

Első fejezet

Orientáció

I.1. Bevezetés: Modernitás-Posztmodernitás?

Mit is jelent a posztmodern vagy posztmodernitás? Csupán egy változásról szóló elgondolás lenne, netán a kulturális identitás tapasztalaton keresztüli megváltozását jelentené? Vagy egy másfajta szociális érzékenységre történő felhívás a megváltozott szociális körülmények között? Bármelyik irányultságot vagy jelentést is veszünk figyelembe, azzal a bizonytalansággal együtt, amit a fogalom magában rejt,¹ egyértelmű, hogy ez a jelenség kétséget kizáróan megtapasztalható a legtöbb társadalom vagy közösség életében. Szinte pusztán tényként számolhatunk azzal, hogy a posztmodern eszme egyre inkább meghatározó tényezővé vált Közép-Kelet-Európában is. A változás kulcsszavaként mutatkozva minden ízében próbálja átszöni az ember életterét. Jelen van gondolkodásban, cselekvésben és értékelésében egyaránt. Nem csupán a társadalom egy részére vonatkozik, vagy éppen annak egyfajta értelmezésére, hanem átfogó változást igényel. Nem egyszerűen az emberi élethelyzet körülményeinek a megváltozását követeli, hanem annak értelmezését is feladatának tartja, ami szintén változásnak van kitéve. A posztmodern gondolkodásnak ezen a területen van legnagyobb szerepe.

A 20. század vége felé a keleti blokk összeomlott. Ez akkor egy olyan folyamatot indított el, melynek keretében demokratikus gondolatok, piacgazdaság és új politikai magatartás kezd kialakulni. Azonban, a több évig tartó totalitáriánus uralom után ez sokkal nehezebben megy, mint azt bárki is gondolta volna. A posztmodern elképzelések nem csak a kis közösségek szintjén láttak és látnak napvilágot, hanem

¹ A posztmodern fogalmának jelentésére vonatkozó megjegyzések sora rendkívül vitatott abból adódóan, hogy nincs egy általánosan elfogadott értelmezés. Ennek ellenére, néhány konkrét jellemző azonosítható. Ebben a fejezetben ezen karakterekre történő rámutatás a cél.

az egész társadalom életét befolyásolják. Kihívást jelent annak megítélése, hogy milyen mértékben nyújt segítséget e gondolati hullám és szerepe mennyire igazolható abban a folyamatban, melyben Közép-Kelet-Európa, *különösen a mi esetünkben Magyarország*, olyan központi kérdésekre keresi a választ, melyeket a *köz* formálásában a demokratizálódás folyamata, a szociális állapotok, vagy a keresztyén egyházak szerepe vet fel, hogy csak néhányat említsünk.

Amint az így felmerülő kérdéseket próbáljuk megválaszolni, és megragadni a posztmodern értelmét, elkerülhetetlen az egyén és társadalom életének befolyásolására törekvő modernitás, valamint a posztmodernitás közötti különbségek felvázolása. A modernitás fogalmát történeti kontextusba ágyazva először Hégel használja. Viszszatekintve a 17. századra látjuk a modernitás kiindulópontját, és egyben világossá is válik, hogy ez az a pillanat, amikor *a szekuláris* és *a vallásos* mind az egyéni, mind pedig a közösségi élet értelmezésének vonatkozásában kezd eltávolodni egymástól. Ez egyben azt is jelenti, hogy az emberi élet kifejeződésében a vallásos elképzelések egyre kevesebb szerepet kezdenek játszani. Így a szekuláris és vallásos közötti különbségtétel létjogosultsága, amely befolyásolja a közgondolkodást per definitionem, ettől a ponttól kezdve áll fenn. A racionalitás (ratio) mint olyan, egyre inkább a figyelem középpontjába kerülve nagyobb hangsúlyt kap mind az emberek életében, mind a közállapotok értékelésében. Ezzel egyidőben kerül előtérbe a magát környezetétől függetleníteni képes *személy*. Mindez azonban korántsem jelenti azt, hogy a vallásos elképzelések ne lennének hatással a társadalom és az egyén életére. Európa rendkívül gazdag 17-18. századi története sok példával szolgál ennek bizonyítására (példaként említhetjük a Közép-Kelet-Európa területén a vallási szabadság elnyerésére irányuló törekvéseket). Ezzel együtt a modernitás az élet sok területén eredményez kiugró fejlődést. Ebben a folyamatban az egyén környezete formálójaként jelenik meg, úgy, mint aki képes a maga szüksége és igényei szerint alakítani az őt kö-

rülvevő világot. Ezzel alapvetően az egyéni és a közösségi identitás szétesésének folyamatát segíti elő. Mégis, a modernításban az egyén részéről egyfajta igény jelenik meg a személyes identitás formálására, és ezáltal a társadalom, a közösség életének alakításában való részvételre is.

Napjainkban sokan szkeptikusak tekintetben, hogy a személyes részvétel elengedhetetlen alapja a közösségi élet alakításának. Ezért tekintünk úgy a modernítésra, annak egybefogó, egyetemes eszméire, mintha idejük már lejárt volna, noha karaktereit gondolkodásunk még mindig tükrözi. A racionalitás elsőbbségét valló modern eszme a mai napig érezteti hatását (Kant, Hegel), amelyben a kérdés nem az, hogy megragadható-e valamiféle általános igazság, hanem az, hogy miként lehetséges ezen általános igazságoknak az elfogadtatása. Ez úgy is szemlélhető, mint napjaink elképzeléseinek kritikája abban a vonatkozásban, hogy ez a gondolkodás elutasítja azt a vélekedést, mely az emberi élethelyzet értelmezését a pusztá egoizmus oldaláról közelíti meg. Bár nem talál visszhangra, mégis mindez a posztmodern kritikájának tekinthető. Így az egyén számára valóban az egyik legnehezebb feladat megtalálni helyét a társadalomban. Mivel a posztmodern folyamatosan kérdések elé állítja a modern gondolkodást, az egyén egyre inkább gyanakodva tekint a modernitás programjára azt állítva, hogy nem létezik semmi, amit „közös történetnek” nevezhetnénk. Jürgen Habermas szerint ez a gondolkodási folyamat már korábban, Nietzsche felbukkanásával megkezdődött, aki alapjaiban kérdőjelezte meg a racionalitás modern gondolatát.²

Ennek következményeként szemlélhetjük a posztmodern paradigma 20. századi kifejlődését. E paradigma olyan gondolkodásmódot takar, melyben az egyén számára nem lényeges a társadalom, a közösség életének formálásában való részvétel. A gondolkodás alapját a 'nincs mit tennem azon kívül, ami az én személyes életemre vo-

² Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der moderne: Zwölf Vorlesungen*, (Frankfurt an Main: Suhrkamp Verlag, 1988), 106ff. old.

natkozik' szándéka jelenti. Így természetesen nem a 'közös történet' hanem az 'egyén története' élvez elsőbbséget. A következmény nem lehet más, minthogy a fogalmak és értelmezések, melyek a modernitás számára lényegesnek bizonyultak, értelmetlenné válnak. Ennek következtében az egyén elveszíti azt az érzékét, mely a társadalom életében való részvételre ösztönözné. Ebben a posztmodern látásmódban többé már nincs szükség az egyéni és a közösségi életet meghatározó általános érvényű igazságokra. Így, ami közös nem más lesz, mint az alapok, rendszerek és elképzelések érvényességének megkérdőjelezése, mely természetesen a vallásos gondolatokra is vonatkozik. Ennek következtében, a posztmodern, azáltal, hogy a hangsúlyt a személyes szintre helyezi és az általános igazságokat gyanakvással fogadja, olyan utat választ, mely csupán lokális megoldásokhoz vezet, figyelmen kívül hagyva a nagyobb összefüggéseket. Ezért is mondhatjuk, hogy a közép-kelet-európai országok egy úgynevezett 'post-world'-ban élnek. A 'post-world' olyan időszakot jelöl, amelyben az érezhető, hogy minden korábbi létező érték eltűnik, nyomában pedig mindent újra kell kezdeni. Kétségtelen, hogy mindez nagymértékben befolyásolja a demokratizálódás folyamatát Közép-Kelet-Európában.

Annak a teológiai gondolkodásnak, amelynek legjobb szándékom szerint szeretnék hangot adni, nem csupán az a célja, hogy e jelen állapotra reflektáljon, hanem, hogy saját forrására támaszkodva a jelent leíró kérdésekhez, vitákhoz a releváns megközelítés lehetőségét ajánlja. Éppen ezért az első fejezet célja annak rövid bemutatása, hogy a posztmodern eszme miként van jelen a mai gondolkodásban. A második fejezetben arra kívánok rávilágítani, hogy hogyan értelmezhető a posztmodern-posztmodernitás történetisége, gondolatrendszere. A harmadik fejezetben külön figyelmet szentelek a posztmodern eszme teológiai gondolkodásba való beszűrődésének, melynek keretében egy olyan metodológiát mutatunk be, mely a posztmodern eszme elemeit alkalmazza a teológiai gondolkodásban felmerülő kérdések megvála-

szolására. A következő fejezetben a megigazulás tanát vizsgáljuk meg, mely, meggyőződésünk szerint, a kapcsolatok helyreállításának hangsúlyozásával lehetséges forrása a 'nyilvános teológiának'. A tan történeti vizsgálata során olyan megoldásokat keresünk, amelyek a posztmodernnel szembeni álláspont kialakításában nyújtanak segítséget. Ez természetesen egy sajátos nézőpont szerinti vizsgálódást jelent, mely a teljesség igénye nélkül, de az egészre tekintettel történik. Végül, az utolsó fejezetben célunk a megigazulás tan nyilvános teológiai jelentőségének megfogalmazása, mely egyben alapot kíván teremteni annak kibontakozásához.

A teológiai gondolkodás nyilvános jelentőségének kidolgozása során elsődlegesen nem a protestáns hagyomány alapvető tanításának megvédése a szándékunk, hanem sokkal inkább annak szavakba öntése, hogy mindez saját forrásából mit ajánl az emberi lét valóságának megértéséhez.

Egyértelmű, hogy nem az a törekvés kap ebben hangot, amely a modernitás árnyéka mögé rejtőzve a teológiai reflexió bármiféle fundamentalizmussá való alakításán fáradozik. Ugyanakkor, a megigazulás tant figyelembe véve nem az az elhatározásom, hogy a hagyomány hamis újraértelmezésének csapdájába esve érveljek. Ennek a munkának a célkitűzése tehát nem az, hogy felvázoljon egy lehetséges teológiai álláspontot, hanem az, hogy a modernitás és posztmodernitás között feszülő bizonytalan ellentmondást és a teológiát párbeszédre ösztönözze.

I.2. Van-e jelentősége ma posztmodernitásról beszélni?

Minden bizonnyal többen vélekednek úgy, hogy nincs értelme a mai körülmények között posztmodernitásról beszélni, mert vagy túlságosan távol állunk tőle, vagy nagyon is posztmodernek vagyunk. Az első esetben annyira távoli e gondolkodás meg tapasztalása tőlünk, hogy nem is szükséges számolnunk vele, a második

esetben pedig olyan közel vagyunk hozzá, hogy nem beszélünk kell róla, hanem a tapasztalati lehetőséget felhasználva élnünk kell vele. A probléma azonban ennél sokkal összetettebb és többoldalúbb, hiszen bármelyik állásponttall is azonosulunk, elismerjük, hogy megkerülhetetlen a posztmodern által feltett kérdésekkel való szembesülés.

A magyar posztmodern állapotokat tekintve még a körülmények leírásában is zavar van. Érvek tömkelegét sorakoztatják fel, akik elismerik a posztmodern relevanciáját, de azoknak sem esik nehezére az okfejtés, akik számára egyáltalán nem egyértelmű, hogy valóban létezik a posztmodern. Abban azonban mindannyian egyetértenek, hogy már korábban elkezdődött az átmenetnek ez az időszaka.

Bujalos István 1968-ot nevezi meg, mint kezdőpontot. Úgy gondolja, hogy ettől az időponttól kezdve az egyetemesség egyre inkább krízis helyzetbe kerül, ami a mai posztmodern állapotunknak pontos helyzetleírása. Véleménye szerint ez a tárgya az 1980-as évek óta magyar nyelven elérhető írásoknak. Legfőbb tézise, hogy a szocializmus episztemológiai alapokon értelmezhető olyan társadalmi rendszerként, mint amely a szociális igazságosság érdekében vezetett be olyan politikai gyakorlatot, amelynek központi eleme a mindent átfogó gazdasági tervezés volt, ami azonban mára már összeomlott.³ Állítása szerint a szocializmus eszméje, mint az emberiség állapotának általános értelmezése, tökéletesen illeszkedett a modernitás azon nagy elbeszélésébe, amely napjainkra már szintén érvényét veszítette. Ez egyben azt is jelenti, hogy korábbi státusunkat a modernitás határozta meg, így ami elbukott, nem más, mint maga a modernitás. Ugyanakkor elismeri, hogy ez nem ad magyarázatot a jelenlegi helyzetre, csupán segít a probléma lokalizálásában. Így tehát Bujalos számára a legfőbb krízis az egyetemesség hirdetését érinti, melyben a modernitás vége

³ Bujalos István, A magyar posztmodernről. In: Poszt-posztmodern. A kilencvenes évek: Vélemények és filozófiai vizsgálódások korszakváltásunk ürügyén. Válogatta és szerkesztette Pethő Bertalan. (Budapest: Platon, 1997), 520-522. 521. old.

azt jelenti, hogy az a jövőre nézve elfogadhatatlanná válik, valós alapot teremtve az irracionalitás és az ellentmondások előretörésének.

Bujalos István szerint az egyetemesség a modernitás minimuma, a minimum pedig etikai kategória, amely vonatkozásában Kant óta tudjuk, hogy a kérdés nem az, hogy megsemmisíthetjük-e, hanem, hogy meghatározza-e cselekvésünket vagy sem. Ebből következően a növekvő egyenlőtlenség kérdésének megoldására egyetlen esélyt lát, amit a modernitás határa jelöl ki, mégpedig, ragaszkodni a kommunitarizmus adta lehetőségekhez. Ezért a posztmodern ellenében csak úgy léphetünk fel, ha a kommunitarizmus útját választjuk. Ebben a gondolatsorban azonban két probléma is felmerülni látszik. Először, hogy a Közép-Kelet-Európában uralkodó szocializmus az emberi élethelyzetnek hamis magyarázatát adta, jöllehet a közösségek életét egy egyetemesnek mondott gondolat révén határozta meg. Egyértelmű azonban, hogy egy eszme, mely hamis képet fest, nem illeszthető bele a modernitás gondolatmenetébe. Másodsorban Bujalos nem beszél arról, hogy a kommunitarizmus keretei között mi gátolhatná meg az emberi lét értelmének uniformitásban történő megfogalmazását.

Kiss Endre szerint valóban létezik magyar posztmodern.⁴ Élesen húzza meg azokat a vonalakat, amelyek megkülönböztetik a magyar posztmodernt annak nyugati megjelenési formáitól. Úgy gondolja, hogy míg a posztmodern nyugati formája egy új kor meghatározásának tekinthető a dekonstrukció által, addig annak magyar megjelenése eszközként funkcionál az emberi valóságnak az úgynevezett szocialista kulturális behatástól történő megvédésére.⁵ E megfigyelés alapján azt mondhatjuk, hogy a posztmodern tulajdonképpen abban a vákuumban jön létre, melyet a totalitáriánus kultúra teremt. Kiss Endre szerint a posztmodern három irányban erőteljesen kifeje-

⁴ Kiss Endre, Válasz a kérdésre, van-e magyar posztmodern? Ibid., 560-562. old.

⁵ Ibid., 560. old.

zésre jut: partikuláris individualizmus, fogyasztás-orinetáltság, valamint teljes antitotalitarianizmus.

Halász László véleménye szerint, még ha evidenciának tekintjük is, hogy a posztmodern Magyarországon jelen van, a problémát nem maga a posztmodernitás jelenti. Számára sokkalta inkább a posztkommunista állapot kérdéses. Véleménye szerint az emberi élet vonatkozásában olyan emberrel állunk szemben, akin múltja felülkerekedett, hiszen amíg a posztmodern egyén számtalan történetet mond el magáról, addig a posztkommunista egyén csupán egyet fejt ki, de azt minden alkalommal másképp teszi. Meg van győződve arról, hogy a posztmodern egyén nagyon sok elvárásnak meg tud felelni, a posztkommunista pedig azt gondolja, hogy nincs is egyáltalán szükség normákra, amit politikai képviselői hűen tükröznek.⁶ Ez az én megfigyelésem szerint az elvesző identitás hangsúlyozása.

E kérdésre vonatkozóan, mások azon a véleményen vannak, hogy nincs létjogosultsága ma Magyarországon posztmodernitásról beszélni. Közöttük tartható számon Moravánszky Ákos, aki egyértelműen ezt a véleményt képviseli állítva,⁷ hogy semmilyen jel nem fedezhető fel, amely specifikusan a magyar posztmodernre utalna. Állítása szerint az egész gondolatmenetet a nyugati kultúrából vesszük át, így ez inkább csak egy kulturális csoport önazonosságának kérdése. Számára a legfőbb téma az, hogy a bipoláris szocialista országok felbomlása nem hozott magával fejlődést, inkább differenciálódást eredményezett. Szerinte ezekben az országokban az a folyamat figyelhető meg, hogy a globalizáció részévé válnak az azonos kultúra megteremtésére való törekvés égisze alatt. Ez természetes módon a fragmentációt, valamint a többértelműség erősödését segíti elő. Így Moravánszky értelmezésében a posztmodern azért figyelemreméltó, mert ez tekinthető az egyetlen olyan hullámnak, amely koncepcionális módon globalizáció ellenes álláspontot vesz fel.⁸ Ehhez csatla-

⁶ Halász László, *Ibid.*, 537-538. 538. old.

⁷ Moravánszky Ákos, *Kedves Pethő Bertalan! Ibid.*, 590-592. 590. old.

⁸ Pethő hasonlóan vélekedik erről. Lásd: Pethő Bertalan, *Magyar posztmodern, Ibid.*, 471. old.

kozva Kibédi Varga Áron is azon a véleményen van, hogy nem beszélhetünk magyar posztmodernről.⁹ A posztmodernitás, állítja, intellektuális álláspont, amely nem fogadja el, hogy a világnak időbeni irányultsága van. Ebből következően a posztmodernitás egy világkép, egyfajta magatartás, amely nem teszi lehetővé, hogy annak sajátosan magyar válfaját megjelöljük.

A közelmúlt teológiai reflexiói, a posztmodern aktualitását elismerőkkel összhangban, azt a megfigyelést erősítik, hogy ez az eszme jelen van a közgondolkodásban. Azonban, csupán az elmúlt néhány év református teológiai gondolkodása vállalkozott a posztmodernnel való párbeszéd megkezdésére.¹⁰ Ezek a teológia vélemények abban megegyeznek, hogy a posztmodernre nem tekinthetünk úgy, mint ami jelentéktelen az emberi gondolkodás meghatározásában. Ebben a pluralizmus radikalizálódása, mint lényeges elem jelenik meg, hiszen alapvető körülményként a posztmodern gondolkodás értelmezésében a társadalmi és vallási sokszínűség határozható meg.

A fenti vélemények, pro és kontra, a posztmodern összetett képét adják. A különbözőségek ellenére is tehetünk azonban néhány fontos megjegyzést:

1. Mindannyian tudatában vannak annak, hogy nem megváltozott, hanem változó Közép-Kelet-Európát tapasztalunk. Komolyan vehetjük azt a megfontolást, miszerint a szocialista- kommunista rezsimet episztemológiailag kell értelmeznünk, ami magában hordozza a kultúra, az egyház 'nagy elbeszélésektől' való idegenkedésének kiábrándultságát is. Mindezt erősíti az ember helyzetének értékeléséhez szükséges

⁹ Kibédi Varga Áron, *Posztmodern/magyar posztmodern*, Ibid., 558-559. old.

¹⁰ Bölcskei Gusztáv, *Hit és értelem új szövetsége a XXI. században* in: *Collegium Doctorum* I.1. 15-29. old. Németh Dávid, *A posztmodern jelenség teológus szemmel* in: *Református Egyház* LVIII. 7-8. szám 154-159. old; Adorjáni Zoltán, *A lekipásztor, mint az Ige szolgája és közéleti személyiség a posztmodern korban*, in: *Református Szemle*, 99.évf., no. 4. sz. (2006), 374-386. old. Fodorné Nagy Sarolta, *„Igehirdetés a posztmodern korban – szószéken és katedrán”* in: *Református Szemle*, 99.évf., no. 4. sz. (2006) 387-400. old. Jakab Sándor, *Az igaz hit megvallása. A Barmeni Hitvallás egyházépítő szerepe a posztmodern korban* in: *Református Szemle*, 99.évf., no. 4. sz. (2006), 410-431. old. Borsi Attila, *Új kor! Új paradigma? – Gondolatok a „posztmodern”-ről* in: *Református Egyház* LVI. Évf. 11. sz. 255-257. old. Különösképpen is meg kell említeni Pásztor János ebben az összefüggésben megfogalmazott gondolatait, melyet további kutatás céljává kell tenni.

normák hiánya is, amit napjaink politikai magatartása szintén jól tükröz. Ez a megfigyelés egyház és teológia számára rendkívüli jelentőséggel bír, ami három következtetést von maga után: **a.** A teológiai gondolkodásnak el kell döntenie, hogy egy téma köré rendezi-e elképzeléseit (ilyen téma lehet például a kijelentés), vagy maguk a témák kínálják a lehető legtöbb jelentést, értelmezési módot; **b.** Amennyiben a teológia gondolat központúságot mutat, szükségessé válik az ember helyzetének pontos leírása érdekében a központi üzenet újrafogalmazása; **c.** Az egyháznak meg kell találnia a helyét ebben a folyamatban, amint az a keresztyén üzenet létjogosultságára utal annak teljességében vagy éppen részlegességében.

2. A posztmodern gondolkodás az élet minden területén jelen van, ahogy ezt a szellemi élet is tükrözi (építészet, irodalom, filozófia, zene)

3. Annak ellenére, hogy a posztmodernitás meghatározónak tűnik, nem lehetséges azoknak a tulajdonságoknak a pontos definiálása, amelyek egy-egy ország, vagy hely jellemző vonásait leírják. Igaz ez hazánkra nézve is, attól a tényről eltekintve, hogy ez a jelenség szoros kapcsolatban áll a szocialista kultúra által teremtett kulturális vákuummal. Így a teológia számára hasonló a helyzet, hiszen a nyugati teológiához való élénk kötődése ellenére, arra volt kötelezve, hogy ebben a vákuumban fogalmazza meg tartalmát, nem is beszélve a *köz*-ről alkotott véleményéről. Ha komolyan vesszük a posztmodern jelenségét, azt is jelezzük, hogy a teológia most egy vákuumban fejezi ki magát. Igazságának és álláspontjának megvédésére törekszik ahelyett, hogy örökségét tisztán artikulálná a közgondolkodás részére. Ebből következően a teológia által megfogalmazott üzenet nem a pluralizmus, hanem sokkal inkább a relativizmus részének tekinthető.

