hasonló keletkezésének hamis képzetével.²⁹

Mindezek után a *vallásfejlődés* irányzatait foglalja össze a tankönyv, különös tekintettel a korszerűnek nevezett mai vallástörténeti szemléletre. Elsőként szól az *evolúcionizmusról*. Ez fejlődést jelent „a primitív mágia, totemizmus, animizmus felől, a mitológikus politeizmuson át az egyistenhit irányába”. Másik irány az „*ősmonoteizmus*”, ami az ősi politeizmus, primitív egyistenhit deformációja után az ősi egyistenhíthez való visszatérés magasabb foka. Korszerű vallástörténeti szemléletnek mondja a politeizmus fejlődését a monoteizmus felé, ahol a régi és a mai vallások egy ilyen út egyes állomásait képviselik. Ebben nincs figyelembe véve, hogy az ambivalens „ősi egy isten”, a „valami erő” az nem ugyanaz, mint a zsidó-kereszténység Istene, aki Szent.

A Biblia leírja a vallástörténeti korszakokat a Teremtéstől kezdve, csak hogy a jelenlegi vallástörténeti szemlélet nem biblikus alapú. *A vallástörténeti felfogás, a vallásokhoz való alapállás ma antik és keleti irányultságú.* A Biblia más felfogást mutat a vallások

kialakulásáról. E szerint van vízözön előtti korszak és vízözön utáni két korszak. A kutatások egyáltalán nem foglalkoznak a vízözön előtti időszakkal, a bűnbeeséssel, ami szellemi bűn volt és nem testi. Ebben adja meg a Biblia az összes többi vallási korszak: a pogány vallások és a zsidó-kereszténység kialakulásának kulcsát.

(*A Világethosz és a posztmodern*) A keleti vallási kultúra hatása nyomán elinduló történeti bibliakritika és szövegkritika a gondolkodás olyan megrendüléséhez vezetett, mely utat nyitott a posztmodern relativizálás felé. Egyben létrehozta a „világvallások” fogalmát és a vallástudományt. Mindez világtrenddé szélesedve elvetette a biblikus jórossz, igaz-hamis megkülönböztetését, létrehozta a posztmodern tolerancia kultúráját. A posztmodern tolerancia magában foglalja az egyenértékűséget az „antik és keleti”, valamint az erre adott válasz a „történeti paradigma” között. Jól tükrözik ezt a tendenciát a „világethosz” Chicagóban megfogalmazott tézisei. Létrejött az ókori vallási tanokat pszichológiájába építő C.G. Jung álma, Kelet-Nyugat integrációja, egy *keleti alapokon nyugvó vallástörténeti szemlélet és kereszténység*. Itt Jézus egy út a sok közül, és nem egyetlen világmegváltó. A legfőbb támogatott gondolat volt a Világvallások Parlamentjén (1993) – amit keresztények is aláírtak –, hogy „a kereszténység egy vallás a többi között, aki eddig fondorlatos és agresszív módon uralkodni akart a többi fölött, de ennek vége, mert minden vallás egyenlő értékű”. A legfőbb parancsolat: „Mindenki respektálja az egy Abszolútumhoz vezető különböző ösvényeket.” A parlamenti ülésen a dalai láma volt a legnépszerűbb – a kommentek szerint.³⁰

Az ülésen elhangzó egyik hozzászólás a buddhisták kivételével megértésre talált: „Isten Maga minden egyszerre: Nirvána, a Shunyata (üresség), a Dharmakayra (test és tan), Adi Buddha (ős-Buddha).” A buddhisták tiltakoztak azzal az ellenvetéssel élve, hogy a buddhizmusban nincs Isten. Ezért került be később az Abszolútum fogalma. Az idézett hozzászólás, és amit még hozzátett, „az üdvhöz vezető utak eltérő voltáról”,³¹ leképezi a vallásokról való mai gondolkodást. Az a meggyőződés uralkodik, hogy mindenki ugyanoda igyekszik, csak más módon és más kifejezésekkel fogalmazza meg ugyanazt. Ugyanoda jut a reinkarnációban hívő önmegváltásán dolgozó buddhista (lásd: hosszú út) és a jézusi megváltás híve (lásd: legrövidebb út). E szerint a Nirvana ugyanaz, mint a jézusi szeretet mennyországa.

Igen különös gondolat, miután a buddhisták sem Istent, sem szeretetet nem hirdetnek. A kereszténységen kívül egyetlen vallás sem hirdet szeretetet és megváltást. A mai szinkretikus gondolkodás azonban azt sugallja – amiben legfőbb partner a média –, hogy minden vallás a szeretetről beszél, tehát ugyanarról. Mondják, Jézus nagyszerű tanítója a szeretetnek. De hová tűnt a Megváltó? Eközben ugyanis szó sem esik a Megváltásról. E posztmodern árammal szemben, Jézus csupán egyetlen útról beszélt, csak megváltásával, „általa” juthatunk az Atyához. Vajon mivel lehet igazolni „a sok út van, ami mind ugyanoda visz” posztmodern állítást?