4. A posztmodernitás, mint a fragmentáció motorja valóban lehetséges utat jelent a globalizációval szemben.¹¹ Ezzel együtt azonban látni kell, hogy mindenfajta

¹¹ Heinrich Bedford-Strohm, Public theology and global economy. Ecumenical social thinking between fundamental criticism and reform. in: Theologiese Tydskrif, Deel 48. Nommers 1 & 2, Maart & Junie 2007. 8-24. old.

fragmentáció zárt rendszert hoz létre, amelyben a mások által elfogadott normák nem bírnak semmilyen jelentéssel. Ennek következtében olyan nyitott rendszert kell keresnünk, amelyben a közösen elfogadott értelmezésnek mindenki számára jelentősége van. Ezzel célt is tűz ki maga elé. Ebben a vonatkozásban a posztmodernitásnak nem az az érdeke, hogy az embert hagyományában őrizze meg, hanem hogy a posztmodern célok szerint integrálja. E tekintetben a keresztyén teológiának sok mondanivalója van, amint az a Krisztus megváltó munkája mindenkor érvényes nyitottságába beágyazott emberi helyzetet artikulálja.

5. A posztmodernitás a modernitás éles ellenpólusaként jelenik meg. Bizonyos esetekben, ahogyan azt a későbbiekben látni fogjuk, túlhangsúlyozza a modernitás egyetemesség iránti igényét azért, hogy igazságának annak eredményeivel szemben érvényt szerezhessen.

Második fejezet

Posztmodernitás: történeti megközelítés

II.1. Történeti áttekintés

Leginkább helyénvaló, ha a modernitásból és a felvilágosodásból indulunk ki, amikor történelmi adatokat keresve tekintünk vissza, hogy előhívjuk, hol kezdődött el a posztmodernitás.¹² Mindemellett, talán nem hiábavaló még visszább tekinteni, nevezetesen a gondviselés gondolatáig, azaz addig a vallási értelmezésig, amelyből világosan kitűnik, hogy Isten hogyan gondoskodik a világról, amint erre David Lyon javaslatot is tesz.¹³ Isten gondviselő munkája végtelenül fontos eleme volt a teremtet világ életének szemlélésében. Az a feltételezés, hogy Isten figyel a világra, és minden benne létezőre, nagy védelmet jelentett az ember biztonságkeresésének önközpontú törekvéseiben. A védettségnek ez az érzése nem csupán az egyéni élet, hanem a közösségi élet területén is nagy jelentőséggel bírt, mely érvnytelenítette azt a nézetet, hogy a történelem menete véletlenszerű történések sorozata lenne. Ennek alapján e tanítás nem támogat olyan elképzelést, amelyben nincs helye jövőbe vetett reménységnek, valamint kifejezi azt, hogy miért nem járható út a determinizmus az istenhívők számára. Ez nem egyszerűen a pesszimizmus elutasítását jelenti, hanem a világ életében való cselekvés biztos alapját teremti meg. Még Adam Smith is úgy gondolta, hogy nem azt kell tennünk, amit személyes érdekeink diktálnak. Ezzel összefüggésben állítja, hogy a 'láthatatlan kéz' fontos szerepet tölt be a gazdasági életben. Ez a nézet alapvetően azt jelentette, hogy a történelem menetét minden lehetőségével együtt Isten kezébe helyezték, és a megismerést Istennek a világban történő

¹² Ezen a helyen szeretnék utalni arra, hogy a posztmodern, posztmodernitás fogalma ebben a dolgozatban az általam értelmezett módon mire vonatkozik. A fogalom ezen a helyen a következőre utal: semmit sem lehet biztosan tudni, nincs bizonyosság semmiben, mivel az alapok, melyek korábban léteztek, bizonytalanná váltak.

¹³ David Lyon, *Postmodernity*. Second Edition, (Buckingham: Open University Press, 1992), 7. old.

munkája megismeréséből eredeztették. Lyon szerint ez eredményezi az első meghatározó változást az ember lehetőségeiben. Érvelése:

„...the emphasis on history’s forward movement was easily combined with the conviction that things were generally improving, especially under the impact of early Enlightenment thought. The wrestling of reason from medievalism and tradition prompted many to believe that further and more rapid advance was within human powers to achieve. But by emphasizing the role of reason and downplaying divine intervention, the seed were sown for a secular variance of Providence, the idea of Progress.”¹⁴

Ezzel a gondviselés szerepét átadták az értelemnek, melynek következtében az ismeret is csak az értelem igénybe vétele által szerezhető meg. Ettől kezdve az értelem, mint az emberi valóság alapja határozza meg a világ lehetséges történéseit. Azonban, bármennyire is biztos talajt jelent mindez, már ezen a ponton érzékelhető, hogyha a gondviselést ilyen könnyen meg lehet fosztani jelentőségétől, mindez ugyanígy megtörténhet az értelemmel is. A gondolat már megszületésekor magában hordozza azt a lehetőséget, hogy az értelmet valami olyannal helyettesítse, ami az emberi törekvéseknek szükséges eleme. Ez a posztmodernitás esetében is központi kérdés.

Lyon úgy látja, hogy a haladás gondolatát elkerülhetetlenül a nihilizmus követi, mely következtetés levonása azonban kissé szélsőségesnek tűnik. Gondolatmenete világos és követhető, hiszen a haladás eszméje is modern találmánynak számít. Ebben az esetben könnyűszerrel fennállhat az is, hogy a gondviselés, mint a világ vallási nézőpontból szemlélt történelmének lényeges eleme, a haladás eszméjének szekuláris formájává alakul. A következő lépés már több ponton is kérdéses, ugyanis, azt állítani, hogy az értelem mint a felvilágosodás rendszerének alkotóeleme és mint

¹⁴ Lyon úgy gondolja, hogy a fejlődés elmélete később nihilizmusra változott. Lásd: Lyon, *Ibid.*, 7. old. Lyon e helyen Antony Giddensre tesz utalást, aki szerint a nihilizmus már a felvilágosodás gondolatkörében megtalálható. Később Lyon állítja, hogy amikor a gondviseléstől a nihilizmusig vezető utat bemutatja, akkor a nihilizmus nem feltétlenül azt jelenti, hogy az emberek nem hisznek semmi-
ben. *Ibid.*, 9. old. Lásd még: Antony Giddens, *The Consequence of Modernity* (Politiy Press, Cambridge: 1990), 48. old.

az ember állapotának értékelő tényezője egyszerűen nihilizmusba fordul, nagyon tág értelmezésként fogható fel. Lyon nem ad részletes magyarázatot ennek bővebb kifejtésére. Még nehezebb egyetérteni vele, ha figyelembe vesszük Kant kategórikus imperatívuszát, amely a nihilizmus elkerülésének egyetlen útját mutatja. Ennek lényege ugyanis éppen abban áll, hogy alapot teremt, melynek figyelembe vételével pedig elkerülhető a bizonytalanság és a kétértelműség. Így Nietzsche törekvése, azaz az a lépés, amely az egyik lehetséges szélsőség irányába indítana el bennünket, nem tekinthető azonosnak azzal a céllal, amely felé a modernitás halad.

Annak érdekében, hogy Nietzsche törekvését értelmezni, és a posztmodernről folytatott diszkussziókat folytatni tudjuk, elkerülhetetlen, hogy néhány pillantást vessünk a modernitásra. *Cogito ergo sum*- mondta René Descartes bizonyosságot és metódust keresve „that would prove the same for all thinking, rational persons”.¹⁵ A fogalom, amelyből a modernitás származik már az 5. században megjelenik, jelezve azt a különbözőséget, amely a keresztyének jelenléte és a római világ – mint amely ’istentelen’ – között fennállt.¹⁶ Ettől kezdve azonban a fogalom egyre kevésbé utal a keresztyénség jövőre vonatkozó váradalmaira, hanem sokkal inkább arra a társadalmi valóságra mutat, mely a felvilágosodás időszakát jellemzi. Először Hegel teszi világossá azt, hogy a modernitás fogalmának mit kell takarnia a korabeli gondolatok tisztázása érdekében. Így Hegel a fogalmat először történeti összefüggésben használja, ahogy arra az előbbieken már utaltunk. A 16. században, amikor az egész világ az úgynevezett átmeneti időszakát élte a kiváltképpen befolyásoló erejű történések miatt (az ’Új Világ’ felfedezése, a humanizmus megerősödése és, természetesen, a refor-

¹⁵ David Tracy, *Theology and the Many faces of Postmodernity* in: *Theology Today* Vol.51. 1994 (April), 104. old.

¹⁶ Barry Smart, *’Modernity, Postmodernity and the Present’* in Bryan Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, (London and Newbury Park, CA: Sage. 1990), 17. old. Jürgen Habermas, *Egy befejezetlen projektum – a modern kor* in: *Horror Metaphysicae, A Posztmodern állapot*, (Budapest: Századvég-Gond, 1993), 151-177. 153. old.

máció periódusa) szükségessé vált az erre való válaszadás.¹⁷ Az eljövendő kor keresztyén váradalmára történő utalás helyett mindez arra mutat rá, hogy a jövő elkezdődött, amire az embereknek nyitottnak kell lenniük.¹⁸ Ezt azonosítja Hegel az új kezdettel.¹⁹ Az úgynevezett nagy nyitányok, mint a reneszánsz humanizmusa is, az ember lehetőségeire helyezett hangsúllyal támogatja ezt az elgondolást, az ember szabad akaratát és meglátásait erre az alapra helyezve, miszerint „...the given humanity would he grow fully 'human'”.²⁰ Az emberek önmaguk céljaivá válnak, és az ember létének célja elhalványul. A jövőre való nyitottság azt jelenti, hogy minden pillanat a továbblépés újabb lehetőségét rejt magában az értelem számára. E nyitottság azt is eredményezi, hogy az emberek az értelem által megvalósított valósággal állnak kapcsolatban, és éppen emiatt „sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen”.²¹ E normatív szabályozásnak természetszerűleg tehát az ember a forrása. Ebben pedig a szubjektivitás gondolata az uralkodó tényező. Így a keresztyén történetnek is csak azért része valaki, mert így dönt. A modern gondolkodás szerint tehát az emberi életet és körülményeket e belső tényező uralja abban az értelemben, hogy valaminek akkor és addig van létjogosultsága, amíg az a körülmények értelmezésében ebből a nézőpontból helyet kap. A vallás azonban nem része ennek, hiszen sok, a felvilágosodást magáénak valló gondolkodó számára a vallás nem életformáló erő. Az „Első mozgató” nem szükséges, hogy hatással legyen az egyénre, hiszen van kapacitása arra, hogy teremtsen. Az objektivitás, amely par excellence Istenre vonatkoztatott kategória, sincs segítségül többé. Végezetül pedig, mindez negatív kapcsolódási fogalmak használatával határozza meg magát, mely mind a mai napig felis-

¹⁷ Jürgen Moltman állítja, hogy az 'Új Világ' felfedezése domináns elem ebben a folyamatban. Jürgen Moltman, *Theologie im Projekt der Moderne*, in: *Evangelische Theologie*, 55 Jg. Heft 5-1995. 402-415. old.

¹⁸ Habermas utalása R. Koselleckre. in: Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988), 14. old.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *A szellem fenomenológiája*, Budapest, 1961. 14. old.

²⁰ Louis Dupre, *The modern idea of culture: its opposition to its classical and Christian origin in: Modernity and Religion*, (London: Univ. of Notre Dame Press, 1994), 1. old.

²¹ Habermas, *Ibid.*, 16. old.

merhető.²² Erre mi legtöbbször úgy utalunk, mint szekularizmus.²³ Pokol Béla szerint a modernitás utóbbi öt-hatszáz évében ez volt a legjellegzetesebb elem, amint a vallás háttérbe, a politikai színtér pedig az egyéni élettől elválasztásra került.²⁴

A történeti kontextusra figyelve itt van lehetőségünk Nietzsche gondolatainak vizsgálatával folytatni. Lyon elgondolása szerint Nietzsche egyike azoknak (Nietzsche, Martin Heidegger, Georg Simmel), akik előrevetítették a posztmodern közeledtét.²⁵ A híres 'Isten halála' gondolat, amellet, hogy antiteizmust sugall, megerősíti azt, hogy az igaz vagy hamis megítélésére szolgáló biztos alap teljesen eltűnt. Ez pedig a 'játék szabályává' lép elő, így ha valaki játszani akar, fogadja el előbb a játék szabályát.²⁶ Ebben az a törekvés körvonalazódik, miszerint a játék szabályainak elfogadása által a valóság annyira képlékeny és végeláthatatlanná válik, amennyire csak lehet. Így az értelem csak arra szolgál, hogy önnön legitimitását vonja kétségbe.

²² Louis Dupre, *Ibid.*, 15. old. Rendkívül érdekes megfigyelést tesz Dupre, miszerint a néha igen éles vallással történő szembenállás ellenére csak a 19. században jelennek meg olyan elméleti fogalmak, mint például a tudományos pozitivizmus antiteizmusa.

²³ Érdemes megfontolni, hogy ez a kifejezés valóban fed-e ezt a radikális változást. A szekularizáció, egyrészt, utalhat arra, amit az emberek gondolnak akkor, amikor arról beszélnek, hogy a vallás elvesztette létjogosultságát az ember élethelyzetének leírásában. Ez egy deskriptív megközelítése a kérdésnek. Másrészt azt is jelentheti, hogy az emberek egyáltalán nem is foglalkoznak ezzel az emberi élethelyzetben bekövetkezett radikális változással, hanem sokkal inkább élnek azzal a lehetőséggel, hogy ők maguk választhatnak a dolgok között. Ez lehet a szekularizáció preskriptív értelmezése. Egyik példa erre maga a Reformáció, amely az emberi természet radikális megromlásáról beszél, ezzel is tartva a távolságot az ember és Isten világa között. Hadd utaljak arra a szekularizmus-meghatározásra, mely véleményem szerint ma a legmegfelelőbb: „There is, however, a distinct difference between secular humanism as the defender of humanity, and secularism and scientism, two related ideologies that emerged in the process. While all three are premised on atheism, secularism has replaced God with the self and its own interest, and scientism has replaced God with technology unchecked by moral constraint...Secularism is rampant in contemporary Western society. Driven by individual self-interest, it promotes a life-style that has lost any sense of moral value; an individualism that rides rough shod over the global common good and the interest of others, and a cynicism that has no concern for future generation.” John W. de Gruchy, *Christian Humanism: Reclaiming a Tradition; Affirming an Identity in: Reflections*, CTI, Princeton New Jersey, Spring 2006. Vol 8. 38-65. 42. old. Barth hasonló gondolatot fogalmaz meg, amikor így ír: „Secularism is surely reigns where interest in the divine revelation has been lost or bartered away for the interest of man.” In: Karl Barth, *God in Action. Theological Addresses*, (New York: Round Table Press Inc., 1936), 15. old.

²⁴ Pokol Béla, In: *Poszt-posztmodern. A kilencvenes évek: Vélemények és filozófiai vizsgálódások korszakváltozásunk ürügyén. Válogatta és szerkesztette Pethő Bertalan.* (Budapest: Platon, 1997), 609. old.

²⁵ David Lyon, *Postmodernity. Second Edition*, (Buckingham: Open University Press, 1992), 11-15. old.

²⁶ Lyotard éppen így látja Nietzsche nihilizmusát. Jean-Francois Lyotard, *Das postmoderne Wissen: Ein Bericht*, Hrsg. Peter Engelmann, (Graz-Wien: Edition Passagen, 1986), 115. old. Jean-Francois Lyotard, *A posztmodern állapot*, (Budapest: Századvég-Gond, 1993), 84. old.

Amennyiben ez tényleg így van, az ember számára valóban nem maradt más, mint a nihilizmus.²⁷ Nincs megfeleltethető valóság, így az idő elérkezett arra, hogy önmagunk megcsalása nélkül éljünk. A modernitás megfeleltető valósága, mint a kategórikus imperatívusz, megszűnik megkérdőjelezhetetlennek lenni.²⁸ A relativizmus állandósul az ember kondíciójára vonatkozóan is. Ez az elképzelés tovább fejlődik, melynek következményeként jelenik meg a posztmodernitás.²⁹

Kronológiai kitekintésünk tovább vezet bennünket a 20. század felé, amikor a posztmodern a korszakváltás szükségessége ürügyén jelenik meg. Maga a fogalom először 1959-ben bukkan fel irodalomkritikai összefüggésben, bár néhány korábbi előfordulása is ismeretes.³⁰ A gondolkodásmód a művészeti és irodalmi alkotásokon keresztül került bemutatásra. Később a posztmodernt a művészettel, építészettel, irodalommal, nyelvvel, szociológiával és a politikával is szoros összefüggésbe hozták. Egyszerre kidolgozott eszme és fogalom formájában azonban csak később, Jean-Francois Lyotard munkájában (*La condition postmoderne. Rapport sur le savoir. Minuit, Paris, 1979*) mutatkozik ez az elgondolás. Lyotard munkájának áttekintése

²⁷ Lyon úgy gondolja, hogy Nietzsche teoretikus nihilizmusa mellett van egy gyakorlati nihilizmus is, amely Marx gondolkodásában fejeződik ki. „...under capitalism people allow the market to organize life, including our inner lives. By equating everything with its market value – commodifying – we end up seeking answers to questions about what is worthwhile, honourable, and even what is real, in the market place.” Lyon, *Ibid.*, 12. old. A Giddens véleménye szerint pedig a Nietzsche és Heidegger között fennálló ellentétek mellett egy dologban nagyon közel állnak egymáshoz, nevezetesen, mindketten a haladás gondolatát, mint az ismeret racionális alapját a modernitáshoz kötik. „According to them, this is expressed in the notion of ‘overcoming’: the formation of new understandings serves to identify what is of value, and what is not, in the culminative stock of knowledge. Each finds it necessary to distance himself from the foundational claims of Enlightenment.” See. Antony, Giddens, *The Consequence of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), 47. old.

²⁸ El kell utasítanunk ezt az igényt egyetérteve David Tracy véleményével, amikor súlyt helyez a következőkre: „...modern values, however transformed, cannot be rejected by anyone understanding the ethical-political as well as intellectual stakes in modernity’s classical drive for intellectual and political-economic emancipation.”, David Tracy, *Theology and the Many Faces of Postmodernity in: Theology Today Vol.51. 1994 (April)*, 105. old. Lyotard éppen ezt tagadja Habermas ellenében.

²⁹ Habermas úgy gondolja, hogy a posztmodernitás Nietzsche révén köszönt be. Lásd: Habermas, *Ibid.*, 104-130. old.

³⁰ Pethő felsorol néhány korábbi utalást is a fogalomra: 1870-ben a posztmodern festészet programja, mint az impresszionizmus progresszív kritikája, 1910-es években indul útjára a Spanyol-Amerikai posztmodernismo, 1917-ben Rudolf Pannwitz Nietzsche Übermensch gondolatának hatása alatt beszél a posztmodern emberről, 1930-as években Nabakov *Despair* írása, 1945 Joseph Hudnut írása ‘The postmodern house’ csak, hogy néhányat említsünk a teljesség igénye nélkül. Bővebben: Pethő Bertalan, *A posztmodern* (Budapest, Platon: 1996), 25-26. 167-170. old.

nyomán a posztmodern teljes képében tárulkozik fel előttünk. Lyotard maga is meglepődött, hogy fogalma mekkora visszhangra talált. Ő maga a fogalmat nem egy új korszak leírására használja, hanem mint egy a modernitáson belüli hangsúly kifejezésére, ahogy arra Pokol Béla is utal.³¹

A történeti adatoknak e rövid áttekintése azt mutatja, hogy a posztmodern, mint fogalom nem rendelkezik jelentős múlttal. Mindennek ellenére, az elmúlt évtizedekben különösen is a figyelem középpontjába került, jobban, mint azt maga a története szükségessé tenné. Hiszen ez az eszme jól láthatóan mára a világ legtöbb részén befolyással bír. Így léte valós történelmi tényné formálódik, még akkor is, ha elodázhatatlan annak kiderítése, vajon hasznos-e ezen elgondolás a számunkra, vagy egyszerűen átmeneti jelenségről van szó, melynek tartós hatásával nem kell számolnunk. Ennek megítélése céljából nézzünk most a történeti tények és adatok mögé: lássuk magát az eszmét!

II.2. Az eszme

II.2.1. „A posztmodern állapot”

A történeti fejlődést leíró tényeket tekintve a posztmodernitás leegyszerűsítésének csapdájába esve könnyen gondolhatjuk, hogy ez tulajdonképpen vagy a gondvisselésre épülő gondolkodás eltűnése, vagy a haladás eszméjének vége, vagy a nihilizmus legkifejezőbb formája. Ám ezek egyike sem fejezi ki a posztmodern mibenlétét, annak ellenére, hogy elemeik annak részeként értékelhetők, amiért aztán a legtöbbben nagy általánosságban és legtöbbször leegyszerűsített formában posztmodernként

³¹ Pokol Béla, *Posztmodern és modernizáció* in: *Poszt-posztmodern. A kilencvenes évek: Vélemények és filozófiai vizsgálódások korszakváltásunk ügyében*. Válogatta és szerkesztette Pethő Bertalan, (Budapest: Platon, 1997), 520-522. 521. old.

emlegetik. A posztmodern sokkal árnyaltabb megértése érdekében hívjuk most segítségül Lyotard és mások gondolatait!

Lyotard *A posztmodern állapot* című híres könyvében abból az előfeltételezésből indul ki, hogy a metanarratívokba (grand recits) vetett bizalom már semmibe veszett. Ugyanakkor kétségtelen, hogy vannak viszonylagos relevanciával bíró diskurzusok, de ezek nem tekinthetők a párbeszéd alapjának. Mindez, Lyotard állítása szerint, a tudományok fejlődésében gyökerezik és egyben e fejlődés előfeltétele is.³² Lyotard meg van győződve arról, hogy a tudomány összeütközésben van a *grand recit*-el, hiszen ez utóbbi nem tudja többé a tudomány által elért eredményeket legitimálni, amiért az a tanácsos, ha a tudomány a saját forrásában keresi mindezt. Ez pedig azt jelenti, hogy a legitimáció, mint közös értelmezés, nem a párbeszéd eredménye. Az úgynevezett metanarratívok elveszítik azon funkciójukat, mely által a megismerés irányát és célját meghatározzák, s amely ennek következtében információs adatbankokban halmozódik fel. Így az ismeret/tudás eladható, és a hatalom annak kérdésévé válik, hogy ki mennyi ismeretanyag birtokában van. Ez pedig azt mutatja, hogy az ismeret, és annak birtoklása, mint az igazság megismerése utáni személyes vágyakozás, elkülönül egymástól.³³ Mindez a társadalom életére van hatással úgy, hogy a társadalom csak abban az esetben képes fejlődni, ha az ismeretanyag könnyen dekódolható, melyhez az államnak nincs hozzáférése. Kérdés, ha az állam tradicionális szerepe megszűnik, milyen kapcsolatban áll egymással a megismerés és hatalom, mint az állam stabilitásának kulcspontja.³⁴ Amennyiben a metanarratívok nem életképesek többé, mi helyettesíti őket, mint a párbeszéd kifejező eleme? Lyotard szerint mindez a nyelvnek, mint a hatalom cselekvése kifejezőeszközének, a kérdése. Már itt láthatóvá válik, hogy, ami számára a metanarratívok helyettesítője, egyszerűen nyelvi játékokon keresztül helyi meghatározottságot jelöl, egészen addig

³² Lyotard, *A posztmodern állapot*, (Budapest, Századvég-Gond: 1993), 8. old.

³³ Ibid., 15-16. old.

³⁴ Ibid., 18. old.

eljutva, hogy a társadalmi kapcsolatok eredendően a nyelv természetének kérdése köré rendeződnek.³⁵ Ez számomra a társadalom homályos atomizációjának képét rajzolja meg, melyben az emberek nem a nagy elbeszélésekhez alkalmazkodva igazolják magukat, mely a modern megismerésének törekvése, hanem nyelvi játékokhoz, helyi szükségekhez, vagy éppen személyes menedzsmenthez idomulva. Egyetemes érvényű szabályozások párbeszédén keresztül nem alkalmazhatók, hiszen azok csak a személyes álláspont és ebből eredően a személyes szabályok bebiztosítására valók. Az igazság a nyelvi játék folyamatában jelenik meg, ezért rendkívül képlékeny. Így tehát eredendően nehéz egy biztos alapra építkezni mind egyéni, mind közösségi értelemben.

Másrészről, nem úgy tűnik, mintha Lyotard elgondolása az ún. 'Anything goes' (Paul Feyerabend) lenne. Sokkal inkább, azt hangsúlyozza, hogy a szűkebb kontextus formálja a nagy összefüggéstől elszakadt életet. Ez egyfajta szubnarratív, mely így igazolja az életet.³⁶ Lyotard számára ezek is csak akkor érvényesek, ha a nyelvi játékok, melyek természetesen nem tekinthetők narratívnak, önmagukban nem képesek azt az igazságot legitimálni, ami után vágyakoznak.³⁷ Így, jól látható módon, még inkább problematikusá válik ezen argumentáció, hiszen a szűkebb narratívok mintha csak eszközök lennének a nyelvi játékok legitimálásában, bírjanak azok bármily bizonytalansággal. Így tehát a legitimáció magából az ismeret-nyelv játékból ered, mely megteremti a maga narratívját. A szűkebb narratív pedig, mintha ennek terméke lenne, a valóság hitelességét adja. Amennyiben a narratív (ez a probléma a nagy elbeszéléssel is), mint a valóság leírása nyelvi játék eredménye, többé nem ér-

³⁵ Ibid., 39. old.

³⁶ Ebben az összefüggésben érdemes Moltman megállapítását komolyan vennünk: „Nicht nur Pluralismus der Moderne ist das Problem der Postmoderne, sondern auch die Polarisierung der moderne zur Submoderne.” Moltmann, Gott im Projekt der Modernen Welt, (Gütersloh: Chr. Kaiser, 1997), 15. old.

³⁷ Lyotard, Ibid., 63. 65. old.

vényes. Véleményem szerint Lyotard, annak ellenére, hogy a nyelvi játékokra összpontosít, ezért zárja ki a meta-nyelv létezésének esélyét.³⁸

Lyotardnak a posztmodernről leíró gondolata a nagy elbeszélésekkel mint az emberi létezés hitelességének és igazságának forrásaival szembeni folyamatos gyanakvását fejezi ki. Mindez a jövő nem várt lehetőségeinek összességét eredményezi. Ezért nem a megértés kérdése élvez elsőbbséget, hanem, az, hogyan győzhető le az a valóság, amittől egyébként az ember már elszakadt, eltávolodott. Ez pedig az embert az eszmék megalkotása iránti nyitottságra és a játék szabályainak alakítására készíti. A cél egyfajta antimodell felállítása a nagy elbeszéléssel szemben annak érdekében, hogy ez utóbbinak minden elvárását relatívvá és érvénytelenné tegye.³⁹ Még a konszenzus is, mely ennek eredményeként jön létre, ki van téve annak, hogy figyelmen kívül marad. Az embernek a különbözőségekre érzékenynek kell lennie, ezért „it creates not what we know, but what is unknown”.⁴⁰ Összefoglalva tehát megállapíthatjuk: a metanarratívok (nagy elbeszélések), melyek a modernitás eredményeit legitimálják, mára már eltűntek.

II.2.2. A posztmodernitás a modernitás befejezetlen vállalkozása?

A posztmodern megértésének folyamata Habermas gondolatainak vizsgálatával folytatódik, aki szerint az még meg sem érkezett. Habermas szerint egyáltalán nem egyértelmű, hogy az a változás, melyet a posztmodern hívei hangsúlyoznak, megtörtént volna. Meg van győződve arról, hogy nem szükséges posztmodernitásról beszélnünk, ugyanis még a modernitás sem ért véget. Ezen állítás alátámasztása céljából

³⁸ Lyotard, *Ibid.*, 86-90. old.

³⁹ Foucault a következőképpen fogalmazza meg mindezt: „...I have been seeking to stress that the thread that connects us with Enlightenment is not faithfulness to doctrinal elements, but rather the permanent reactivation of an attitude—that is, of philosophical ethos that could be described as a permanent critique of our historical era.” In: *The Foucault Reader*, (ed.) Paul Rabinow, (New York: Pantheon Books, 1984), 'What is Enlightenment', 32-50. 42. old.

⁴⁰ Pethő, *Ibid.*, 64. old.

egyrészt a Hans Robert Jauss által javasolt kulturális modernitás fogalmából indul ki,⁴¹ másrészt pedig Adorno munkájára utal. Ebben a meghatározásban Habermas számára az egyik legjellegzetesebb elem, hogy az emberek minden alkalommal, amikor egy új korszak kezdődött, modernnek érezték magukat. Modernnek lenni azt jelentette, hogy megmarad a kapcsolat mindazzal, ami már elmúlt. Az igazi különbséget az az időszak hozza, amikor a haladás gondolata hatni kezd. Ebben a pillanatban ugyanis égető fontosságúvá válik a modernitás alapjainak keresése a romantizmussal, a középkor ideális képével szemben. Szükséges, hogy a kapcsolat a klasszikus elképzelésekkel fennmaradjon. Ezt a kapcsolatot az avantgarde próbára teszi, átszöve a mindennapi élet értékközpontjait. Mindez azt mutatja, hogy a modernitás nem más, mint az ön-élvezet érzéseinek felszabadítása, hogy az ember ne tudjon cél-orientáltan, céltudatosan élni.⁴² A politika világában az 1970-es évek vége felé következik be az a folyamat, amikor az emberek a neokonzervativizmus szárnyai alatt szembe akarnak menni a kulturális modernitás áramlatával. Bármilyen volt is a cél, Habermas szerint mindez a modern társadalom kialakításának kényelmetlen terhét helyezi a kulturális modernitás vállára, annak ellenére, hogy bizonyos esetekben lát összefüggést az értékek pusztulása és a konzumerizmus között.⁴³ Amennyiben Habermas fejtegetése pontos, mindez azt jelenti, hogy nem a modernitás okozza a problémát, hanem a mód, amelyet az élethosszig tartó értékeknek az egyén életébe történő egyre mélyebb beplántálására használt a modernitás, hogy ezzel is egy fogyasztói társadalom alapjait erősítse. Habermas számára tehát a modernitással kapcsolatban az a nehézség áll fenn, hogy olyan rendszert hozott létre, melyben a mindennapi élettér megkötözötté válik, és csak rajta keresztül lehetnek egymással kapcsolatban az emberek. Francis Schüssler Fiorenza szerint ez a rendszer hatalom

⁴¹ Jürgen Habermas, Egy befejezetlen projektum – a modern kor in: *Horror Metaphysicae, A Posztmodern állapot*, (Budapest: Századvég-Gond, 1993), 151-177. 153. old.

⁴² Habermas, *Ibid.*, 158. old.

⁴³ Habermas, *Ibid.*, 160. old.

és pénz által irányított.⁴⁴ A modernitásnak nem csupán abban kell meghatározónak lennie, ahogyan ismeretet/tudást szerzünk (ahogy haladunk előre), hanem a létezés más területeit is át kell hatnia. Tehát az itt felmerülő kérdés feszültsége abban áll, hogy a mindennapi élet folytonosságát a modernitás eszméje nem hatja át, ugyanis erről csupán az ismeret esetében beszélhetünk. Ezért a következő lépés nem lehet más, mint ellenállni,⁴⁵ mondván, ha ebben áll a modernitás demokratikus törekvése, jobb távol maradni tőle. Ha nem szeretnénk a modernitást egészében elvetők csoportjába tartozni, fontos felismernünk, hogy a hagyománynak és gyakorlatnak közelednie kell egymáshoz. Habermas szerint a vallás semmilyen szerepet nem játszik a demokratikus társadalom épülésében, csupán, mint párbeszéd, a konszenzus megtalálásának egyik eszköze. Csak a későbbiekben látható Habermasnál, hogy ő is alapvető jelentőségűnek fogadja el a vallás szerepét a demokratikus törekvések felépítésében és megőrzésében.⁴⁶

Habermas a konzervatívok három típusát különbözteti meg:⁴⁷

- fiatal konzervatívok, azaz antimodernek (modernitás ellenesek)
- ókonzervatívok, azaz premodernekek
- neokonzervatívok, azaz posztmodernekek.

A fiatal modernnek a de-centralizált egyént veszik alapul, hogy fellazítsák a modernitás határát. Ennek az irányzatnak egyik legkiemelkedőbb képviselője Derrida, akire még később visszatérünk. Az ókonzervatívok nem engedik magukat

⁴⁴ Francis Schüssler Fiorenza, „The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction.” Habermas, Modernity, and Public Theology, Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza (ed), (New York: Crossroads, 1992), 68. old.

⁴⁵ Ez a kérdés egyike a legégetőbbeknek és legfontosabbnak Közép-Kelet-Európa demokratikus fejlődését tekintve

⁴⁶ Heinrich Bedford-Strohm, Geschenkte Freiheit. Von welchen Voraussetzungen lebt der demokratische Staat in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., Heft 4, Oktober bis Dezember 2005. 248-246. old. 253-254. old. Heinrich Bedford-Strohm in 'Nurturing Reason. The Public Role of Religion in the Liberal State' című tanulmányában utal Michael Welkernek Habermas kritikájára Habermas diskurzus modellének hiányosságait illetően. Lásd: Heinrich Bedford-Strohm, Nurturing Reason: The Public Role of Religion in the Liberal State, in: Teologiese Tydskrif, Deel 48. Nommers 1 & 2 Maart & Junie 2007. 25-41. old.

⁴⁷ Habermas, Ibid., 175-178. old.

megmérgezni a kulturális modernitás által, ezért inkább ragaszkodnak a modernitás előtt betöltött szerepekhez. Legjelentősebb képviselőjük Alasdair McIntyre.⁴⁸ Végül pedig a fiatal konzervatívok ragaszkodnak leginkább a modernitás gondolataihoz, amennyiben az határait átlépve technikai fejlődést képes előidézni.

Habermas álláspontját ismerve a következő kérdést tehetjük fel: létezik egyáltalán számára a *narratív*, mint olyan?⁴⁹ Kimondanám, hogy igen, létezik számára ilyen. Ebben a narratívban két dolog összetartozik: az autonóm személy és a közösség szociális tartalma. Az ebből táplálkozó narratív ilyen módon a közérdeket szolgáló heterogén közösség autonómiájának narratívja. Ezért Habermas szerint a jelen korszak nem nevezhető posztmodern időszaknak, hanem sokkal inkább a modern kiteljesedésének tekinthető, aminek következtében a metanarratívoknak csak az emberi állapot meghatározását tekintve van létjogosultságuk.

II.2.3. Lyotard versus Habermas? Mi a lényege a posztmodern gondolkodásnak?

Lyotard szerint Habermas tulajdonképpen nem tesz egyebet, csupán arra épít, hogy kell léteznie egyfajta központnak, amely felé az egyes autonóm egyén fordulhat, megteremtve ezzel egy másik metanarratívot. Míg Habermas számára az a modernitás fontos, amely nem csak helyi, hanem általánosan elfogadott döntéseken alapul, Lyotard véleménye szerint ennek ideje már elmúlt, létjogosultsága megszűnt. Érdekes azonban megfigyelni, hogy Lyotard a modernitás Habermashoz hasonló gondolatát alkalmazza, amikor a következőt állítja:

”Wenn dieser Metadiskurs explizit auf diese oder jene große Erzählung zurückgreift wie die Dialektik des Geistes, die Hermeneutik des Sinnes, die Emanzipation des vernünftigen

⁴⁸ Alasdair McIntyre, *After Virtue*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984) Szerinte választanunk kell korunk nihilizmusa vagy az Aristoteles-i erény eszméje között. Szerinte az egyetlen túlélési lehetőség kitartani az újra megtalált erény eszméje mellett.

⁴⁹ A *narratív* egy olyan környezetként értelmezendő, amely meghatározza az ember életét.

oder arbeitenden Subjekts, so beschließt man, “moderne” jene Wissenschaft zu nennen, die sich auf ihn bezieht, um sich zu legitimieren”.⁵⁰

Az eredményben azonban végül teljesen az ellentétete jut kifejezésre. Amit Habermas elengedhetetlennek gondol, bármilyen elméleti alapról is legyen szó, Lyotard számára metanarratívának számít. Ezzel ellentétben, az a megközelítés, mely nem számol effajta metanarratívval, Habermas számára neokonzervatív. Ezért Habermas számára elkerülhetetlen egyfajta konszenzus kialakítása,⁵¹ Lyotard azonban egyáltalán nem tartja szükségesnek. A Lyotard általi tudományos megismerés és narratív közötti különbségtétel „turns out to be pretty much the traditional positivist contrast between “applying the scientific method” and “unscientific” political or religious or common-sensual discourse”.⁵² Lyotard igazán azt tekinti problémának, hogy miért szükséges egy állításnak bizonyos követelményeknek megfelelnie, ahhoz, hogy igaz legyen? Ezzel azt állítja, hogy nem lehetséges egyes körülmények kívülről történő legitimálása. Éppen ezért gondolja úgy, hogy a metanarratívok érvényességének ideje lejárt. Az igazság követelésének forrását tehát az általam ’szubnarratívok’-nak nevezett világba helyezi, mely (önmagukban) maguk interpretációját követelik, ahelyett, hogy mások magyaráznák. A szubnarratívoknak nem kell közös megegyezés tárgyát képezniük, de az előremozdítás jogosultságával bírnak. Itt újabb kérdés merül fel. Amennyiben Lyotard ragaszkodik ahhoz, hogy a szubnarratívok legitimációja önmagukban keresendő, akkor mit tekinthetünk munkájuk kontextusának? Vagy csupán arról van szó, hogy ezek egy vákuumban léteznek, és így hatásuk is rendkívül esetleges? Nem sokkal inkább másokat kizáró tulajdonságúak-e a szubnarratívok? Meglátásom szerint egyenlőtlenséget okoznak, és egymást kölcsönösen kizárják. Mindenestre, ahhoz, hogy e szubnarratívok egyáltalán működőképesek lehessenek, szükség

⁵⁰ Lyotard, A posztmodern állapot, Ibid., 7. old. Lyotard, Das postmoderne Wissen: Ein Bericht, Hrsg. Peter Engelmann, (Graz-Wien: Edition Passagen, 1986), 13-14. old.

⁵¹ Lyotard ezen a pontos kritikával illeti Habermast. Lásd: Lyotard, A posztmodern állapot. Ibid., 9. old.

⁵² Rotry, Richard, Habermas and Lyotard on postmodernity in: Richard J. Bernstein (ed.), Habermas and Modernity, (Cambridge: Polity Press, 1985), 161-175. 163. old.

van egy őket körülölelő másik narratívra, alapvetően egy metanarratívra. Mindannyian rendelkezünk egyfajta szubnarratívval, melynek másokéval kölcsönhatásban kell lennie. Szükséges azonban egy általánosan elfogadott keret, melyben mindezek igazán érvényt szerezhetnek maguknak, egyébként az ember korlátlan önértékének hajszolása kerül a középpontba. Úgy látom, hogy Habermas éppen ehhez ragaszkodik, hiszen másként ezek a szubnarratívok nem tudják hatásukat kifejteni, elvesztik legitimitásukat. Tulajdonképpen ez áll fenn a posztmodern esetében is. Másképpen fogalmazva, ha ezeknek a szubnarratívoknak a hatása, mindenféle viszonyulási pont nélkül, a megfogalmazott üzenetben azonos, akkor a másokért való felelősségteljes élet értelmét veszti. Ezzel magyarázható, hogy a posztmodernitás a világ valóságától elszakadt, minek következtében a posztmodern ember egyszerre válik önközpontúvá és decentralizálttá. Azonosságunk nem maradhat a közösségben és a közösség által megőrzött, amennyiben attól elszakadunk. Úgy tűnik, hogy a posztmodern ember feladata a szabályok, kötelezettségek, bevett gyakorlatok elől való elmenekülés, valamint azok lehetőség és szükség szerinti kritizálása. A szándék ebben nem más, mint a személy és valóság fragmentációjának elősegítése azáltal, hogy minden, ami a metanarratív részeként számíttatik, részletekbe menően megvizsgálás alá kerüljön. Ebben az összefüggésben éleződik ki igazán a Lyotard és Habermas közötti különbség. Amíg Lyotard megerősíti a részlegességében elismert emberi élet valóságának jelentőségét, Habermas megerősíti azt a tényt, hogy az emberi élet a maga széttöredezettségében is visszavezethető egy közös elvre.⁵³ A posztmodernitás, ahogy azt Lyotard is megerősíti, semmit nem ad ehelyett, hanem fenntartja azt az álláspontját, miszerint nem lehetséges összefüggést teremteni az ember történetében⁵⁴ és az ember

⁵³ Pokol Béla, *Posztmodern és modernizáció* in: *Poszt-posztmodern. A kilencvenes évek: Vélemények és filozófiai vizsgálódások korszakváltozásunk ügyében. Válogatta és szerkesztette Pethő Bertalan*, (Budapest: Platon, 1997), 607-608. old.

⁵⁴ *Történelem és történetiség közötti különbségtétel tisztázására lásd: Antony, Giddens, The Consequence of Modernity*, (Cambridge: Polity Press, 1990), 50. old. Giddens szerint a történetiség a következőt jelenti: „the use of knowledge about the past as a means of breaking with it-or at any rate, only sustaining what can be justified in a principled manner.”

állapotában. Amennyiben az összefüggések megteremtése metanarratívokon keresztül nem lehetséges, akkor ez a személyes azonosság tekintetében sem igaz. Így helyünk megtalálása csupán a véletlen műve, ami lehetőséget ad arra, hogy az emberi cselekvést a 'később több információ' jelmondata alatt foglaljuk össze. Családi életet, közösségi életet, politikai életet úgy kell megvalósítani, ahogy azt az életfolyamatok kívánják. A posztmodernitás, mint a foundationalizmus vége, az emberi kapcsolatok számára sem szolgál biztos alappal, még akkor sem, ha – amint ez például a feminizmus esetében igaz – ez lesz a kiindulási pontja az új női identitás megteremtésének. Nem szükséges tehát egy-egy ügyre vonatkozóan álláspontok kialakítása, hiszen csak magamért vagyok felelős. Habermas ezért úgy gondolja, hogy a posztmodernitás egyszerűen csak el akar köszönni a modernitástól, ami egyben az elene történő utolsó lázadás lehetősége is.⁵⁵ Mindennek eredménye: „amit meg sem gondolunk.”⁵⁶

II.2.4. A szöveg – részeire bontva⁵⁷

Az előbbieken láthattuk, hogy a posztmodernitás mögött meghúzódó eszme az élet minden lehetséges szintjén a fragmentáció megvalósítását tartja céljának. Ennek formai megmutatkozása abban áll, hogy mögé megy mindannak, ami az emberi élet megértését szolgálja, lényege pedig olyan bizonytalan állapotok előidézése, melyek eléréshez sajátos utak vezetnek. Amint láttuk, a posztmodern fogalma irodalomkritikai összefüggésben jelenik meg. Ehhez kötődően és ugyanebben a viszonyban megtapaszthatóan mutatkozik a dekonstrukció metódusa is. Ennek legmarkánsabb

⁵⁵ Habermas, Filozófia diskurzusa a modernségről, Tizenkét előadás. (Budapest: Helikon, 1998), 8-9. old.

⁵⁶ Pethő hasaonlóan gondolja: „...imagination lags behind of the reality of (historical, human made) civilization” Pethő, Ibid., 36. old. Szintén 31-36. old. Giddens véleményét Habermasra gondolatára vonatkozóan lásd: Giddens, Antony, Modernism and Postmodernism in: Postmodernism: reader, (ed). Patricia Waugh, (NY: St. Martins Press, 1992), 11-13. old.

⁵⁷ Tisztában vagyok a posztmodernitás és hermeneutika, a posztmodern hermeneutika tág kérdéskörével. Jelen esetben azonban mindez teljességében nem tárgyalható.

képviselője Jacques Derrida, aki e metodikát a grammatológia eszközeként a logocentrizmus ellenében alkalmazza.⁵⁸ Szinte teljesen nyilvánvaló a dekonstrukció szerepe a posztmodernitás fejlődésében. A dekonstrukció, amire maga a fogalom is utal, egy bizonyos szöveg részekre szedésének gyakorlata, annak érdekében, hogy újra felépítésre, úgymond egy új szöveg megalkotására kerüljön sor. Így mindez alapvetően feltételezi a szöveg meglétét. A szöveget az olvasó olvassa, melynek eredményeként egy újonnan kialakított értelmezés jön létre. Végül pedig a szöveg dekonstrukciójának, valamint rekonstrukciójának eredményeként kerül előtérbe a sajátos értelmezés. Ez pedig az újraolvasás folyamatát vonja maga után. Tehát minden esetben, amikor dekonstrukcióról beszélünk, szem előtt kell tartanunk a következőt: egy darabjaira szedett szöveg olvasása nem magának a szövegnek az olvasását jelenti. Ekkor tulajdonképpen úgy olvassuk, ahogyan az, aki darabjaira szedi azt. A szöveg értelmezése rendkívül esetlegessé válik, melynek következtében lehetetlen egy elfogadott és bizonyos tekintetben 'abszolút' értelmezés. Maga a módszer három lépésből áll, ahogyan azt Pethő be is mutatja.⁵⁹ Az első feladat arra összpontosítani, hogy mit jelent maga a szöveg, ahogy az előttünk áll, betűről betűre haladva. A következő lépés azon rétegeknek/árnyalatoknak a bemutatása, amelyek ellentétben állnak a betűről betűre történő olvasás révén feltárulkozó jelentéssel. Ez többnyire metaforikus. A harmadik e kettő ütköztetése, ami textualitásként értelmezett.