A Chicagóban megfogalmazott keleti alapú világethosz képezi alapját a mai vallástudomány világnézetének. Van azonban egy keresztény nézőpont, mely ennek éppen az ellenkezőjét állítja. Kérdés, *lehet-e létjogosultsága korunkban, keresztény alapokon nyugvó vallástudománynak a keresztény Európában és azon túl? A posztmodern azt mondja, „anything goes”, azaz minden megy! Így joggal táplálhatjuk e reményt.*

IRODALOM

- Adam, A.K.: *Faithful Interpretation: Reading the Bible in a Postmodern World*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006.
- Bultmann, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*. Bp., Atlasz, 1994.
- Déri Balázs (főszerk.): *Ókori és keleti vallások (szöveggyűjtemény)*. Bp., Antiqua et orientalia, 2006.
- Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története I*. Bp., Osiris, 1994.
- Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története II*. Bp., Osiris, 1995.
- Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története, III*. 1996.
- Eliade, Mircea: *A szent és a profán*. Bp., Európa Kiadó, 1999.
- Fabiny Tibor (szerk.): *Szóra birmi az Írást. Irodalomkritikai irányok lehetőségei a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai füzetek 3. Hat tanulmány. Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1994.
- Farkas Attila Márton: *Buddhizmus Magyarországon, avagy az alternatív valláosság egy típusának anatómiája*. Bp., MTA Politikai Tudományok Intézete, 1998.
- Horváth Pál: *Kutatástörténet és szövegkritika*, in: www.fil.hu
- Horváth Pál: *Vallásismeret. Tankönyv pedagógusoknak, tanulóknak*. Bp., Calibra Kiadó, 1996.
- Kákósy László: *Fény és káosz. A kopt gnosztikus kódexek*. Bp., Gondolat, 1984.
- Kerényi Károly: *Mi a mitológia?* Bp., Szépirodalmi Könyvkiadó, 1988.
- Kerényi Károly: *A magyar irodalom filológiája*. In: Kis Farkas Gábor: *A filológia és szövegkritika története*. Bp., Gépkönyv Kft., 2005.
- Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Bp., Atlantisz Kiadó, 1996.
- Máté-Tóth András (szerk. bev.): *Világethosz: A világvallások Parlamentjének nyilatkozata*, Bp., Egyházforum: Református Zsinati Iroda, 1997.
- Máté-Tóth András: *Vallástudomány és felsőoktatás. Magyar Tudomány*, 5/99, (569–579).
- Máté-Tóth András (szerk.): *Eliade egykor és ma: centenáriumi tisztelegés*. Szeged, Belvedere Meridionale, 2008.
- Maier, Gerhard: *A történet-kritikai módszer vége. Hogyan magyarázzuk az Írásokat?* Harmat Kiadó, Bp., 1997 (ed. 1974)
- Melaerts, Henri: *Le culture du souverain dans L’Egypte ptolémaïque au IIIe siècle avant notre ère: mactes du colleque international*. Bruxelles, Peeters, 1998.
- Otto, Rudolf: *A szent*. Bp., Osiris Kiadó, 2001.
- Simon Róbert Eliaderől in: Eliade, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék III*. 1996. (301–324).
- Simon Róbert (szerk.): *A vallástörténet klasszikusai szöveggyűjtemény*. Bp., Osiris, 2003.
- Havea, Jione: *Is there a Home for the Bible in the Postmodern World*, *Journal of the Educational Studies*, Vol. 42., 547–559, 2007.
- Rennie, Bryen S.: *A response of Carl Olson’s Mircea Eliade, postmodernism, and the problematic nature of representational think*. Westminster College, 2000.
- Smith, Huston: *Postmodernism’s Impact on the Study of Religion*, *Journal of the American Academy of Religion*, 2006.
- Smith, James, K.: *Who’s Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*, *Grand Rapids*. MI: Baker Academic, 2006, pp. 15–30.
- Tóth Kálmán: (teológus) *A régészet és a Biblia*. Bp., Kálvin János Kiadó, 1997.
- Tully, Caroline, Jane: *Researching the Past is a Foreign Country: Cognitive Dissonance as a Response by Practitioner Pagans to Academic Research on the History of Pagan Religions*, *The pomegranate*, 2011. www.barankovics.hu

JEGYZETEK

- | | | | |
|---|---|----|---|
| 1 | Cerquiglini, hiv.: Kerényi, 2005. | 7 | Löwith, 1996, 14–18. |
| 2 | Burckhardt, hiv.: Bultmann, 1994, 8. | 8 | Farkas, 1998. |
| 3 | Farkas, 1998, 128. | 9 | Löwith, 1996, 68. |
| 4 | Berger, in: Máté-Tóth András: Mitikus mátrix (P. L. Berger) draft, www.academia.edu | 10 | Keller, in: Máté-Tóth, www.barankovics.hu |
| 5 | Simon, 2003, 202. | 11 | Fabiny, 1994, 10. |
| 6 | Löwith, 1996, 211–221. | 12 | Fabiny, 1994, 12. |
| | | 13 | Gerhard Maier, 1997 (ed. 1974), 78–79. |

- 14 Gerhard Maier, 1997, 79.
 15 Fabiny, 1994, 53.
 16 A posztmodern filozófusok szerint (főként M. Foucault, F. Lyotard) nincs egyetlen igazság, sok igazság van. Ez a gondolatiság jelenik meg a vallásokról való gondolkodásban, miszerint minden vallás egyenlő, a kereszténység egy vallás a többi között. Ezt hivatalosan is megfogalmazták: Világethosz (szerk. Máté-Tóth) címmel, 1997-ben.
 17 Burchardt, hiv.: Löwith, 1996, 70.
 18 Simon, 2003, 8.
 19 Máté-Tóth, 1999, 571.
 20 Otto, 2001, 141–156.
 21 Renan, hiv.: Simon, 2003, 238.
 22 Simon, in: Eliade III., 1996, 304–306.
 23 Simon, in: Eliade, III. 1996, 305.
 24 Simon, 2003, 306–311.
 25 Simon, 2003, 323–324.
 26 Jakab in: Máté-Tóth A., 2008, 79–99.
 27 Horváth, 1996, 18.
 28 Horváth, 1996, 22–26.
 29 Horváth, 1996, 62–68.
 30 Máté-Tóth, 1997, 73.
 31 Máté-Tóth, 1997, 26–46.