E gyakorlat rendeltetése világos. Középpontjában a szövegre vonatkozó kitartó kérdésfeltevés áll, attól függetlenül, hogy a szöveg maga hozzánk tartozik, vagy valaki másé. A szöveg maga bármilyen lehet, akár vallásos is, mint például a Biblia. A lényeg a szöveg elfogadott, szilárd jelentésének megkérdőjelezése, hogy az aztán viszonylagosnak tűnjön. Az olvasás nyelve hasonlóképpen bizonytalan, mivel ez is kü-

⁵⁸ Pethő, *Ibid.*, 44-45. old. Logocentrizmus a bibliai értelmű Logos központúságot, Logos központú létet jelent. Derrida metódusának egyik jó példája: Jacques Derrida, *The Gift of Death*, (Chicago&London: The University of Chicago Press, 1995)

⁵⁹ Pethő, *Ibid.*, 43. old.

lönböző jelentéseket hordozhat magában. Ez természetesen, az egyik oldalról azt az elképzelést erősíti, hogy „nincsen szükség metanarratívokra”. Azonban, ha nyelv a több lehetséges olvasat következtében bizonytalan, hogyan lehetséges mégis, hogy a nyelvi játékokon, szubnarratívokon, mint a metanarratív helyettesítőin, keresztül való jelentést lehessen feltárni? Itt belső ellentmondás feszül. Azért állítom mindezt, mert úgy gondolom, hogy a szöveg dekonstrukciója során a használt nyelv összefüggéseinek rendszere, ami által a szöveg íródott, és az a környezet, amelyben a szöveg megszületett, figyelmen kívül marad. A lényeg valójában az, hogy így a viszonyulási pontokhoz rendelt központ is az olvasóban van, erősítve ezzel, hogy „the 'authors of texts' – any cultural artifacts – cannot impose their own meaning on their texts when they are clearly not their sole products.”⁶⁰ Ugyanakkor a dekonstrukció pontosan ezt teszi a szöveggel, melynek következtében a jelentést nem lehet biztosan nyomon követni. Ez a „*nyom/ jel narratívjár*” hozza létre, amely elvezet a következő lépéshez, a jelölőtől a jelzethez. Mindez a szöveg valóságát adja, melyet a magyarázat fejez ki. Célja nem a teljes jelentés felszínre hozása, ami egyébként a modernitás igénye lenne.⁶¹ A dekonstrukció jóvoltából tehát a metanarratív megkötöző ereje alól felszabadítottnak érezhetjük magunkat. Mégis, még ebben az értelemben is, mindezek csupán meghatározások, magyarázatok maradnak, az értelmezés pedig nem a valóság.⁶²

II.2.5. Feminizmus és posztmodernitás

Azokat, akik mindenféle, a történelemben rejlő felsőbbség vagy dominancia gondolata ellen vannak, bátorítja és erősíti az a tény, miszerint a posztmodern a közös

⁶⁰ Lyon, Ibid., 18. old. Nem csak Derrida, hanem Michel Foucault és Jean Baudrillard is gyanakvó a nyelv rögzített értelmezésével szemben.

⁶¹ Derridának pontosan ez volt a problémája a logentrizmussal. Lásd: David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, (San Francisco: Harper and Row, Publishers, 1987), 57. old.

⁶² Bővebben lásd: David Tracy, *ibid.* Chapter 3. 'Radical Plurality: The Question of Language. 47-65. old.

metanarratív elutasítására törekszik. Eerre számos megfeleltetés szolgálhat példaként (elnyomás, faj vagy bőrszín alapján történő megkülönböztetés stb.). E téma szempontjából a feminizmus a legjelentősebb.

A feminizmus, a feminista gondolkodók szerint az emberiség teljes történetét végigkísérő férfi dominancia ellenében lát napvilágot. E gondolkodás központi krízise a patriarchális nemi paradigma, azaz az a felfogás, mely a férfiakat, mint az értelem birtokosait, és ezen keresztül a hatalom gyakorlóit a nőkkel szemben felsőbbrendűeknek tekinti. A másik oldalon pedig a nők állnak, alacsonyabb rendűeknek láttatva, akik rendkívül passzívak és csupán megérzéseikre hagyatkoznak. Tehát a férfi dominanciával való szembenállásnak a célja a nők ugyanolyan értékű emberként történő elfogadtatása. A feminizmus célja nem egyszerűen csak az említett paradigma felszámolása, hanem az, hogy miként lehetséges megszabadulni azoktól az előítéletektől, melyek a férfi dominanciához szorosan kötődve a nőket az élet minden területén végigkísérik. A feminizmus éppen ezért szötte bele magát az intellektuális élet szinte minden területébe, így a teológiába is. Az ilyen módon értelmezett feminizmus azt az utat keresi, mely által bizonyítható, hogy amit a női nem ad a világnak nem azonos azzal, amire a férfi nem képes, következésképp, ha van eredendően férfi érték, akkor lennie kell eredendően női értéknek is. Ezért kérdőjelezi meg a feminizmus határozottan az időben való fejlődés folyamatának létjogosultságát, ami egyébként a modernitás számára igen fontos. Julia Kristeva erre vonatkozóan a következőképpen fogalmaz:

“...female subjectivity poses a problem with respect to a certain conception of time, that of time of planning, as teleology, as linear and prospective development-the time of departure, of transport and arrival, that is, the time of history.”⁶³

Ebből az idézetből világosan kitűnik, hogy a feminizmus egyáltalán nem elégedett azzal, amit a modern Európa története a maga haladó mivoltában jelent. Kristeva

⁶³ Julia Kristeva, *Women's Time in:* Kelly Oliver (ed.) *The Portable Kristeva*, (New York: Columbia University Press, 1997), 347-369. 353. old.

tehát, mint a feminizmus igényét, az ebből a lineáris időszemléletből történő kiszakadást, valamint a saját történet megírását helyezi előtérbe. Valójában ez tűnik a feminizmus legsajátosabb jellegzetességének. Ami azonban mégis érdekessé teszi ezt a törekvést, nem más, mint az a tény, hogy Kristeva, mint egzisztencialista feminista, mindezt lineáris történelemszemlélet keretei között képzei el.⁶⁴ Meglátásom szerint, úgy tűnik, mintha a feminizmust egyetlen dolog érdekelné csupán: nem fogadja el, hogy a hatalomgyakorlás által létező '*nagy elbeszélésnek*' a része. Ezért törekszik az elnyomás alól történő felszabadulásra. Ezzel egy időben azonban meg kell jegyezni, hogy ez a kitörési vágy, mely fontos az autonómiához és individualitáshoz való ragaszkodás szempontjából, nagymértékben hajlik a modernitás eszméje felé, pontosabban, a *nagy elbeszélés* relevanciájának alátámasztását segíti elő.

A feminista gondolkodás ennél is továbbment. Egy idő után a lineáris időbeni kötöttségből való kitörés utáni szomj nem bizonyult elégségesnek a női egyenlőség biztosítására. Ez abból a szükségszerűségből adódott, hogy meg kellett fogalmazni a történelem láncainak feltépésére vonatkozó elképzeléseiket. Mindez a női pszichológia egy sajátos területére való összpontosításban tetőzött és végződött "seeking language for their corporeal and intersubjective experiences, which have been silenced by the cultures of the past" – hangsúlyozza Kristeva.⁶⁵ Így azon jelzéseknek száma, melyek a lineáris történelemszemléletből való kitörésre utalnak, megnőtt: ettől kezdve nem csupán a gazdasági, politikai, vagy hivatásbeli egyenlőség a kérdés, melyet a lineáris történelemszemlélet nem biztosít, hanem a nemi értelemben vett egyenlőség is. A feminizmus leteszi a voksát a nők egyedi nemi karaktere mellett, ami e törekvés vallóinak és követőinek a modernitással szembeni teljes bizalomvesztését fejezi ki. Éppen emiatt annyira elszántak e sajátos nemi karakter kifejezésében. Ennek az egyedi tulajdonságnak egyik lehetséges megmutatkozása a szülőség, ami azt jelenti,

⁶⁴ "...is sought to stake out its time in the linear time of planning and history" Kristeva, Ibid., 354. old.

⁶⁵ Kristeva, Ibid., 355. old.

hogy habár a cél a női nemi identitás paternalista, férfi uralmi alapokon történő meghatározásának kiiktatása a sajátos nemi identitás létjogosultságának hangsúlyozása által, mégis mindez egyfajta 'nagy elbeszéléshez' való kötődést jelöl. Ez, számomra, azt az elgondolást erősíti, hogy noha a feminizmus annak érdekében, hogy a fennebb vázolt kérdésekre választ tudjon adni, megpróbál a lineáris történelemszemléletből kilépni, mégis vissza kell térnie ahhoz a forráshoz, amely ezen igényét legitimálni tudja. Még tovább menve, ez valójában arra keresi a megoldást, hogy a nők hogyan találhatják meg helyüket a lineáris történelemszemléletben,⁶⁶ még akkor is, ha az egész feminista kérdéskör a modernitás egyetemes kategóriáinak, úgy, mint értelem, igazság vagy autonóm szubjektivitás, megkérdőjelezéséből indul ki.

Ezek miatt, a feminizmus a posztmodern diskurzus metodikáját látszik alkalmazni, természetesen a modernitás gondolatával szemben, azt az utat keresve, melyen járva megvalósítható az egyenlőség és az elismerés. Ezt a megteremtteni óhajtott nemi önazonosságot pontosan a saját maguk által megkérdőjelezett kulturális kereten belül képzelik el. A törekvés, mivel az adott kulturális keret krízishelyzete miatt nem képes a feminista identitást biztosítani, a feminin egyediség legitimitásának megszerzésére, a női nem különbözőségének megőrzésére irányul. Ezáltal egy szubkontextust teremt, melyben a feministák függetlenedni akarnak a viszonyulási rendszerektől, olyan viszonyítási pontoktól, mint történelem, hagyományos értékek, vagy éppen Isten.⁶⁷ Mindez bizonyos értelemben a posztmodernitás egyik legmarkánsabb jellemzőjéhez, az úgynevezett radikális fragmentációhoz vezet. Ugyanakkor a

⁶⁶ „...It is a protest which consist in demanding the attention be paid to the subjective particularity which an individual represents, *in the social order* (my emphasis), of course, but also and above all in relation to what essentially differentiates that individual, which is the individual's sexual difference.” *Interview with Elaine Hoffman Baruch on Feminism in the United States and France* in: Kelly Oliver (ed.) *The Portable Kristeva*, (New York: Columbia University Press, 1997), 369-380. 370. old. Hasonlóan véli Luce Irigaray, akit a nők és a nyelv kérdése foglalkoztat, melyen keresztül a sexualitás kérdését veszi fel témának, és a nők közösségi életben betöltött szerepét próbálja meghatározni. Ezért lehetséges útként a keleti vallásokat jelöli meg. Lásd: Luce Irigaray, *Between East and West: from singularity to community*, (New York: Columbia University Press, 2002)

⁶⁷ Patricia Waugh, *From Modernism, Postmodernism, Feminism: Gender and Autonomy Theory in: Postmodernism: reader*, (ed). Patricia Waugh, (NY: St. Martins Press 1992), 189-204. 190. old.

fragmentáció, mint támadás a modernitás azon törekvésével szemben, mely olyan identitásért küzd, amely, ha nem is rögzített, de legalább vannak állandó tényezői, egy folyamatosan változó és változtatható identitásnak a lehetőségét adja. Patricia Waugh szerint ez teremti meg a történeti kapcsolódást a posztmodernitás és a feminizmus között. A következőképpen fogalmaz:

“Each assaults Enlightenment discourses which universalize white, Western, middle-class male experience. Both recognize the need for a new ethics responsive to technological changes and shifts in knowledge and power. Each has offered critiques of foundationalist thinking: gender is not a consequence of autonomy nor do social institutions so much reflect universal truths as construct historical and provisional ones. Postmodernism too, is ‘grounded’ in the epistemological problem of grounding itself, of the idea of identity as essential or truth as absolute.”⁶⁸

A feminista gondolkodók meg vannak győződve arról, hogy saját narratívájuk megalkotása által, amelyen keresztül a feminin szubjektivitást legitimálják, megtalálják mindazt, amit a modernitás mély és sötét metanarratívájában elveszítettek. Látásom szerint így az a helyzet alakul ki, hogy miközben erőteljesen fáradoznak a különbözőséget kifejező narratív létrehozásán, éppen azt az azonosságot teremtik meg, amit ki szándékoznak iktatni. Ez a gyakorlat tehát annak az exkluzivitásnak lehetőségét adja, amely ellen éppen harcolnak.⁶⁹ Ebben a folyamatban, véleményem szerint, a feminizmus magát másokon keresztül definiálja, mondván: szükséges a saját identitást megteremteni, a feminin sajátosságnak és szubjektivitásnak legitimitást adni és a hatalmi alapon gyakorolt uralkodásnak ellenállni. Ez szintén hasonlóságot mutat a posztmodernnel, hiszen a másokon keresztül történő meghatározottság mindkét esetben lényeges feladat. A feminizmus számára a ’kapcsolatban lenni a másikkal’ központi jelentőségű a sajátos nemi identitás meghatározásában és csak a másokhoz való viszonyban tartható fenn. Ezzel összefüggésben felmerül a kérdés: hogyan maradhat

⁶⁸ Ibid., 195. old.

⁶⁹ Ez a probléma Judith Butler érvelésével is. Lásd: Judith Butler, *Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism* in: Darlene M. Juschka (ed) *Feminism in the Study of Religion: a reader*, (London and New York: Continuum, 2001), 629-647. 634-635. 638. old.

meg annak, ami az eredeti szándéka, és vajon nem fordul-e át egyfajta 'nagy elbeszélésbe'.⁷⁰ Azt gondolom, hogy meglehetősen nehéz és felettébb bonyolult lenne megvédeni a feminista törekvést attól, hogy ne forduljon át egy 'nagy elbeszélésbe', hiszen a mások általi meghatározottság éppen a másikhoz való nagymértékű kötődést jelöli, ami önmaga is olyan kapcsolati létért kiált, melyben kifejezésre juthat az identitás. A másokon keresztül azonosított és megjelölt kapcsolati lét egyben a szubjektum egy másik, az azonosítást lehetővé tevő, összefüggésbe történő áthelyezését is jelenti. Az önazonosság ennek következtében kapcsolatokon keresztül teremthető meg, alapvetően önmagában rejtve a kapcsolati létet. A feminista törekvés, még ha úgy mond nem is fordul át egy 'nagy elbeszélésbe', mindenképpen egy másik metanarratívának válik a részévé. Ily módon, a kapcsolati lét koncepcióján keresztül kérdőjelezi meg a férfi dominancia, valamint hatalom metanarratíváját, végül pedig a női szubjektivitás megtalálja valós önazonosságát.

⁷⁰ Patricia Waugh, *Ibid.*, 199. old.

Harmadik fejezet

Teológia posztmodern kontextusban

III.1. Posztmodernitás és teológia

Mindezidáig láthattuk, hogy a posztmodernitás létét a modernitás törekvésével szemben kívánja kifejezni. Ugyancsak világossá vált a dekonstrukció módszerén és a feminizmuson keresztül, hogy vagy egy szöveg részekre bontása segítségével a lehámozott nyelvi jelentésnek ad hangsúlyt, vagy szembehelyezkedik a lineáris történelemértelmezéssel, vagy érvel a nagyobb érvényességgel rendelkező tapasztalat elvével, melynek eszközével egyfajta fejlődés érhető el. Ez utóbbit posztmodern konstruktivizmusnak tekinthetjük, azonban mindkettő a modernitás eszméjével összefüggésben magyarázható. A posztmodernitás, ha egyáltalán létezik ilyen, mint általában minden, a modernitás ellenében támasztott álláspontként szemlélhető. A Reformáció mozgalmas időszakát követően a felvilágosodás korában, az 1700-as években tapasztalható igazán nagy előrelépés. A nyugati teológiai gondolkodás kezd teret hódítani Európában és az amerikai kontinensen egyaránt. A felvilágosodás eszméje hatotta át erőteljesen a teológiai gondolkodást. Következésképpen a modern teológiai gondolkodás⁷¹ az említett korszak kulturális helyzete és tudományos állapota elleni küzdelem eredményének tekinthető. Ebben a harcban világosan különül el egymástól két irányzat. Az egyik a modernitással történő szintézis megteremtésén fáradozik, a másik, éppen ellenkezőleg, a teológiai gondolkodás egyediségének megőrzésére törekszik.⁷² Ezek között a körülmények között a teológiai értelmezés két fő ágazata a

⁷¹ A modernitás teológiai kontextusban legkorábban egy meghatározott római katolikus irányzat esetében használatos. Lásd: Alister E. McGrath, *Bevezetés a keresztyén teológiába* (Budapest: Osiris kiadó, 1995), 102. old.

⁷² Kocsis Elemér, *Bevezetés a teológiába, a Debreceni református Teológiai Akadémia Teológiai Szemináriumának Tanulmányi Füzetei*, Debrecen, 1979, 90. old. A meghatározás itt szintézis és diasztézis.

meghatározó. Ezek a következők: a pietizmus, amely a megújult emberre és az Isten-nel való kapcsolat megtapasztalására helyezve a hangsúlyt az egyház egészéből mintegy kivonja a „hívőket”, valamint a két irányzatával képviselt racionalizmus (miszticizmus és a racionalista filozófia), mely a hit valóságának egyetlen forrásaként az értelmet fogadja el. A racionalizmus kimagasló képviselője Immanuel Kant, aki összekapcsolja az értelmet az ember autonómiájával. Az értelem különbözteti meg az értelmest az értelmetlentől. Ugyancsak az emberi értelem képes arra, hogy a *maximat*, melyhez minden emberi cselekedet mérettetik, magába fogadja. A *maxima* nem ösztönöz sötét tettek végrehajtására,⁷³ így senki sem legitimálhatja a romlott cselekedetet, mondván, hogy maga a maxima gonosz. Kant úgy gondolja, hogy létezik egyfajta egyetemes igazság, mely az emberi cselekedetnek irányultságot ad a helyes lépés megtételére ösztökélve. Isten léte is ebbe a kategóriába tartozik, hiszen még akkor is, ha racionális úton létezése nem bizonyítható, mint *a priori* számolnunk kell vele. Tehát Isten léte nem *a posterioriként* bizonyítandó, hanem az értelemnek el kell ismer-nie annak valóságát, ami így valóban *a prioriként* értékelhető. Mindezzel Kant pontosan azt az 'egyetemes viszonyulási pontot' hozza létre, mely a modernitás szívének tekinthető.

Csak később, a romantika idején születik válasz az értelem állandó szerepét fessegető kérdésre. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) energikus személyisége mutatkozik meg abban az igyekezetben, hogy ebben a környezetben elsőként próbálkozik meg egyfajta szintézis létrehozásával, melynek első lépése a vallás új definícióval – teljes függőségérzet (das Gefühl schlechtinger Abhängigkeit) – történő ellátása volt. A racionalitásból való kiábrándultságból akar előnyt kovácsolni azzal, hogy a vallás kérdését az értelem világából a tapasztalat világába helyezi át.

⁷³ Immanuel Kant, *Religion within the limits of reason alone*, (New York: Harper and Row Publishers, 1960), 27. old. „...Man (sic) is evil, can mean only, he is conscious of the moral law but has nevertheless adopted into his maxim the (occasional) deviation therefrom.”

Mindez azonban azt jelentette, hogy a tapasztalaton keresztül a történeti valósággal is számolt, de mégsem eredményezte Schleiermacher gondolkodásában azt, hogy a tapasztalat átvette volna az értelem szerepét.

Ezzel összefüggésben, most egy olyan filozófiai elgondolásra kell figyelmünket irányítanunk, mely nem közvetlen, hanem sokkal inkább közvetett kapcsolatban áll a teológiai gondolkodással. Ez a marxizmus. Schleiermacherrel ellentétben, Marx azt gondolta, hogy a vallás egyáltalán nincs pozitív hatással az emberi életre és annak körülményeire. A vallás csupán egy olyan tünet/szimptóma, mely elősegíti, és erősíti az emberek elidegenedését. Így számára (Marx) a legnagyobb irányító elv a materializmus, mely az emberi lét értelmezésének megfelelő alapot képez. Az emberi létnek is az a legfőbb célja, hogy materiális igényeit kielégítse. Minden elgondolás, amivel az ember kapcsolatba kerül, a vallás is, ezt tükrözi vissza. Így a vallás sem egyéb, mint az emberi törekvés gyümölcse az elveszített önazonosság megtalálása érdekében. Következésképpen, a vallás megakadályozza az emberekben a változás utáni vágyakozást, és gátolja saját helyzetüknek felismerését.⁷⁴ A vallás tehát képtelenné teszi (elidegeníti) az embereket saját élethelyzetük helyes megismerésére, amire egyébként, ha az elidegenedés eme formája nem létezne, egyáltalán nem is volna szükség. Ebből következően a vallás válik az elidegenedés és az igazságtalan szociális körülmények előidézőjévé. E felfogás természetesen nem más, mint az emberi élet és a létezés körülményeinek megértésére vonatkozó szintézis egyértelmű elutasítása. Egy másik irányú ugyan, de hasonló megközelítés a már korábban említett Nietzsche nevéhez fűződik. Az „Isten halott” (Isten halott az emberi gondolatban) gondolata neki azt üzeni, hogy ezzel egyidőben a hagyományos értékek is eltűntek, melyeket ezután az egyén autonómiája helyettesít.

⁷⁴ Alister E. McGrath, *Bevezetés a keresztyén teológiába*, (Christian Theology: An Introduction), (Budapest: Osiris Kiadó, 1995), 97-99. 98. old.

A 19. század végén, a modern kultúra, történelem és teológia kezd eltávolodni egymástól. Karl Barth krisztusközpontú teológiája, Paul Tillich korrelációs módszere, vagy Reinhold Niebuhr keresztyén realizmusa mind próbálkozások voltak Istennek az emberi élethelyzet formálására irányuló e világban tapasztalható munkájának a 'nagy elbeszélés'-ben betöltött szerepe megőrzésére. Mindenesetre, a modernitás teológiai törekvései megőrizték a reformátori elveket: sola scriptura, solus Christus, sola gratia, sola fide. Lényegét tekintve, ezen elvek megőrzése szolgáltatott alapot a modernitásban a különböző teológiai álláspontok kialakulásának, melyekhez bármikor bátran visszatérhettek.

A posztmodern teológiai gondolkodás is megközelítőleg abban az időben kezd bontogatni szárnyait, amikor maga a posztmodernitás megjelenik. Némelyek azt is gondolhatnák, hogy a feminizmus az élvonalban volt ebben a tekintetben. E megállapítás annyiban tekinthető igaznak, hogy a feminista teológia Istent és az embert leíró szimbólumok, valamint más teológiai témák újjáépítésével foglalkozik. A feminista teológia megjelenésének azonban más oka is van, nevezetesen, a teológiai oktatás vérkeringésébe való bekerülés szándéka, majd ezen keresztül a felszentelt lelkipásztorság és az akadémiai életben való részvétel biztosítása.⁷⁵ Ám éppen a feminizmus példája mutatja azt is, hogy ami a posztmodern vitában, és mintegy ennek eredményeként a teológiában is előjön, nem más, mint a '*másik*' kérdése. A '*másik*' ugyanis nem számíttatik a 'nagy elbeszélések' részének, ezért tulajdonképpen a '*hasonló/ugyanolyan*' elleni támadásnak minősül. David Tracy a következőképpen figyelmeztet erre:

“...both event language and revelation language returned into theology. Both now return not so much to retrieve some aspects of premodernity (although that too becomes a real possibility) but rather to disrupt or interrupt the continuities and similarities masking the increasingly deadening sameness of the modern worldview. Event is that which cannot be ac-

⁷⁵ Rosemary Radford Ruether, The emergence of Christian Feminist Theology in: The Cambridge Companion to Feminist Theology (ed.) Susan Frank Parson, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 3-22. 7. old. Itt sajátosan az Egyesült Államokban kialakult helyzetre utal, ami azonban azt gondolom, hogy az egész feminista mozgalomra igaz.

counted for in the present order but disrupts it by simply happening. Gift transgresses the present economy and calls it into question. Revelation is the vent-gift of the Other's self-manifestation. Revelation disrupts the continuities, the similarities, the communalities of modern religion."⁷⁶

A 'Másik' fogalma az Istenre történő utalásban, és a 'másik' a másik emberre vonatkozóan a teológia központi témájává válnak. A 20. század történései jó alapot szolgáltatnak ezen tematika előretörésének. Elég csak példaként említenünk Emmanuel Levinas, litván származású gondolkodót, aki nagy hatást gyakorolt, mind a római katolikus, mind a protestáns teológiára a 'másik'-ra vonatkozó gondolataival. Levinas azt a gondolatot fejti ki, hogy a posztmodernitás igazi arca a 'másik' arcában mutatkozik meg, azaz, nem akar az egyes ember saját 'nagy elbeszélésébe' redukálódni.⁷⁷ Ez azonban nem zárja ki az 'egyik' jelenlétének szükségességét, akihez képest határozhatja meg a 'másik' a valóságát, ugyanakkor viszonyulási pontként jelenik meg ember és ember kapcsolatában. Hiszen az 'egyik' a 'másik' számára szintén 'másik'. Meglátásom szerint ezért elővigyázatosságot igényel a 'másik' szubjektív narratívájának alkalmazása, ugyanis formáját és tartalmát tekintve posztmodern, ami egyfajta részrehajlást is magába foglal. Éppen ez vezet a 'másik' megköötözöttségéhez, amiből aztán nem tud kiszabadulni. Így a diszkrimináció gyakorlatilag elkerülhetetlenné válik.

A posztmodern teológia ebben a környezetben fejlődött ki és vált megismerhetővé több formában is. John B. Cobb szerint a posztmodern teológiáról beszélve két fő irányvonallal találkozunk: dekonstrukció és processzus.⁷⁸ E két irányvonal figyelembevétele ellenére is állíthatjuk, hogy éppen a posztmodern teológiák megjelenése

⁷⁶ David Tracy, *Theology and the Many Faces of Postmodernity* in: *Theology Today* Vol. 51. No. 1. April 1994. 104-114. 109. old. Számára a teológiai reflexió formája is lényeges. Különbséget tesz a profétai és meditatív (bölcseesség) forma között. Lásd: *Ibid.*, 111-113. old.

⁷⁷ Az utóbbi néhány évben a teológiai gondolkodás nagy érdeklődést mutatott Levinas iránt különösen Karl Barth és Dietrich Bonhoeffer munkáival összefüggésben. Levinas álláspontjának megismerésére lásd: Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1981). *Entre Nous On-Thinking-of-the-Other*, (New York: Columbia University Press, 1998). Az istenkérdésre való nyitottság francia katolikus teológiai példája: Jean-Luc Marion, *God Without Being: Horseshot Text*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995)

⁷⁸ John B. Cobb, *Two Types of Postmodernism: Deconstruction and Process* in: *Theology Today*, Vol 47. No2. July. 149-158. old.

támasztja alá azt az általános véleményt, hogy az emberek nem tartják többé meggyőző erejűnek a modernitás elveit. A teológia szintén alkalmazza a dekonstrukció fogalmát, mint a modernitást részekre szedő program kulcsszavát. A teológiai gondolkodásban is igen elevenné válik a modern gondolkodás megkérdőjelezése, ami úgy jelentkezik, hogy aláás minden addig biztosnak tekintettet, de nem ad semmi újat ahelyett, amit lerombolt. Célja annak megmutatása, hogy mennyire problematikus az emberi élet biztos alapjának a létrehozása mind az egyéni mind a közösségi élet vonatkozásában. Érti annak igényét, hogy létrehozzon valamit, de nincs rá kapacitása. Ezért nem véletlen egy másik gondolat, a processzus, azaz a konstruktivizmus előretörése. A posztmodern teológiai gondolkodás mindkettőre szolgáltat példát, melyeket, most vizsgáljunk meg közelebbről.

A konstruktív posztmodern teológiai gondolkodás egyik legjelentősebb képviselője David Ray Griffin, akinek munkája szorosan kötődik Whitehead processzus filozófiájához. Griffin maga úgy jelöli meg gondolatmenetét, mint ami különbözik a posztmodernitás jellegzetességétől, a dekonstrukciótól, valamint a felszabadítás és újjáépítés gondolatától is. Posztmodern teológusként a legfőbb gondja az a krízis, amely a természetben, mint az emberi élet színterében tapasztalható. Kész visszatérni a naturalizmushoz, hangsúlyozva, hogy az egyént a természettel összhangban kell szemlélni. Ez azt jelenti, hogy “the categories needed to describe it should be generalized to other human unities.”⁷⁹ Ennek kettős jelentése van. Először, azon kategóriák általánossá válásának igénye, amelyek az emberi lét valóságát a természethez való viszonyában írják le, azt jelenti, hogy egy belső érzés lényeges értéknek tekinthető. Ily módon Griffin az értékek központját az egyén belső életébe helyezi, mint ami tulajdonképpen az értéket megteremti. Másodsorban, a természet újrafelfedezésével

⁷⁹ Craig Westman, David Ray Griffin and Constructive Postmodern Communalism in: *Postmodern Theologies* (ed) Terrence W. Tilley, Orbis Books, New York, 1995. 17-28. 22. old. Westman idézi Griffint, David Ray Griffin, *Mind in Nature: Essays on the Interface of Science and Philosophy*, (Washington DC.: University Press of America, 1977), 100. old.

próbálkozik meg, mint ami a belső kapcsolatok része. A modernitással szemben támasztott legfőbb kételye éppen az, hogy az csupán a külső kapcsolatok összefüggésében gondolkodott.⁸⁰ Úgy tűnik Griffin a posztmodern közösség, közösségi élet romantikus képét ragadja meg, ami szerinte a legjárhatóbb út egy új világkép és a spiritalitás megtalálására. Griffin tehát a posztmodernitást a közösségi élet értelme és az élet rendje megtalálásának lehetőségeként ábrázolja. Azzal, hogy az értékközpontot az egyénbe helyezi, hangsúlyozva az egyén életének szűkebb értelemben vett meghatározottságát, teljesíti a posztmodern elvárásokat.

Egy másik meghatározó teológus, David Tracy, akiről már korábban esett szó, a kritikai revizionista teológia legfőbb képviselője. Bárki, aki olvassa írásait, vagy hallgatja előadásait világosan láthatja, hogy ő maga is összeütközésben áll a posztmodernitással. Számos előadást tartott különböző helyszíneken, azonban metodikáját, szellemiségét mégis leginkább az University of Chicago Divinity School befolyásolta, ahol Paul Tillich kollégájaként tevékenykedett. Tulajdonképpen Tracy metodikájának ez a forrása,⁸¹ hiszen ő úgy véli, hogy a teológia akkor igazán teológia, ha kapcsolatban van a valósággal. E gyakorlat kulcsa az, hogy mindkét forrásból adatokat gyűjtve (valóság, világ, kontextus egyik oldalról, és teológia a maga üzenetével a másik oldalról), megkísérel kapcsolatot teremteni közöttük. Ezen keresztül erősíti meg a pluralizmus létjogosultságát és a keresztyén vallásos gondolkodással szembeni kétségeit.⁸² A pluralizmus központi szerepet tölt be gondolataiban. Úgy véli, hogy ebben fedezhetjük fel egymás megértésnek új útjait. Mindez akkor valósul

⁸⁰ „the modern worldview was dualistic, distinguishing the human soul radically from „nature”, and supernaturalistic, thinking of nature and human souls as having been created ex nihilo by an omnipotent deity, who imposed motion and order on nature and implanted moral, religious, and aesthetic values in the human soul” David Ray Griffin, *Archetypal Process: Self and Divine in Whitehead, Jung, and Hillman*, (Evanston, Ill., Northwestern University Press. 1990), 5. old. Idézi Westman, *Ibid.*, 23. old.

⁸¹ David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, (New York: Crossroads, 1975)

⁸² Lásd: David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, (San Francisco: Harper and Row, Publishers, 1987)

meg, ha képesek vagyunk egymást meghallgatni. Érdemes teljes terjedelmében figyelni e gondolatára:

“We should, above all, learn to listen to the narratives of others, especially those “others” who have had to suffer our otherness imposed upon their interpretations of their own history and classics.”⁸³

Ebből látható, hogy a ’másik’ valós megtapasztalása az egyes narratívok összeütközésénél válik elérhetővé. Ez a központi élmény döntő a jövőben egymáshoz való viszonyulásunk tekintetében. Ez a tapasztalat számára nem csupán az ember-ember kapcsolatban, hanem Isten és ember viszonyában is érvényes. Határozottan érvel amellett, hogy ennek a megtapasztalásnak az isteni ’Másik’-ra vonatkozóan is igaznak kell lennie.⁸⁴ Az alapvetően Elrejtett, vagy Kijelentett, vagy éppen Felfoghatatlan megtapasztalása lényeges eleme e kapcsolat átélésének. Ez, úgy látom, Tracynél a központi tapasztalat hangsúlyozásának alapja. Ezáltal ugyanis olyan emberi élet lehetőségét vetíti előre, ami összefüggésben áll legalább egy központi értékkel és igazsággal, és amin keresztül magát az őt körülvevő világhoz kapcsolhatja. Ez az én olvasatomban kettős jelentéssel bír: az egyik, hogy Tracy lényegesnek tartja e központi megtapasztalás mások számára történő nyilvánvalóvá tételét, melyben egy úgynevezett pozitív apológiát juttat kifejezésre; a másik pedig, hogy a ’másik’ narratívja csak az ’egyik’ narratívjával összefüggésben értelmezhető. Ezért nem állítható teljességgel, hogy David Tracy tipikusan posztmodern teológus lenne, hiszen inkább a modernitás elemei sejlenek fel gondolataiban.

A másság lényeges elemként jelentkezik Tracy munkájában. Úgy véli, hogy a másság mára már annyira radikálissá vált, hogy nem csupán másokban fedezzük fel

⁸³ Ibid., 72. old.

⁸⁴ Ezért fontos kérdés Tracy számára Isten megnevezésének kérdése. Lásd: David Tracy, *Form & Fragment: The Recovery of the Hidden and Incomprehensible God* in: *Reflections CTI*, Princeton, New Jersey, Autumn 2000, Vol 3. 62-88. old. Lásd még: Younhee Kim, *David Tracy’s Postmodern reflection on God: Towards God’s Incomprehensible and Hidden Infinity*, in: *Lovain Studies: A Quarterly Review of the Faculty of Theology Katholieke Universiteit, Leuven*, Fall 2005 No.3. Vol.30. 159-180. old.

azt, hanem önmagunkban is, éppen a többiekhez való viszonyunknak köszönhetően. Ennek megtapasztalását a nyelven keresztül véli megvalósíthatónak, mivel “all experience and all understanding is hermeneutical”.⁸⁵ Tehát valóságunk a világban, de maga a minket körülvevő világ valósága is összeköttetésben van azzal a nyelvvel, amellyel kifejezzük magunkat. A nyelv, valamint az intertextualitás kérdése épp annyira lényeges Tracy számára, mint amilyen mértékben meghatározó a posztmodern esetében is. Ezért mondható ki, hogy David Tracy a pluralizmus elkötelezettjeként igencsak figyelmesen hallgat a posztmodernre. Mégis azt látjuk, hogy inkább a modernitás útját választja, hiszen az az egy központi megtapasztalás foglalkoztatja, melyhez cselekedetnek, hitnek és értékeknek orientálódniuk kell. Ez egyértelműen mutatja a modernitás felé fordulását, noha mindez a ’modernitás és posztmodernitás közötti’ egyfajta útkeresésként értékelhető.

David Tracyval ellentétben, egy másik teológus, Thomas J. J. Altizer olyan radikálisan értelmezi az Isten halálának gondolatát, hogy attól az elképzelődéstől sem riad vissza, miszerint a keresztyénség olyan nagy hangsúlyt helyezett Isten másságára, ami a Másik és a Másik megtapasztalása közötti szakadék kialakulásához vezetett.⁸⁶ Sőt még tovább haladva úgy véli, hogy az ’Isten nélkülünk nem is Isten’ elgondolás nem ismerhető fel többé.⁸⁷ Edit Wyschogrod az egyik leghitelesebb képviselője az Emmanuel Levinas által megfogalmazott, a ’másik’-ra vonatkoztatott elképzelésnek.

⁸⁵David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, (San Francisco: Harper and Row, Publishers, 1987), 77. old. Szintén: „Otherness has entered and it is no longer outside us among the „others”. The most radical otherness is within. Unless we acknowledge that, it will be impossible for us to responsibly participate in, or meaningfully belong to, our history.” Ibid., 78. old.

⁸⁶David C. Lamberth is azon a véleményen van, hogy Isten létét végesnek kell tekinteni. Lásd: David C. Lamberth, *Intimations of the Finite: Thinking Pragmatically at the End of Modernity* in: *Harvard Theological Review*. 90:2. 1997. 205-223. 222. old.

⁸⁷Altizer, Thomas J. J. *The Descent into Hell: A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness*, (Philadelphia: Westminster, 1970), 36-37. old. Idézi Bruce Richey, Thomas J. J.: *Altizer and the Death of God* in: *Postmodern Theologies* (ed) Terrence W. Tilley, (Orbis Books, New York, 1995), 45-57. 51. old. Vitatom ezt a megállapítást, de a metanarratív posztmodern kontextusban való eltűnéseként értelmezhető. Azonban, Altizer mégis azt gondolja, hogy amennyiben újra komolyan vesszük az eszkatológiai irányultságot nem posztmodern teológiával, hanem modern teológiával kell foglalkoznunk.

Igazán eredeti dekonstruktív posztmodern teológus Mark C. Taylor, aki Derrida munkáját adaptálja. Teológiai vállalkozásának lényegét a következőképpen fogalmazza meg:

“The erring a/theologian is driven to consider and reconsider errant notions...This strangely permeable membrane form a border where fixed boundaries disintegrate. Along this boundless boundary the traditional polarities between which Western theology has been suspended are inverted and subverted...For the a/theologian, however, heresy and aimlessness are unavoidable”⁸⁸

Taylor számára az a/theology egy eszköz, melynek segítségével olyan elképzelésekről próbálunk meg beszélni, amelyeket csak végletekkel lehet leírni, mint például vallásos és szekuláris, hívő és nem hívő. Ezzel összefüggésben az a/theologian az a személy, akinek munkamódszere eltér a megszokottól, az általánosan elfogadottól. Így az a/theologian máshogy kérdez, és máshogy válaszol, tehát kérdések és válaszok egyaránt hibásnak minősíthetők.

Meg van győződve arról, hogy a dekonstrukció alapjaiban megkérdőjelezi a rendszeres teológiai munka hagyományos előfeltételezéseit. Ő maga is ezt teszi próbára azáltal, hogy elmegy a végső határig, amit „erring”-nek nevez. Derrida metódusát alkalmazva nyilvánvalóan valami mögöttes tartalmat keres a jelentésre vonatkozóan, amit aztán darabokra akar szedni. Mindez a már felállított rendszer mögé való tekintés nélkül lehetetlen. Taylor, a dekonstrukció módszerét alkalmazva a határok felé mozog, egész pontosan, a nyugati hagyomány pólusai között. Ez az ’igen is meg nem is’ útja a hagyományhoz való viszonyulásnak, annak érdekében, hogy megmutassa: nincs többé szükség bizonyosságra. Éppen ellenkezőleg, bármiféle alap nélkül is van és lehet létjogosultsága a vallásos értelmezésnek a világ életében. A nyugati teológiai gondolkodás négy egymástól független forrását jelöli meg. Ezek a következők: Isten, egyén, történelem és könyv. Törekvése, hogy ezen forrásokat darabjaira

⁸⁸ Mark C. Taylor, *Erring A Postmodern A/theology*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984), 12-13. old.

szedje annak érdekében, hogy ezen keresztül el tudja érni azokat, amik és akik a határon vannak.⁸⁹ A cél egyértelmű: megmutatni, hogy a 'nagy elbeszélés'-ek ideje lejárt. Éppen emiatt Istent mint írást, az egyént mint nyomot, a történelmet mint erring-et, és végül a könyvet mint szöveget látja. Számára mindegyik forrás elvesztette önazonosságát. A nyom az egyén helyett az azonosság, stabilitás, a teljesség reményének elvesztését jelenti. A könyv, azáltal, hogy csak puszta szöveggént áll, nyitottá válik rögzíthető jelentés nélkül. Így a szöveg más szövegekre is hatással van, aminek az olvasó válik az írójává. A megoldás Taylor számára valahol mindig a kettő között keresendő, amit ő maga 'isteni miliőnek' nevez. Azt gondolom, ez jó példája a posztmodern vállalkozás szélsőséges értelmezésének. A nyilvánvaló törekvés ugyanis nem más, mint egy olyan atomizált váz szükségszerű felépítése, amely az egyetlen lehetőség az individualizmussal szembeni fellépésre. Ennek ellenére nehéz megítélni Taylor ezzel kapcsolatos szándékát. Egész elgondolása még bonyolultabbá válik, amikor elismeri, hogy életünk történetei hasznosak, amelyek bátran tekinthetők az önazonosság értelmezésére szolgáló narratívként is.⁹⁰ Úgy tűnik, a középút megtalálása ellenére sem adja fel teljes egészében a narratív elképzelését, noha annak csak személyes aspektusát ragadja meg.

III.2. Posztmodern teológia a gyakorlatban

Nem kérdéses, hogy egy úgynevezett „utó korszakban” élünk, amit sokan a múlttal való gyökeres szakításként emlegetnek. Mégis világosan látszik, hogy amit radikális változásként élünk meg, nem a múlt gúzsakötő akadályainak felszámolását jelenti, hanem sokkal inkább korunk áramló, már-már túlradó vélemény és termino-

⁸⁹ „Suspended between the loss of old certainties and the discovery of new beliefs, these marginal people constantly live on the border (...) They look yet not find, search but do not discover.” Ibid., 5. old.

⁹⁰ Például így tekint Augusztinus özéletrajzi írására. Ibid., 45. old.

lógia dömpingjét, amely mindenáron meg akarja határozni az ember helyzetét ebben a világban. Ennek a problémának lendületes kifejeződése nyilvánul meg abban, ahogyan a feminizmus a nők helyzetének patriarchális értelmezése ellen fellép. A modern kor azon törekvése, hogy általánosan elfogadott szabályokkal kísérel meg konszenzusra jutni meghatározva az ember helyzetét, sokak számára erőltetett, sőt egy sor kérdést is felvet. Ezért ítéltető ellentmondásosnak a modernitás olyan jelzőkkel való illetése, mint kortárs, a leghaladóbb, a legkorszerűbb, a legdivatosabb, a legelterjedtebb. Ahogyan Schleiermacher szemlélteti, a modernitásra adott, némelyek által liberálisként értékelt teológiai válasz, tulajdonképpen nem más, mint a jelen kulturális állapotának visszatükröződése. A középkori eszmékkal való szakítás, a szekularizáció megjelenése, a humanizmus, az individualizmus, a fejlődésbe vetett hit megerősödése mind-mind a modernitás előretörésének jelei. Mindez részletes vizsgálat alá került, egyrészt a megváltozott történelmi helyzet, másrészt az egyfajta kulturális irányba való elmozdulás miatt. Erre szoktunk úgy utalni, mint a posztmodern megjelenésére, ahol többé már nincs hely Isten számára, ahol a szent isteni valóság többé már nem „létezik”. Mindezt még hangsúlyosabbá teszi számunkra az a múltbeli meg tapasztalás, melyben szintén nem volt hely Isten, a szent és az isteni valóság számára. Az erre történő hivatkozást sokak megkérdőjelezzik, irrelevánsnak vélik, és sok tekintetben elfogadhatatlannak tartják. A teológiai meglátásokra gyakran előítélettel tekintenek, még abban az esetben is, ha azok a közgondolkodás számára is vitathatatlanul fontosak. A teológia ezért meglehetősen nehéz helyzetben van, amikor el kell utasítania azt a feltételezést, hogy csupán egy kis csoport véleményét akarná egy multikulturális, pluralista társadalomra ráerőltetni. Törekednie kell arra, hogy utat tudjon mutatni a Krisztus-esemény nyilvánosság számára való jelentőségének elismerésére.

Ennek elérésére igen érdekes megközelítési módot választ egy amerikai teológus, John B. Cobb, Jr., aki magát Whitehead processzus filozófiájának hagyományában gyökerezőként határozza meg. Mások úgy tartják számon, mint aki nem csupán darabokra szed (dekonstruál), hanem össze is rak (konstruál). Ő azt mondja, hogy a hagyomány, amelyhez ragaszkodik, a konstruktív posztmodernizmus hangján szólal meg. Legfőbb feladatának tekinti, hogy a keresztyénség központi üzenetének konstruktív értelmezési lehetőségét a nyilvánosság elé tárja. Ezért mutatja be azt a teológiai módszert is, amely segíti ezt a folyamatot. Ismerkedjünk meg tehát állításainak legjellegzetesebb vonásaival, melyek a keresztyénség értelmét mutatják meg posztmodern kontextusban. Ezzel foglalkozik a szélteben elterjedt *Postmodernism and Public Policy* című könyve.⁹¹

III.3. Keresztyénség posztmodern kontextusban

Cobb kiindulópontja, mint alapvető feltételezés az, hogy a nyugati világban a keresztyénség már nem azt a helyet foglalja el, amit korábban. Döntéshozatali folyamatokban és esetekben a vallásra való támaszkodás fontossága már korántsem olyan mértékben befolyásoló tényező, mint amilyen korábban volt. Annak ellenére, hogy a keresztyén hagyomány nem annyira meghatározó, mégis kimondható, hogy üzenetét nem tekinthetjük halottnak, ugyanis számtalan esetben, amikor mi magunk is racionális lehetőségeinkre hivatkozunk igazságunk megvédése érdekében, egyszerűen csak figyelmen kívül hagyjuk a valláshoz való ragaszkodásunkat. Így vallásos meggyőződésünk valóban akadályt jelenthetne meggyőződésünk kifejezésében. Cobb úgy

⁹¹ John B. Cobb, Jr. *Postmodernism and Public Policy: Reframing Religion, Culture, Education, Sexuality, Class, Race, Politics, and the Economy*, (Albany: State University of New York Press, 2002)

véli, hogy mindemellett azonban mégis van lehetőség a keresztyénség konstruktív értelmezésére.

Megfigyelése szerint, a premodern gondolkodás kettős világképének jelentősége a modernításban az evilág keretei között való gondolkodás hangsúlyozásába fordult át. Később, a modernitás fejlődése során, a keresztyénség elsődleges szerepe az volt, hogy a változatosságban egységet teremtsen. Ez elfogadhatatlan a posztmodern gondolkodók számára, hiszen ők szakítanak azzal a felfogással, hogy a keresztyén hagyományra, mint minden más mércéjére kell tekintenünk. Ebben az értelmezésben a valóság felé csak a nyelv irányából vezet út, mert nyelvi világban élünk. Ezzel azt mondja, hogy a keresztyén tanítás olyan szimbólumok rendszerét tárja fel, amely értelmet ad az életnek, és az ember helyzetének megértését segíti elő. Ez az úgynevezett kulturális-nyelvi megközelítés. Cobb kritikája erre vonatkozóan érthetően hangzik: nem világos számára, hogy egy közösség, melynek léte mélyen gyökerezik e szimbólumrendszerben, hogyan képes hozzájárulni egy világi közösség életéhez, hiszen legfőbb célja az egyház hagyományaihoz való hűség kell legyen. Ezzel szemben, egy másik értelmezési lehetőséget mutat be, amit ő *sociohistorical movement*-nek nevez. Ennek lényege: “to be a Christian is to locate oneself in the Christian community”, melynek alapja a Jézus-esemény.⁹² Így javaslata szerint a keresztyén üzenet értelmének elnyeréséhez szükséges a keresztyén közösségbe való beágyazottság. Ezzel az alapfeltételezéssel egyetérthetünk annak ismeretében, hogy egy közösségbe hívtunk el. Azonban egy kérdést mégis fel kell tennünk, nevezetesen, hogy miként kezeljük a máshonnan bennünket érő hatásokat? Cobb maga is felismeri ezt a problémát, és elgondolása szerint az, hogy valaki része az úgynevezett *sociohistorical movement*-nek, nem azt jelenti, hogy mindenhez ebből a nézőpontból kell viszonyulnia. Állítása szerint az egyetlen feladat rávilágítani és szembeszállni az

⁹² Cobb, *Ibid.*, 15-16. old.

ellentmondásokkal. Legfőbb célként jelöli meg, hogy a dolgok keresztyén értelmezése a másik emberhez eljusson, s közben maradjon lehetőség önmeghatározásra, még a vallási közösségek számára is. Akár egyet is érthetnénk mindezzel, azonban, véleményem szerint két ponton mégis kérdés merül fel. Először is gyengíti a keresztyén közösség létét. Másodszor, amennyiben teret enged az önmeghatározás lehetőségének, hogyan tudjuk eldönteni, hogy mi fontos és mi kevésbé értékes?

Cobb szerint a probléma leginkább abban mutatkozik, hogy Jézus kiengesztelő munkája mára már elveszítette meghatározó erejét, ami a protestáns hagyományra különösen is igaz. Emiatt, állítja Cobb, nagyobb jelentősége van Krisztusra figyelni, aki Isten folyamatos, e világban való munkálkodását jelenti, mintsem Jézusról úgy beszélni, mint aki a múlt egy történelmi figurája. Ugyanakkor azt is elismeri, Jézus és Krisztus nem választható el egymástól. Mindebben a központi gondolat, a '*Krisztushangsúlyozás*'-hoz kapcsolódva, a *metanoia*, amit ő „*creative transformation*”-nak nevez. Ez, mint a *sociohistorical movement* lényeges eleme, az átalakulás gondolata az egyetlen, ami a '*köz*' életéhez hozzá tud járulni.⁹³ A kulcs tehát a *metanoia*, mely a jövő felé irányít bennünket. Olyan metódus kidolgozására törekszik, amely nem egyszerűen csak a dolgok állására összpontosít annak érdekében, hogy amennyiben szükséges, változtatni tudjon. Sokkal inkább abban érdekelt, hogy egy bizonyos probléma megoldásra kerüljön. Amint a *metanoia* átalakulást jelöl, egy másik irányt is előkészítve, Cobb vallja, hogy lehetséges új gondolatok befogadása úgy, hogy az ember közben hű marad a benne működő hagyományokhoz.

A végső következtetés levonásának folyamatában, amit Cobb is fontosnak vél, felismerhetővé válik, hogy Cobb keresztyénség értelmezése két pilléren nyugszik. Az egyik pillér a hagyomány újrafelfedezése, ami azonban nem sejteti azt, hogy a keresztyénség feladata egy átfogalmazott jelrendszer elemei mögé való elrejtőzés lenne.

⁹³ Cobb, *Ibid.*, 31. old.

A másik pillér, a Krisztus-eseménybe való beágyazottság, ami az emberi megértést átalakítja. Úgy vélem, ez a kulcsa Cobb konstruktív értelmezésének, ami megmenti attól, hogy gondolkodása pusztán kulturális megközelítés legyen, melyben nincs létjogosultsága a kritikának. Így szerintem az, hogy a keresztyén teológia saját forrásaira támaszkodva képes legyen a kihívások megválaszolására, csakis e változáson (metanoia) keresztül lehetséges. Azonban, úgy tűnik nekem, hogy a metanoia, mint az emberi valóság megismerésének forrása mintha egyfajta metanarratív lenne, legalábbis azok számára, akik ezen az alapon nyugodva kívánják életüket kifejezni. Cobb, nyilvánvaló okok miatt nem érinti ezt a kérdést.

Hasonló okokra vezethető vissza az is, hogy Cobb véleménye szerint, a vallási pluralizmus⁹⁴ csak addig előnyös, amíg a különböző vallások komplementárisak egymással. Másképp megfogalmazva: szerintem a komplementaritás válasz a vallási pluralizmusra. Az Ó- és Újszövetséget is a komplementaritás összefüggésében értelmezi a keresztyénségre vonatkozóan. Szerintem még a krisztológiát is az adott közösség Istenhez való viszonya határozza meg.⁹⁵

Összegzés

Mindeddig láthattuk azt, hogy a posztmodernitás az emberi élet valóságának a felvilágosodás alapjain nyugvó értelemezését támadja, amint az az igazságot az értelem, az alapok és narratívok segítségével kutatta. Ez, a modernitás felé – mint ismeretünk, létünk és gondolkodásunk megbízható alapja felé – irányuló szkepticizmus nem korlátozódik a filozófia vagy szociológia világára, hanem megjelenik a teológiában is. A posztmodernitás a racionalitást a maga egyszerű valóságában kérdőjelezi meg egyben, a lineáris történelemszemléletet is kérdéssé teszi, ami abban áll, hogy

⁹⁴ David Tracy, John B. Cobb, *Talking about God: doing theology in the context of modern pluralism* (New York: Seabury Press, 1983)

⁹⁵ Cobb, *Ibid.*, 38. old.

mi magunk tanúi vagyunk a történelem és eseményei közötti szakadásnak. Ennek radikalitását észlelhetjük, mely egyben a modernitás hiányosságaira is figyelmeztet bennünket. Ez lehet a lényege a Kijelentés értelmezése iránt tanúsított érdeklődésnek. Ugyanez radikális kihívást jelent a keresztyénség számára is, mely magát az esemény (Jézus Krisztus személye és munkája, ahogy a Szentírásból ismerjük) és tradíció (történelem) koherenciája alapján határozza meg.⁹⁶ A modernitás posztmodern kritikája azzal, hogy a 'nagy elbeszéléseken' (metanarratív) keresztül irányítani akarja az emberi életet, a diszkontinuitás és fragmentáció hirdetőjévé válik, megkérdőjelezve így a protestáns hagyománynak a *sola scriptura*, *solus Christus*, *sola gratia* és *sola fide* elveihez való ragaszkodását. Ezen elvek feladása azonban más hagyományok mértékadó voltának elvesztését is eredményezi, minek következtében az abszolút relativitás válik uralkodóvá. Ám célunk megelőzni annak bekövetkeztét, hogy képtelenek legyünk megváltozni, hiszen a relativizmus soha nem lehet annyira radikális, hogy gátolja a párbeszéd kialakulását, vagy a közös nevezőre jutás lehetőségét. Így elkerülhetjük azt, hogy a referencia pontjainkra csupán csak úgy tekintsünk, mint amelyek helyileg alakított narratívok érzelmi alapon történő megválogatása során születnek.

A posztmodernitás tehát nem csupán elméletben, hanem gyakorlatban is hatással van a közösségek életére. Megfigyelhetjük, hogy a posztmodern gondolkodás elemei egyre inkább befolyással bírnak. A dekonstrukció melletti érvelés, a szubnarratívok elsőbbsége a metanarratívokkal szemben az emberi élet valóságára vonatkoztatva egyre inkább meghatározóvá válik az emberi kapcsolatok terén. A

⁹⁶ Wentzel van Huyssteen, Tradition and the Task of Theology in: Theology Today, July 1998, Vol. 55, No.2. 213-229. 217. old. A posztmodernitás és a keresztyén hagyomány kapcsolatáról még lásd: Kathryn Tanner, Postmodern Challenges to 'Tradition', in: Louvain Studies Vol. 28, Fall 2003, No. 3. 175-193. old. Miroslav Volf, William Katerberg eds. The future of hope: Christian tradition amid modernity and postmodernity, (Grand Rapids: W.B.Eerdmans Pub.& Co, 2004); James K.A. Smith szerint az egyházban a posztmodern írókat gyakran félreértik. Lásd: James K.A. Smith, Who's afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church (Grand Rapids: Baker Academic, 2006). Grenz úgy gondolja, hogy a teológia számára két út marad ebben a helyzetben: vagy követi a posztmodern igényeket, vagy visszatér a hagyományokhoz. Lásd: Stanley J. Grenz, John R. Franke, Beyond Foundationalism: shaping theology in a postmodern context (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001)

nyilvánosság/'köz' élete, mint ad hoc cselekedetek gyűjtőtere látható. Még a jelenlegi politikai életet is a *'köz'* ámítására szolgáló cselekedetek gyakorlata jellemzi. A *nyilvánosság/'köz'* pedig úgy akar magának érvényességet szerezni, hogy figyelmen kívül hagyja a tágabb összefüggéseket, amelyeket szimbólikus elgondolások, úgynevezett szimulakrumok helyettesítenek. Mindez a belső ellentmondások észrevételére lehetőséget adó nyitottság hiányát tükrözi. Mintha a lényeg csupán a szimbólumokkal való törődés lenne más szimbólumok viszonyában.

A keresztyén teológia számára nem az a kérdés, hogy meg tud-e szólalni vagy sem, hiszen a posztmodern álláspont szerint, éppen a *'nagy elbeszélés'* jelentőségvesztése miatt, a teológia semmi lényegeset nem tud hozzátenni az emberi élet valóságának megértéséhez. Azonban, úgy vélem, hogy a mi *'nagy elbeszélésünk'* Jézus Krisztus munkájában és személyében folyamatosan előttünk áll, és arra ösztönöz, hogy megmutassuk azt az egy értékközpontot, amihez kötődnünk kell. Most fordítsuk ebbe az irányba figyelmünket, különösképpen is a megigazulás tana felé, ami a következő lépést jelenti a keresztyén gondolkodásnak a *nyilvánosság/'köz'* életébe történő alkalmazásában.

Negyedik fejezet

Megigazulás tan: újra áttekintve

Az önmagunkról, valamint a másokról alkotott kép mindig az emberi érdeklődés középpontjában állt.⁹⁷ A posztmodernitás nagy hangsúlyt fektet annak a fogalomnak megtalálására, amely az emberi élet valóságát, a kapcsolatokat és közösségeket legmegfelelőbben írja le. Ahogy az emberi megértés határai kiterjednek, úgy ez a leírás is egyre több alkotóelemet kezd magába foglalni, és így még bonyolultabbá válik annak a megközelítésnek a megtalálása, amely világossá teszi, mit jelent embernek lenni. Sok esetben, ahogy arra a történelem is bőven szolgáltat bizonyítékokat, helytelen, erőltetett értelmezések láttak napvilágot. Ennek eredményeként a legodálabb helyett csupán csak „a lehetséges” magyarázat született meg.

Egyértelmű azonban, hogy mindezt a kulturális kontextus is nagymértékben befolyásolta. A modernitás eszméje, az egyetemes keretekbe vetett bizalom, az egész kérdés értelmezésére rányomta bélyegét. A helyzet értékelésében a keresztyén egyház és teológia mindig is fontos szerepet játszott. Sokan gondolták és gondolják ma is azt, hogy a teológia csak az egyház szükségei miatt létezik, nyilvános jelentősége nincs, így a teológiai alapokon megfogalmazott álláspontoknak az egyházon belül kell maradniuk. Gyakran hangzik: az egyháznak és a teológiának apolitikusnak kell maradnia.

A nyilvánosság életéről alkotott teológiai álláspont azonban nem azonosítható a politikával, és nem torkollhat vallásos fundamentalizmusba sem. E vállalkozás fontossága egyértelmű, és arra buzdít, hogy komolyan vegyük a Biblia kijelentését az emberi élet valóságáról, az emberi kapcsolatok szükségességéről, azok közösségteremtő erejéről, amely minket e kapcsolati rendszer tanúivá nevel. Ehhez azonban ki-

⁹⁷ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*. Vol. I. (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 1. old.

indulópontra van szükségünk, ami éppen a reformáció teológiájának központi témájaként a megigazulás tanában fogalmazódott meg. Szándékomra való tekintettel, szükséges arra a különbségtételre utalni, amelyre Alister McGrath hívja fel a figyelmet, különbséget téve a megigazulás koncepciója valamint tana között.⁹⁸ Szerinte az előbbi Isten megváltó munkájának a leírását tükrözi, ahogy azt a Biblia elénk tárja, míg az utóbbi azt a lehetőséget vizsgálja, amin keresztül Isten és ember kapcsolata létrejön. Más szavakkal, a koncepció arra vonatkozik, hogy Isten mit tett az emberért, a tan pedig arra, hogy az embernek hogyan kell erre válaszolnia, ebből következően pedig mit kell ennek jelentenie a másik emberhez való viszonyában. Ezt vizsgáljuk most egy sajátos nézőpontból, amely eltér a korábbi értelemzésektől.

IV.1. A bibliai háttér

IV.1.1. Ószövetség

A Biblia Isten teremtményének elbeszélésével kezdődik. A világ és minden benne élő Isten előtt áll. Mint ennek része, az ember arra hivatott, hogy elfogadva Isten ajándékát uralkodjon felette. Az embernek korlátozott, de elégséges hatalom adatott, hiszen ő maga is ebbe a világba helyeztetett az Istentől kapott mandátum teljesítésére. Ezt a korlátozottságot nem mi határozzuk meg, hanem ez szabályozza az emberi életet. Kialakítása sem a mi feladatunk, hanem mi csupán csak részesei vagyunk, nem általunk, hanem értünk van, nem enged tág teret a különböző istenségekről alkotott elképzeléseinknek, ellenkezőleg, azokat az egyetlen, meghatározott jövőt mutató Egy Istenre szűkíti le.

E beágyazottság már a történelem kezdetétől egy olyan kapcsolati elrendeződést/rendszert jelent, melyben az ember értelmezheti önmagát. E kapcsolati elrende-

⁹⁸ Alister E. McGrath, *Iustitia Dei* Vol. I.: A History of the Christian Doctrine of Justification, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 2. old.

ződés mind Istennel, mind pedig a másik emberrel, akivel a teremtettség valóságát meg kell osztani, fennáll. A kapott mandátum nem a hatalom dominanciájának legitimálása, hanem a kapcsolati közösség beteljesítése, és mint az Isten felé vállalt felelősség kifejeződése kap hangot. Így nem csupán a teremtettséget kell megőrizni, hanem az abban lévő kapcsolati elrendeződést is. Ez méginkább megnöveli az ember felelősségét a mindennapi életre vonatkozóan, és Istenhez való hűséget, törvényének megtartását igényli. Az Ószövetség szerint az ezt a gyakorlatot követő ember a צדיק, a צדיק pedig az, aki nem tartja meg ezt a rendet, veszélybe sodorva e kapcsolati elrendeződést.⁹⁹ A bűn éppen ezt az elrendeződést bontja meg, ami által az ember helyzete is megváltozik (1Móz 3-4). Ezért nem lehet igaz senki Isten előtt (Zsolt 143,2). Csakis Isten igaz (Zsolt 119,137; 145,17), ezért csak ő tudja az embert igazzá tenni. E folyamatban Isten törvényének lényeges szerepe van, ami Izrael számára nem csupán egy objektív tény, hanem szerves része történetének, kapcsolati életének (2Móz 9, 27; Neh 9,33). A Tízparancsolat és annak betartása Isten igazságosságának jele és a másik emberrel való megfelelő közösség megtalálásának útja.

IV.1.2. Újszövetség

IV.1.2.1. Evangéliumok

Az ember életközpontjától eltávolodott valóságában áll előttünk az Újszövetségben. Következésképpen az Istennel, és ezen keresztül a másik emberrel megromlott kapcsolat kerül a középpontba. Ennek helyreállítása azonban nem lehetséges kizárólag a törvény megtartása által, hanem Krisztuson, mint a törvény betöltőjén keresztül valósulhat meg, ugyanis Krisztus munkája által nyerünk bocsánatot. Mindezt a δικαιοσύνη fogalma fejezi ki, mely a profán jog nyelvezetéből, ahol a felmentő íté-

⁹⁹ Claus Westermann, *Gerechtigkeit im Alten Testament*, in: *Christliche Glaube in Moderner Gesellschaft*, (Herder-Freiburg-Basel, 1981), Teilband 17. 12-16. 12. old. Ferdinand Hahn, *Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Menschen nach dem Zeugnis des Neuen Testament* in: *Evangelische Theologie* 59.Jg.99-5. 335-347. 336. old.

letet jelöli, került át a bibliai szóhasználatba. Más jelentései: az ember igazsága, amit fenn kell tartani; irányultság, mely megkülönböztette az embereket az állatoktól; a világ immanens rendje. Ez a δίκη a πόλις rendje is, amely ellentétben áll a νόμος-szal, mint a természet rendjével. A δικαιοσύνη-t azonban meg kell különböztetnünk az ἀλήθεια-tól, amit, mint a valóságban mindennel megegyezőt és ezáltal valóst kell értelmeznünk.¹⁰⁰ A δικαιοσύνη fogalma utal arra is, ahogyan Isten igazsága utat tör magának az ember felé, de nem fogadja el az ember saját igazságát. Csak Isten adhat igazságosságot az ember számára. Ez eredményezi a „simul iustus et peccator” feszültségét.

Az evangéliumok egyik témája pontosan az ebben a feszültségben vívódó emberi élet, amely azonban különbözik a páli megfogalmazástól. Míg Pál e helyzetet inkább a δικαιοσύνη jogi eredetű fogalmához köti, addig az evangéliumok nem alkalmazzák ezt a fogalmat. Az ἄνθρωπος önmagában azt jelenti, hogy az ember különbözik az állattól (Mt 12,12) és különbözik Istentől is (Mk 11,30). Az ember úgy jelenik meg, mint akinek Istenhez és Isten kijelentéshez való viszonyában korlátai vannak, mivel ezek egyike sincs hatalmában. Az ily módon behatárolt élet jut kifejezésre ψυχή, σάρξ, σῶμα fogalmakban.¹⁰¹

Ennek vonatkozásában három összefüggésre fontos figyelniük.

1. *Az evangéliumok fényében lehetetlen, hogy a megigazult ember magát a világtól függetlenül értelmezze.* Mindez Máténál jól látható, amikor Jézus a törvény

¹⁰⁰ Balázs Károly, Újszövetségi Szómutató Szótár, (Budapest: Logos Kiadó, 1998), 28. 128. old. „ἀλήθεια” and „δικαιοσύνη”

¹⁰¹ ψυχή az evangéliumokban valaki fizikai valóságára, amint az a személyt is jelöli, utal. Máté evangéliumában jelenik meg egyértelműen az a gondolat, hogy az embernek az utolsó ítélet alkalmával Isten előtt meg kell állnia. Ám a görög elgondolással ellentétben, ahol a békét csak test és lélek egymástól való elválasztása által lehet elnyerni, e fogalom megerősíti, hogy test és lélek összetartozik. A σάρξ evangéliumokban található jelentése az ember kapcsolati elrendezettségében való értelmezésre utal. Mindig Istenhez való viszonyban érthetjük meg a σάρξ jelentését. Amint azt a Mt 16,17 is azt tükrözi Isten megismerése önmagunktól nem lehetséges. Azt is hangsúlyozza, hogy a testi élet állapotából a test nélküli élet állapotába történő fordulás nem azonos a megváltással. A σῶμα -nak hagyományos jelentése van, hiszen ez a testi életre utal (Mk 15,43). Lásd: TDNT Vol.IX. „ψυχή”; TDNT Vol. VII. „σάρξ and σῶμα”; Szintén lásd: Dr. Herczeg Pál, A test és lélek kifejezései az Újszövetségben (The expressions of body and soul in the New Testament) in: Református Egyház XLV. Évf. 12.sz. 1993. 274-276. old.

tartalmát magyarázza (Mt 5,17-48), vagy a Mt 5,13-16; 6,16-21, amikor azt tanítja, hogy az evangélium szerint megélt élet nem lehet a világtól elfordult élet. A Jn 17-ben is ezt kéri Jézus. Jézus munkájának a következménye mindez, Krisztus munkájának irányultsága, ami másokra is vonatkozik.¹⁰² A gyógyítás, a bűnösökkel és vámszedőkkel való közösségvállalás azt juttatja kifejezésre, hogyan változtatja Jézus emberi életek lehetetlenné tűnő helyzetét az élet megvalósításának lehetőségévé. A kevés hitet Jézus elégségesnek ítéli arra, hogy valaki Isten megváltó cselekedete felé forduljon. Amint Jézus a vámszedőkhöz és bűnösökhöz odafordul, hitet ébreszt, és az Isten igazságossága a velük való közösség kifejezőjévé válik. Ez világít rá a Rm 3,23-ra, amely szerint mindannyian bűnösök vagyunk. Isten kegyelméhez való viszonyunkban ez mindenképpen igaz, azonban Jézus azon cselekedetéhez viszonyítva, hogy közösségbe lép a bűnösökkel, mindez sokkal összetettebb értelmet nyer.¹⁰³ Istennek a világhoz való közeledése így semmi esetre sem exkluzív, hanem inkább inkluzív, mely bennünket a másik emberrel szemben hasonló magatartásra kötelez.

2. *Az evangéliumok fényében kizárt, hogy a megigazult ember önértelmezése másoktól függetlenül legyen.* Ebben az összefüggésben nagyon beszédesek a gyógyítási történetek. Jelen esetben nem a gyógyítási történetek kezdetére kell figyelniünk, hanem a záró párbeszédre vagy monológokra, noha a bevezető részek is nagyon fontosak (Mk 1,40-45, és paralelljei; Mk 1,32-39; 2,1-12; 5,1-25). A bevezetésből megtudjuk, hogy a beteg és a rokonok gyógyulásra várnak attól függetlenül, hogy korábban értesültek-e Jézus munkájáról vagy sem. A találkozás végén hívásra vagy hívás nélkül a gyógyultnak vissza kell térnie közösségébe. Ez a gyógyulás elengedhetetlen következménye. Mindennek célja az, hogy a történetekről másoknak is tudomást kell szerezniük. Önértelmezés, önmeghatározás a közösségbe való visszatérés kötelezettségének teljesítése nélkül nem teljes. Ebben az összefüggésben különösen

¹⁰² Jürgen Moltmann, Isten megigazítása és egy új kezdethez való jogunk, in: Theológiai Szemle XLV. 2002/2 97. old.

¹⁰³ Ibid., 98-99. old.

is figyelemreméltó az Irgalmas Samaritánus példázata, hiszen a földön fekvő ember meghatározó részévé válik a Samaritánus önértelmezésének, míg azoknál, akik elmennek mellette, ez nem történik meg.

3. *Az evangéliumok fényében elképzelhetetlen, hogy a megigazult ember önértelmezése a Krisztusban való részesedés nélkül történjen.* Isten Krisztus váltság munkája nyomán az embert igaznak nyilvánítja. Ezáltal a bűnös megigazított lesz, és elkezd Istennel közösségben élni. Istent, mint az igazságosság forrását ismeri el, és igazságosnak vallja meg. Ugyanis Isten igazságát megismerve őt csakis igazságosnak vallhatjuk meg, ami nem csak szavakban lehetséges és szükséges, hanem cselekedetben is. Mindez összhangban van – jövőbe vetett bizalmunkat jelölve – a keresztt és a feltámadás megerősítő üzenetével. Még a tanítványok számára is ez a legbonyolultabb része a Krisztussal közösségben megélt életnek. Ebben aktualizálódik az adni tudás képessége (Mt 5,42), a segítségnyújtásra való készség (Mk 10,42-45) és a másoknak való megbocsátás (Lk 17,4). Mindez cselekvésre hívó motivációt jelent.¹⁰⁴

A fenti bemutatásból kiderül, hogy az evangéliumok szerint az emberi élet úgy jelenik meg, mint ami kontextus által meghatározott. Ennek megerősítésére most hadd álljon itt négy evangéliumi történet teológiai olvasata.

A. Jn 15,1-8.

„1.Én vagyok az igazi szőlőtő, és az én Atyám a szőlősgazda. 2.Azt a szőlővesszőt, amely nem terem gyümölcsöt én bennem, lemetszi; és amely gyümölcsöt terem, azt megtisztítja, hogy még több gyümölcsöt teremjen. 3.Ti már tiszták vagytok az ige által, amelyet szóltam nektek. 4.Maradjatok én bennem, és én tibennetek. Ahogyan a szőlővessző nem teremhet gyümölcsöt magától, ha nem marad a szőlőtőn, úgy ti sem, ha nem maradtok én bennem. 5.Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők; aki én bennem marad, és én őbenne, az terem sok gyümölcsöt, mert nélkülem semmit sem tudtok cselekedni. 6.Ha valaki nem marad én bennem, kivetik, mint a lemetszett vesszőt, és megszárad, összegyűjtik valamennyit, tűzre vetik és elégetik. 7.Ha megmaradtok én bennem, és beszédeim megmaradnak tibennetek, akkor bármit akartok, kérjétek, és megadatik nektek. 8. Az lesz az én Atyám dicsősége, hogy sok gyümölcsöt teremtek, és akkor tanítványaim lesztek.”

Ez a történet azok közül való, amelyekben Jézus magát az „Én vagyok” meghatározó fogalommal azonosítja. Itt Jézus azt mondja, hogy „Én vagyok az igazi szőlőtő.” Ez a kép nem idegen a hallgatók számára, hiszen az Ézs 5,1-7-ben már

¹⁰⁴ J. Jeremias, *New Testament Theology*, Vol I. (London: SCM Press Ltd, 1971), 215. old.

megjelenik. Általánosságban véve, Jézus magáról, mint a közösségben megélt élet forrásáról beszél, ahol az Atya mint Jézus küldetésének kezdeményezője áll a háttérben. E történet a megigazulásra vonatkozóan három lényeges motívumot tartalmaz:

1. Jézus „Én vagyok” kijelentése,
2. Az Atya megmetszi azokat, akik gyümölcsöt teremnek, hogy még többet teremjenek,
3. A tanítványok már megtisztítottak.

Jézus „Én vagyok” önmeghatározása Isten kijelentése, mint az ember által keresett élet igazi forrása. Az ἀληθινός, azon túl, hogy az igazat, a valósat jelöli, arra is utal, ami Istentől van; arra az életre, amely Istentől kapható meg.¹⁰⁵ Ebből következően, ennek az életnek a felismerése magával hozza a világ dolgaihoz való viszonyulásunk megváltozását is. A kegyelem csakis Krisztuson keresztül ragadható meg. Krisztus az egyetlen közvetítő, mely benne való hitet igényel. A tanítványok már tiszták, így nekik nem az a feladatuk, hogy megteremtsék a kapcsolatot Isten és maguk között, mivel ez nem lehet emberi törekvés eredménye. Az embernek Jézus nélkül nincs gyümölcsöző élete, azaz, az emberi cselekedet Krisztushoz való viszonyában nyeri el értelmét.¹⁰⁶ Világos, hogy a tanítványok Jézus szavai által tisztultak meg, hiszen a megigazulás nem emberi cselekvés kérdése. Az emberi cselekedet ugyanis a megigazító Istennel való közösség eredménye. Így a tanítványok tisztaságának forrása önmagukon kívül esik, ami nem az egyház, nem is más intézmény, hanem Isten ígéje.¹⁰⁷ A megigazító igazság kívülről érkezik, amely hitet és a bűnök megvallását igényli. Ennek eredményeként az emberi önmeghatározás a Másikhoz és a másikhoz való viszonyban fogalmazódik meg.

¹⁰⁵ Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, (Oxford: Basil Blackwell, 1971), 531. old.

¹⁰⁶ Mátyás Ernő, *János evangéliuma*, *The Gospel of John*, (Sárospatak, 1950), 208. old.

¹⁰⁷ Bultmann, *Ibid.*, 534. old.

B. Lk 10,25-37.

25. „Ekkor előállt egy törvénytudó, hogy megkísértse őt, és ezt kérdezte tőle: „Mester, mit tegyek, hogy elnyerjem az örök életet?” 26. Ő pedig ezt mondta neki: „Mi van megírva a törvényben? Hogyan olvasod?” 27. Ő pedig így válaszolt: „Szeresd az Urat a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes erődből és teljes elmédből, és felebarátodat, mint magadat.” 28. Jézus ezt mondta neki: „Helyesen feleltél: tedd ezt, és élni fogsz.” 29. Ő viszont igazolni akarta magát, és megkérdezte Jézustól: „De ki az én felebarátom?” 30. Válszul Jézus ezt mondta neki: „Egy ember ment le Jerusálemből Jerikóba, és rablók kezébe esett, akik kifosztották, meg is verték, aztán félholtan ott-hagyva elmentek. 31. Történetesen egy pap ment azon az úton, de amikor meglátta elkerülte. 32. Hasonlóképpen egy lévita is odaért arra a helyre, és amikor meglátta, ő is elkerülte. 33. Egy úton levő samaritánus pedig, amikor odaért hozzá és meglátta, megszánta; 34. odament, olajat és bort öntött sebeire, és bekötötte azokat. Aztán feltette őt a saját állatára, elvitte egy fogadóba, és ápolta. 35. Másnap elővett két dénárt, odaadta a fogadónak, és azt mondta neki: Viselj rá gondot, és ha valamit még ráköltesz, amikor visszatérek, megadom neked. 36. Mit gondolsz, e három közül ki volt a felebarátja a rablók kezébe esett embernek?” 37. Ő így felelt: „Az, aki irgalmas volt hozzá.” Jézus erre ezt mondta neki: „Menj el, te is hasonlóképpen cselekedj.”

Az irgalmas samaritánus példázata az egyik legismertebb bibliai történet. Gyakran úgy utalunk e történetre, mint a jó tanítványság modelljére. Ám a történet célja, hogy arra a kérdésre reflektáljon, ami korábban egy párbeszédben hangzik el: „Mit kell tennem, hogy elnyerjem az örök életet?” Az írástudó mindkét kérdése erre az egyre mutat. Ő, aki a törvény minden betűjéhez ragaszkodik, Jézustól akarja hallani, hogy valóban ennyi-e a követelmény. A válasz természetesen meglepő. Mind a kérdés, mind pedig a válasz a megigazulás kérdésnek a középpontjában áll. Az írástudó az első és részben elvi kérdésre választ kap. Részben elvi a kérdés abban a vonatkozásban, hogy a törvény megtartása bizonyos cselekedeteket foglal magába. Ez derül ki Jézus válaszából. Ő is így viszonyul a törvényhez, hiszen nem eltörli azt, hanem megmutatja az evangéliumon keresztül a hozzá vezető utat. Ezért utal Jézus a *Sma*-ra. Az írástudó nem elégedett a válasz egyik részével, ezért kér pontosítást arra nézve, hogy ki a felebarát. Itt következik az irgalmas samaritánus története, amelyben az örök élet és a felebarát kérdése kapcsolódik egybe. Az írástudó kérdésének célja az, hogy maga a felebarát jelentése kerüljön meghatározásra, annak érdekében, hogy az örök élet elnyerése feltételének emberi cselekedeteken keresztüli teljesítése lehetőségét megfogalmazza. Mindez azt jelentené, hogy az örök élet, a megigazulás cselekedet által érhető el. Ám a felebarát, a '*másik*' ilyen fajta meghatározása távol áll Krisztustól. Ez is csak azt erősíti, hogy a megigazult ember önér-

telmezése nem választható el Istentől és a 'másik'-tól. Megismerni Isten szándékát egyet jelent azzal, hogy ismerjük a mi életünk célját ebben a világban. Azt is mondhatjuk, hogy mindez nem csupán a megigazítás elfogadásáról szól, hanem annak cselekedetekben történő kifejeződéséről is. Amennyiben valaki befogadja Isten Krisztusban kifejezésre juttatott megváltó cselekedetét, úgy a 'másik' befogadása és a 'másik' általi befogadottság része lesz annak, ahogy Krisztus igazzá formál bennünket. Az ebben a formában értelmezett megigazulás társas/társadalmi kapcsolatokkal teljes. Másként szólva, a társadalmi kapcsolat a Krisztushoz való helyes viszonyulás része. A kettő nem játszható ki egymással szemben, hanem egymással összefüggésben jut kifejezésre.

A felebarát már az Ószövetségben is tágabb jelentésű. A Halakah szerint e fogalom mindenkire értendő, aki a másikkal szoros kapcsolatban áll, leginkább Izrael népére vonatkoztatva.¹⁰⁸ Valaki gondolhatná azt is, hogy Jézus válasza szerint a samaritánus szorul segítségre. Jézus válasza azonban egészen mást tükröz. Jézus a határokat feszegeti azzal, hogy a közismert, legaktuálisabb vallási és etnikai/faji elmentét példáját alkalmazza. Ez már önmagában is a kegyelem kifejezésévé válik azok számára, akik elfogadják azt. Nyilvánvalóan az írástudó nem kap pontos meghatározást a felebarátra vonatkozóan, hiszen ezáltal a szeretetnek határt szabna. Így Jézus kiterjeszti a törvény határait abban a formában, hogy az nem lesz teljesíthető emberi cselekedet által. Arra a tényre utal, hogy az Isten Országában való részesezéshez hit által kell meg ragadnunk Isten megváltó tettét. Végül, mindezek után, kiderül ki a felebarát: mihelyt ugyanilyen helyzetbe kerülsz, azonnal tudni fogod ki a felebarátod. Ezzel az emberi élet értelmezését egy kapcsolati elrendeződés keretei közé helyezi.

¹⁰⁸ A. R. C. Leany, A. Commentary on The Gospel According to St. Luke, (London: Adam and Charles Black, 1958), 182. old.

C. Lk 18,9-14.

„9.Némely elbizakodott embernek, aki igaznak tartotta magát, a többieket pedig lenézte, ezt a példázatot mondta: 10.”Két ember ment fel a templomba imádkozni: az egyik farizeus, a másik vámszedő. 11.A farizeus megállt, és így imádkozott magában: Isten, hálaadok neked, hogy nem vagyok olyan, mint a többi ember: rabló, gonosz, parázna, vagy mint ez a vámszedő is. 12Böjtölök kétszer egy héten, tizedet adok mindenből, amit szerzek. 13.A vámszedő pedig távol állva, még szemét sem akarta az égre emelni, hanem a mellét verve így szólt: Isten, légy irgalmas nekem, bűnösnek. 14.Mondom nektek, ez megigazulva ment haza, nem úgy, mint amaz. Mert mindenki, aki felmagasztalja magát, megaláztatik, aki pedig megalázza magát, felmagasztaltatik.”

A farizeus és vámszedő imádságának kontrasztjában a megigazulás kérdése jelenik meg. Míg a Jn 15,1-8-ban az Atya megtisztító munkája, a Lk 10,25-37-ben a szeretet határainak, emberi cselekedet által teljesíthetetlen kiterjesztése áll a középpontban, addig ebben a történetben a bűnök megvallása kerül előtérbe. A vámszedő imádsága magára vonatkoztatva hangzik el, de a megigazulás forrása mégis Isten. A megigazulás nem az Isten előtt elvégzett cselekedetek, hanem a bűnök megvallásának eredménye. Így nem az emberi cselekedet teszi igazzá, hanem a bűnbánat Isten általi elfogadása. A farizeus képtelen irgalmasságot gyakorolni a másik iránt, mert nem ismeri Isten szeretetét, hiszen Isten irgalmának ismerete meghatározza az ember helyét a világban, a tanítványok közösségében, de még a tanítványoknak helyét is a világban.

D. Mk 10,17-27.

17.„Amikor útnak indult, odafutott hozzá egy ember, és térdre borulva előtte, azt kérdezte tőle: „Jó Mester, mit tegyek, hogy elnyerjem az örök életet?” 18.Jézus így szólt hozzá: „Miért mondasz engem jónak? Senki sem jó az egy Istenen kívűl. 19.Tudod a parancsolatokat: Ne ölj, ne paráználkodj, ne lopj, ne tanúskodj hamisan, ne károsíts meg senkit, tiszteld apádat és anyádat.” 20.Az pedig ezt mondta neki: „Mester, mindezeket megtartottam ifjúságomtól fogva.” 21.Jézus miután rátekintett, megkedvelte, és ezt mondta neki: „Egy valami hiányzik még belőled: menj, add el, amid van, és oszd szét a szegények között, akkor kincsed lesz a mennyben; azután jöjj, és kövess engem.” 22.A válasz miatt elborult az ember arca, és szomorúan távozott, mert nagy vagyona volt. 23.Jézus ekkor körülnézett, és így szólt tanítványaihoz: „Milyen nehezen mennek be az Isten Országába a gazdagok!” 24.A tanítványok megdöbbenek szavain, Jézus azonban ismét megszólalt, és ezt mondta nekik: „Gyermekeim, milyen nehéz az sten Országába bejutni! 25.Könnyebb a tű fokán átmenni, mint gazdagnak az Isten Országába bejutni.” 26. Ők még jobban megrökönyödtek, és ezt kérdezték egymás közt: „Akkor ki üdvözülhet?” 27.Jézus rájuk tekintett, és ezt mondta: „Az embereknek lehetetlen, de az Istennek nem, mert az Istennek minden lehetséges.”

Ez a történet, az előző kettővel összhangban, az Isten Országába való bejutás útját mutatja be. E locust két motívum dominálja: az örök élet kérdése és tanítványság gondolata. A gazdag ember az iránt érdeklődik, hogy miként lehetséges az örök életet elnyerni. Meggyőződése, hogy személyesen is hozzá kell járulnia, és ezért te-

szi fel a kérdést. Jézus azonban többet kér annál, mint amit a törvény elvár. Azt akarja megtudni, hogy mi forog kockán a gazdag ember számára. Amennyiben képes feladni azt, amije van, akkor képes lesz megszabadulni azon meggyőződésétől is, miszerint a személyes hozzájárulás elengedhetetlen. Az az egy, ami hiányzik, nem egy a sok jócselekedet közül, hanem pontosan az, ami mindegyiket megkérdőjelezi. Az emberek egymással való kapcsolata megértésének kulcsa Jézus válaszában van (26 v.), ami az emberi élethelyzet, a kapcsolat és a tanítványság lehetetlenségének lehetőségét tárja fel. Ez még a Tizenkettő számára is figyelemztetés. Péter exkluzív módon gondolkodik a tanítványságról – másokhoz való viszonyában megvalósuló exkluzivitás –, míg Jézus gondolkodása inkluzív.¹⁰⁹

IV.1.2.2. A megigazulás páli tanítása

Pálnál a δικαιοσύνη a megigazulás kulcsszava. Szerinte Isten azért cselekszik, hogy az embert igazzá tegye, hiszen a törvény betartása által ez nem érhető el. A megigazulás és a megváltás Isten kegyelmének eredménye. Isten kegyelmének részesei leszünk ezáltal, melyben egyszerre van jelen ítélet és kegyelem. Isten cselekedete, amelyen keresztül Isten igaznak nyilvánít Krisztusban nem az egyes emberért, hanem az egész világért történik (Rm 10,4). Mindez a kereszten koncentrálódik (1Kor 1,18), ahol e megváltó munka megtörténik. E megbocsátás magába foglalva az ítéletet is, vitathatatlanul mond nemet a bűnre, és visszavezeti az embert az Isten szövetségébe Isten eredeti terve szerint. Így az emberi élet nem marad többé vákuumban. Pál szerint a megigazulásnak e forrása az emberen kívül esik, de jóváírásra kerül számára. Ez meghatározó Isten vonatkozásában: a megigazulás Is-

¹⁰⁹ Fiedrich Gustav Lang, *Sola gratia im Markusevangelium*, in: Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, Peter Stuhlmacher (hrsg.) *Rechtfertigung, Festschrift Für Ernst Käsemann Zum 70. Geburtstag*, (J.C.B. Mohr Tübingen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976), 321-337. 333. old.

tennek ereje az üdvösségre. Mindez csak hit által érhető el. A hit az a személyes oldal, amelyen keresztül megragadható Isten kegyelme. Nem teszi az embert individualisztikussá, éppen ellenkezőleg, általa válik az egyén az egy test tagjává (Ef 2,1-10).¹¹⁰ Ez a hit jövőbe vetett reménységet is jelent (Gal 5,5; Fil 3,9-11; 2Kor 5,21; Gal 3,6-22).¹¹¹

A megigazulás és *πνεῦμα* összekapcsolódik Pál értelmezésében. A Jézus felé fordulásban az ember az új szövetség és a Lélekkel való közösség irányába indul el (1Kor 12,13; 2Kor 3,17). Így lesz a Lélek életet formáló erő.¹¹² Pál értelmezésében sem érhető el a megigazulás emberi cselekedet ereje által. Azonban Isten megigazító cselekedete nyomán az ember ennek megfelelő cselekedetek megtételére kötelezett.

A *δικαιοσύνη* fogalma itt is kapcsolati elrendeződést jelöl, ugyanis ez mindig a 'Másik'-hoz való viszonyban lehet valóságos. Isten igaznak nyilvánítja az embert, ami egyben a bűn hatalma alóli felszabadítást is jelenti.¹¹³ Ez Isten kegyelme Krisztuson keresztül az egész emberiség számára. Hasonlóan, a Tit 3,3-7-ben Pál apostol megerősíti, hogy megigazulás és üdvösség sola gratia által lehetséges. Az egyén is és a hívők közössége is ezért az üzenetért létezik (2Tim 1,9-11). Ez adja meg a Krisztusban való új élet karakterét.¹¹⁴ Ugyanakkor, ez a kulcs annak megértésére,

¹¹⁰ Ulrich Luz, *Rechtfertigung bei den Paulusschülern* in: Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, Peter Stuhlmacher (hrsg.). *Ibid.*, 365-383. 373. old. „...die „ekklesiologische Dimensionen der Rechtfertigungslehre“ verhindern eine Reduktion der Gnadelehre zu privaten Pneumatismus”.

¹¹¹ “ *δικαιοσύνη* ” in: TDNT Abridged in One Volume, Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (eds.), (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, MI, 1985), 171-175. 174. old.

¹¹² Isten igazsága a Lélek által nem csak az egyes emberben, hanem a közösségben is munkálkodik. Lásd: Walter Klaiber, *Rechtfertigung und Gemeinde: Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), 187. old. E témában Klaiber közelmúltban megjelent munkája: Walter Klaiber, *Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute*, (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2000)

¹¹³ Rudolf Bultmann, *Az Újszövetség Teológiája - Theologie des Neuen Testaments* – (Osiris Kiadó, Budapest: 1998) 234. old. Bultmann szerint azért kell a metanoia fogalmával óvatosan bánnunk, mert Isten megigazító munkájára gondolva hajlamosak vagyunk úgy kezelni azt, mint a korábban elkövetett bűnök megbocsátását.

¹¹⁴ A Krisztusban való élet hangsúlyozása a Zsidókhoz írott levélnek is elteveszthetetlen jellegzetessége. „Existenz durch die Tat Gottes in Christus”, Erich Gräßer, *Rechtfertigung im Hebräerbrieff* in: Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, Peter Stuhlmacher (hrsg.). *Ibid.*, 79-93. 90. old. Lásd különösen 40. lábjegyzet

hogy megigazulás és keresztség hogyan tartozik össze Pál gondolkodásában (1Kor 6,11).¹¹⁵

A megigazulás kérdése különösen is hangsúlyos a Galatákhoz írott levélben. Ebben Krisztus Isten tanúja, amint önfeláldozása Isten kegyelmének jele. Ez az önfeláldozás a megigazulás forrása, mely hit által ragadható meg és nem a törvény követelményeinek történő megfelelés által (Gal 2,16). A megigazulást csakis Krisztus munkájában lehet megérteni. A hit általi megértés, megragadás egyben hitvallásra való készséget is jelent, ami által lehetséges a közösséghez és a világhoz való kapcsolódás (Gal 5,6).¹¹⁶ Mindez egy olyan életet jelöl, amely ἐν Χριστῷ (1 Thess 4, 16) πνεύματι (Gal 5,25). Ezáltal Pál radikalizálja a megigazulás értelmét, ahogyan az az emberi élet múltjának, jelenének és jövőjének középpontjában áll.¹¹⁷

A megigazulás locus classicusa a **Róm 3,21-31**, mint a megigazulás értelmezésének központi eleme. E passzus szinte dióhéjban foglalja össze a megigazulás logikáját, az emberi kérdést Isten emberhez való viszonyának összefüggésébe helyezve. Eszerint nem lehetséges a törvény cselekedetei által igazzá válni. Isten igazsága Krisztusban jelent meg, akinek hit által részesei lehetünk mi is. A megigazulás elérése érdekében minden emberi cselekedet ki van zárva. Mindez rámutat arra a radikális különbségre, amely a törvény cselekedetei és a hit között fennáll. A különbség a hit különleges minőségében tapasztalható, és nem hasonlítható semmihez, ami az ember lehetőségeire utal. A hit nem az emberre, hanem Istenre összpontosít. A hit különleges karaktere látható abban is, hogy az Isten iránti bizalmat és a

¹¹⁵ Ulrich Luz szerint „Rechtfertigung ist ein Interpretament der Taufe” Luz, Ibid.. 371. old. Peter Stuhlmacher úgy véli, hogy mindez szoros összefüggésben van Pál 'theologia crucis' gondolatával. Peter Stuhlmacher, Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie. Ibid., 509-527. 517. old. Jürgen Roloff a megigazulást a krisztológia interpretációjának tekinti. Lásd: Jürgen Roloff, Christologie und Rechtfertigung bei Paulus in: Fuldaer Hefte. Zur Bleibenden Aktualität des Augsburger Bekenntnisses (Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1981), 10-28. old.

¹¹⁶ E témával összefüggésben a Galata levélről írt gondolataiban fontos megállapítást tesz, ami a következő: „The point at issue is the attachment of the Christian community to the great continuity of religious history...” Karl Barth, Church Dogmatics Vol. IV/1. (Edinburgh: T&T Clark, 1965), 640. old.

¹¹⁷ Georg Strecker, Befreiung und Rechtfertigung in: Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, Peter Stuhlmacher (hrsg.). Ibid., 479-508. 507. old.

másikkal szembeni kötelességünk figyelembe vételét kéri. A hit az emberi érdek teljes feladását jelenti. A hit azt ragadja meg, amit Isten tesz, míg a cselekedetek arra törekednek, hogy azt minősítsék, amit az ember tesz. Ezért Krisztus nélkül nem lehet teljesíteni a törvényt. Krisztus által lehetünk részesei a megszentelődésnek is, amely vezet a törvénynek való megfelelés útján vezet.¹¹⁸ A Pál és Jakab közötti feszültségnek is ez áll a háttérben. Jakab a hit következményeire helyezve a hangsúlyt a hit és a cselekedetek összefüggését különösen is fontosnak tartja (Jakab 3,18).

IV.2. Történeti áttekintés

IV.2.1. Augusztinusz

A megigazulás kérdése nem állt központi tanításként a keresztyén egyház első századaiban az érdeklődés középpontjában. Bár a hangsúly ebben a kérdésben eltolódásokat mutat, mégis egyetértettek abban, hogy a megigazulás Isten cselekedete nyomán, elfogadása pedig hit által lehetséges.¹¹⁹ A megigazulás kérdésének első fi-

¹¹⁸ A πιστεύω fogalma is lényeges Pál gondolkodásában. Míg a klasszikus gondolkodásban az istenekbe vetett bizalmat jelöli és kapcsolati rendezettséget ír le, addig, már az Ószövetségben is, de sokkal inkább az Újszövetségben, arra a kapcsolatra utal, amiben a ember Istennel van. A hit az emberi élet minden területét átfogja, ahogyan értelmet és megértést keres. A hit egyben kijelöli a megigazulás és megszentelődés útját. Χάρις és πίστις együtt a νόμος antitézisei. Isten kegyelme, ami által üdvözülünk Krisztusban jelent meg. Ez az egyetlen útja annak is, hogy valaki megértse a ἁμαρτία jelentését. Pál szerint ez uralkodik az emberek között és csakis hit által vagyunk képesek a bűnös emberi állapot megítélésére. Krisztus azért jött, hogy felszabadítson bennünket a bűn hatalma alól, így a mi felelősségünk is az, hogy a bűnös emberi körülményeket kiiktassuk. A bűntől való szabadság a Krisztussal és másokkal való új kapcsolat kezdete. Ezért szenvedett Krisztus. A kiengesztelő munkát Krisztus végzi el, ahogy arra a ἰλαστήριον utal. Isten cselekedete eredményezi tehát a megigazulást. Ítélet alatt lenni egyben a kegyelem állapotát is jelenti. Lásd: TDNT Abridged in One Volume, Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (eds.), (Grand Rapids: W. B. Eerdmans MI: 1985). Max Lackmann, Sola Fide. Eine exegetische Studie über Jakobus 2 zur reformatorischen Rechtfertigungslehre, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Band 50. (Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1949). Lackmann mint Luther kritikusa lásd: Paul Althaus, Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre heutigen Kritiker, (Berlin: Evangelische Verlag, 1951), 13-15. old. Karl Friedrich Ulrichs, Christusglaube: Studien zum Syntagma πίστις Χριστοῦ und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007)

¹¹⁹ Gerhard Müller, Die Rechtfertigungslehre, Geschichte und Probleme in: Studienbücher Theologie: Kirchen- und Dogmengeschichte, Gerhard Müller, Gerhard Ruhbach (Hrg.), (Gerd Mohn: Gütersloher Verlagshaus, 1977), 16. old. „Überhaupt liegt das Heilsinteresse in den östlichen Kirchen an aderer Stelle als in der abendländischen: Es geht nicht so sehr um Schuld, Sünde und Strafe als um

gyelemre méltó megfontolását Augusztinusnál találjuk. Augusztinuszt saját maga hitrejutása¹²⁰ annak felismerésére készítette, hogy a bajok középpontjában a bűn áll. Az emberiség szerinte a massa peccati, amelynek gondja akkor kezdődött, amikor Ádámban megszületett a vágy, hogy olyanná váljon, mint Isten (1Móz 3,5). Isten úgy teremtette Ádámot, hogy képes volt nem vétkezni (posse non peccare). Isten, mint az élet forrása biztosította az ember életét a teremtett világban. Ám, a büszkeség, amely Ádámot hajtotta az istenné válás vágyának útján, azt eredményezte, hogy az ember az élet forrását át akarta helyezni Istenből magába, és azt a concupiscentia által fenn akarta tartani. Ezt hívja Augusztinus szuperbiának.¹²¹ Ennek eredményeként az ember képtelen büntelen maradni, ami a non posse non peccare állapotát idézi elő. Ez pedig a szabad akarat helytelen alkalmazását hozza magával. Eme sarokpont körül kerül Augusztinus összeütközésbe a pelágianizmussal. Pelágusz ugyanis azt tanította, hogy az emberek természetükből fakadóan jók,¹²² ezért képesek arra, hogy jót tegyenek, még akkor is, ha ez nem feltétlenül szükséges. A lényeg, hogy az emberek birtokában vannak a jó akarásának és cselekvésének, ahogy ez Ádám esetében is látható. Így a bűn nem természetszerűleg része az embernek, hanem a szabad akarat eredménye. Így Pelágusz szerint semmi kapcsolat nincs Ádám és az emberiség bűne között. A bűn csupán Ádám engedetlensége imitációjának nyomán van jelen a világban. Pelágusz ezzel elutasította az eredendő bűn gondolatát, állítva, hogy mindenki a saját bűnéért felelős, és mivel mindez a helytelen cselekedet eredménye, nem a testben, hanem a lélekben lakozik. A kegyelem

Vergottung, Heil und Erlösung. Deswegen konnte die Frage nach der <Gerechtigkeit Gottes> dort nicht so zentral werden". Karl Barth, Church Dogmatics Vol. IV/1. 524-525. old.

¹²⁰ McGrath szerint Augusztinus elmélete több változtatáson esett át, különösen is a Róm 9, 10-29 vizsgálata nyomán. McGrath három fázist különít el: 1. Augusztinus megváltoztatja azt az álláspontot, miszerint az időbeni kiválasztás megelőzi az örök kiválasztást, arra, hogy a kiválasztás a predestináción nyugszik. 2. Megváltoztatja azt az elképzelést is, miszerint az Isten kegyelmére adott válasz szabad akaratból van, arra, hogy a válasz is Isten ajándéka. 3. Úgy véli, hogy a szabad akarat nem tudja az embert a bűn alól felszabadítani, hacsak először a kegyelem szabaddá nem teszi. Lásd: Alistar E. McGrath, Iustitia Dei I.(1986), 25. old.

¹²¹ Ibid., 25. old.

¹²² Bernhard Lohse, Epochen der Dogmengeschichte, (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1963), 111-114; 121-130. old.

ezzel összefüggésben csak leegyszerűsíti azt, amit a szabad akarat a jó cselekedeteiken keresztül egyébként is megtesz. A keresztség vonatkozásában mindez azt jelenti, hogy a kisdedeknek nincs bűnük.¹²³ A szabad akarat segít abban, hogy a jó cselekvése által ne vétkezzen az ember. Másként megfogalmazva, a büntelenség, a megigazulás emberi potencia. Mindez a törvény elsődlegességére mutat rá, amennyiben a büntelenség emberi képesség. A középpontba pedig az kerül, hogy az ember képes-e a törvény követelményeinek eleget tenni, vagy nem. Ugyanakkor azt, az emberi természetre pozitívan tekintő gondolatot is táplálja, hogy képes saját formáiból élni, amihez Krisztus munkája semmit sem tehet hozzá.

Augusztinus nem fogadta el, hogy a keresztség nem a bűnök bocsánatáért történik, hanem a megszentelődés Krisztusban történő elfogadását jelenti. Tartja az eredendő bűn tanítását, és állítja, Ádám okán mindannyian bűnösök vagyunk. Így a keresztségben a vétek megbocsáttatik, de a concupiscentia megmarad. A bűn az ő olvasatában is Isten Krisztusban kijelentett kegyelmében bocsáttatik meg. A szabadság csak a kegyelmen keresztül érkezik az emberhez. Ez az “internal operation of the Holy Spirit”,¹²⁴ ami az emberi akarat számára lehetővé teszi, hogy jót cselekedjen. Ezáltal “free will is not lost, nor is it non-existent: it is merely incapacitated, and may be healed by grace”.¹²⁵ A szabad akarat Augusztinus elképzése szerint nem töröltetik el a kegyelem kedvéért, hanem mindkettő valós, ugyanis a szabad akaratnak csak helyre kell állíttatni, hogy valóban szabad legyen.

¹²³ Athanasius, Origenes és Chrysostomos mindannyian úgy vélték, hogy minden ember részese a bűnbeesésnek. Mindez a manicheista determinista gondolkodással szembeni kiállást jelentette, amely vallotta, hogy bűn az emberi természet része. „The idea of an inheritance of actual guilt is expressly repudiated through the assertion that infants are born free from sin. The freedom of the will is strongly affirmed against Manichaeism, and the Fall and its continuing consequences was the result of man’s free choice of evil. All men are involved in these consequences, which include moral infirmity and bias toward sin, and the progressive disintegration of mankind, individually and socially” Lásd: G. W. H. Lampe, *Salvation, Sin and Grace in: A History of Christian Doctrine*, In succession to the Earlier Work of G. P. Fisher, Ed. Hubert Cunliffe-Jones, (Edinburgh: T&T Clark Ltd., 1980), 157. old.

¹²⁴ Ibid., 167. old.

¹²⁵ McGrath, *Iustitia Dei* Vol. I. Ibid. 26-27. old.

A kegyelmet Augusztinus a *gratia praeveniens* fogalmával írja le, amely által az ember megújul. Különbséget tett *gratia operans* és a *gratia cooperans* között is. Isten kezdeményezi az ember megigazítását (működik Isten ellenállhatatlan akarat – *gratia irresistibilis*), az emberi akarat pedig Isten akaratának eszközévé válik (együttműködik Isten akaratával a jó cselekvésében). Ez a megelőző kegyelem ritmusa, melyben az érdem is, mint Isten ajándéka ragadható meg.¹²⁶ Augusztinus számára a szeretet még az az erő, amely valóban elhozza a változást az ember életében, olyannyira, hogy még a hitet is a szeretetnek kell kísérnie.¹²⁷ Mindebben kell megtapasztalni Isten igazságosságát, amely Augusztinus szerint az ember részévé válik.¹²⁸

Augusztinus politikai műve a *De civitate Dei*¹²⁹ (413-426), melyben az Isten városa (*civitas Dei*) és a világ (*civitas terrena*) közötti feszültséget írja le. Isten városában a szociális igazságosság forrása az Isten igazságossága, Istennek embert igazzá tevő akarata. A dolgok rendjének összhangban kell lenni azzal, ahogyan Isten akarata által rendet tesz a világban. E helyen változás figyelhető meg Augusztinus gondolkodásában, nevezetesen, hogy míg Isten igazságossága Isten kegyelmével összefüggésben, mint participációs gondolat jelenik meg, addig ugyanez a társadalmi körülményekre vonatkoztatva már relációs, kapcsolati formát

¹²⁶ Gerhard Müller, *Die Rechtfertigungslehre*, Ibid., 26-27. old. Augusztinusnál a keresztség és a megelőző kegyelem is összekapcsolódik.

¹²⁷ Augusztinus kétféle hit között tett különbséget: az intellektuális és a megigazító. Az utóbbinak szeretettel kísért formája az igazi. Ez a „szeretet által működő hit”/fides quae per dilectionem operatur/. Lásd: McGrath, Ibid., 29-30. old.; Szintén: „Augustinus „theologia gratiae hat ihr Ziel in seiner theologia caritatis””, Anders Nygrenre történő utalás in: Gerhard Müller, *Die Rechtfertigungslehre*, Ibid., old. 28.

¹²⁸ Felvetődik a kérdés, hogy Augusztinust nem befolyásolta-e a neoplatonizmus. Amennyiben a kegyelem az embernek részévé válik, mindez úgy tekinthető, mint az emberi természet helyreállítása. Lásd: Vittorio Subilla, *Die Rechtfertigung aus Glauben, Gestalt und Wirkung vom Neuen Testament bis heute*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981), 51.53. old.; Hasonlóan, ahogy McGrath mondja: „For Augustine, man’s righteousness in justification is something that is wrought by God within man, a *iustitia inhaerens* located within man and which can be said to be part of his being. Augustine interprets *iustificari* as *iustum facere*, understanding – *faciri* to be unstressed form of *facere*.” Lásd: Alister McGrath, *Forerunners of the Reformation? A critical examination of the evidence for precursors of the reformation doctrine of justification* in: *Harvard Theological Review*, 1982 April 75:2. 219-243. 230. old.

¹²⁹ Augustinus, Aurelius, Isten városáról ford. Földváry Antal (Budapest: Kairosz, 2005)

ölt. Azonban mindkettő arra ad lehetőséget, hogy az Augusztinus-i 'Isten városát', metanarratívának tekintsük. Ezért gondolom azt, hogy igazságos társadalom Augusztinus számára nem létezik addig, amíg minden kapcsolat nem kerül harmóniába az isteni akarattal. Ez a *res publica* alapvető eleme. Az isteni cél kapcsolja össze az embereket, hogy megvalósuljon közöttük: "sharing common humanity, have interests in common".¹³⁰ Az ember jogainak isteni kezdeményezésen nyugvó értelmezése eredményeként Augusztinusnak sikerült abba az irányba terelni az emberi életet, amely azt kívánja, hogy akiket Isten igazzá tesz, azoknak az élet minden területén Isten szándékának megfelelően kell élniük.

IV.2.2. Augusztinusztól Lutherig

Augusztinus munkája nagymértékben befolyásolta a megigazulás körüli teológiai vitát. Valójában minden későbbi teológiai törekvés alapját az Augusztinus által megfogalmazottak képezték. Augusztinus érvelésének eredményeként elfogadottá vált, hogy mivel Ádám által az egész emberiség bűnös, a megigazulás az az alkalom, amikor az ember Isten előtt igazzá válik, természetében pedig alapvető változás következik be. Ennek alapján nyugodva a megigazulásra mint a bűntől a kegyelemig tartó folyamatra tekintettek. A 13. századi korai dominikánus iskola tanítása szerint e folyamatnak négy intellektuális értelemben veendő állomása volt.¹³¹ A korai ferences iskola azonban, mint például Bonaventura is, e folyamatnak pszichológiai értelmezését alakította ki.¹³² Ez csupán csak módszertani különbözőség-

¹³⁰ Miikka Roukanen, Theology of Social life in Augustine's *De civitate Dei*, in: Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Adolf Martin Ritter (Hrsg.) Band 53. (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1993), pp. 142-156. 150. Szintén: David C. Snyder, Augustine's Concept of Justice and Civil Government, in: Christian Scholar's Review 1985. Vol. XIV. No. 3. pp. 244-258. 253.;

¹³¹ processus iustificationis: infusio gratiae, motus liberi arbitrii, contritio, peccatorum remissio. Lásd: Vittorio Subilla, Ibid., 58-59. old.

¹³² A kegyelem munkája a megigazulásban: megtisztulás, megvilágosodás és a lélek tökéletesedése. Lásd: McGrath, Ibid., 47. old.

nek bizonyult. Isten igazságát két formában értelmezték: mint szubjektív igazságosság (Isten igaz, a kijelentés általános kerete) és mint objektív igazság (ennek Isten a forrása). Mindez Istennek az emberrel való törődését írja le. A kérdés első rendszeres teológiai megfontolása Canterbury Anselmtől származik. A *fides quaerens intellectum* megfogalmazás egész programját magában foglalja. Anselmnek az volt a törekvése, hogy intellektuális magyarázatot szolgáltatson arra vonatkozóan, hogyan munkálkodik Isten, amikor az embert igazzá teszi. Ezzel összefüggésben indult el útjára a spekulatív teológia is. Anselmnek két olyan fő műve is van, amelyben megpróbálja értelmezni Isten megigazító munkáját: a *Proslogion*¹³³ (1079), és a *Cur Deus homo?*¹³⁴ (1098). Az első Anselm Isten létére vonatkozó ontológiai érvelése, míg a második az úgynevezett *satisfactio*. Ez lényegében Anselm kiengesztelés elméletének kidolgozása. A kérdés, amely felveti, hogy miért szükséges Istennek emberré lennie, a kulcsot jelenti Isten igazságosságának megértéséhez. Szerinte az embereket Isten eredeti igazságban teremtette, melyben Isten akarata (*iustitia*) látható volt. Ám az ember vétkezett (*iniustitia* állapota), így Istennek eleget kell tenni. Azonban a bűnös ember nem képes e kiengesztelést Istennek megadni. Ezért kell mindezt Istennek elvégeznie, hiszen Ő az egyetlen, aki képes erre. Mivel azonban ennek ember által kell megtörténnie, annak, aki mindezt megteszi Isten-embernek kell lennie. Ez az oka annak, hogy Isten emberré lesz az *Incarnatio* által Jézus Krisztusban. Istennek ez a tette az ember egyetlen lehetősége arra, hogy megigazuljon. Az isteni igazságosság alkalma ez, amikor az emberi *iniustitia* a végéhez ér.¹³⁵

¹³³ Anselm of Canterbury, *Proslogion*, in: A scholastic miscellany: Anselm to Ockham, The Library of Christian Classics ed. Eugene R. Fairweather (Philadelphia: The Westminster Press, first published MCMLVI), 69-94. old.

¹³⁴ Ansel of Canterbury, *Cur Deus Homo?* Ibid., 100-184. old.

¹³⁵ McGrath, ibid. 59. 75. old. A szabad akarat Anselm számára *potestat*, ami csak Isten által aktualizálódik (*concorsus simultaneus*).

Peter Abelard nem követte Anselmet ezen az úton. Fogadta el az Incarnatio azon értelmezését, amely szerint az vagy mint váltság, vagy mint elégtétel értendő. Úgy gondolta, hogy az Incarnatio csak példaként szolgál, mint “being necessary to instruct and stimulate mankind in the perfect love of God”,¹³⁶ melyben a kegyelemnek nyilvánvalóan kisebb a szerepe, míg az egyéni képességnek és értelemnek nagyobb. Ezt az álláspontot erősítette meg később Petrus Lombardus a Szentenciákban.¹³⁷

Annak meghatározásában, hogy Isten kegyelme miként munkálkodik az emberért, ebben az időszakban az intellektus kezdett központi helyet elfoglalni. E gondolkodás legmeghatározóbb képviselője Aquinói Tamás. “*Gratia non tollit naturam sed supponit et perficit*”¹³⁸ - meghatározta Aquinói gondolkodását jelezve egyben azt is, hogy értelem és Kijelentés, ismeret és hit összetartoznak. A kiindulási pont számára Ádám, ahogyan Isten előtt áll a teremtés után. Ebben az állapotában rendelkezett a *iustitia originalis*-al, mint természetéhez Istentől kapott *donum superadditum*, amely az intelligencián keresztül Isten felé irányította őt. Ezt vesztette el Ádám a bűnesetkor, amikor is az emberi vágy *concupiscentia* formájában hatalmába kerítette, olyannyira, hogy az értelem elérte határát, hiszen *contra naturam* cselekedett.¹³⁹ E természet ellen való bűn az eredendő bűn forrása, melyről Aquinói azt gondolja, amit Augusztinus is, nevezetesen, mindannyian bűnösök vagyunk az Ádám bűnébe történt beoltatás következtében. Az eredendő bűn eredményeként mutat az ember hajlandóságot a bűnre,¹⁴⁰ a *peccatum originale* Ádám

¹³⁶ David Knowles, *The Age of Revival and Reform in: A History of Christian Doctrine*, In succession to the Earlier Work of G. P. Fisher, Ed. Hubert Cunliffe-Jones, (Edinburgh: T&T Clark Ltd., 1980), 250. old.

¹³⁷ Peter Lombard, *The Four Book of Sentences (Selection)*, in: *A scholastic miscellany: Anselm to Ockham*, Ibid., 334-352. old.

¹³⁸ *Summa Theologica* Iq. Ia. 8 ad 2.

¹³⁹ Walter Koehler, *Dogmengeschichte als Geschichte des Christlichen Selbstbewusstseins Von den Anfängen bis zur Reformation*, Dritte, unveränderte Auflage, (Zürich: Max Niehans Verlag 1951), 333. old. Az ember ehhez hasonlóan kapta meg a *lex naturalis*-t, mely a társadalmi élet redjének kialakítására szolgál.

¹⁴⁰ Az eredendő bűn a „*verdorben*er Habitus”, a hajlandóság gyengeségéből, ismeret hiányából, gonoszságból és vágyakozásból áll. Ezen a ponton bír jelentőséggel Aquinói keresztségről vallott állás-

akaratán keresztül aktualizálódik és lesz *peccatum actualia*, mint *mortalia*, vagy *venialia*. Másképp kifejezve, a *peccatum naturale* aktualizálódik a *peccatum personale*-ban. A problémára a kegyelem a megoldás.

Aquinói fontosnak tartotta végiggondolni azt, hogy Isten kegyelme hogyan éri el az embert. Szerinte kétféle kegyelem létezik: az egyik a *gratia increata*, ami megváltoztatja az emberi lelket, Istentől jön, és megkülönbözteti az igazat a bűnöstől; a másik a *gratia creata*, az emberi lélek képessége a *gratia increata* befogadására. Ez az elgondolás azonban nem teszi világossá, hogy a *gratia creata* a *gratia increata* elfogadásának az eredménye, vagy annak feltétele. Ezen kérdés még világosabban mutatkozik meg a *gratia habitualis* és a *gratia gratis faciens* fogalmaiban,¹⁴¹ jelezve, hogy a bűnösnek Isten részéről történő elfogadása egy közbeeső állapotot igényel. Ezt a teóriát élesen bírálta William Ockham. Azonban Aquinói, a hit jellegének leírásában mindezt alátámasztja, még összetettebbé téve elgondolását. A hit forrása Aquinói számára ugyanis nem az intellektus, hanem az emberi akarat szeretet formájában (*fides caritate formata*). Ezen a ponton érkezünk meg a kegyelem, hit és szerete figyelemreméltó szintéziséhez. Ezek a megigazulás forrásai.

Aquinói nem tudta e belső ellentmondást teljesen feloldani, hanem még tovább ment. Augusztinuszi alapokon (*gratia operans-gratia cooperans*) vetette fel azt a kérdést, hogy az emberi törekvés – a *meritum* – *condigno* vagy *congruo*. A *meritum de condigno* szerinte az az érdem, amelyre az ember hivatkozhat Isten előtt, míg a *meritum de congruo* az az érdem, amely csak a kegyelem által számíttatik be Isten előtt. Elgondolásában mindkettőre szükség van a kegyelem, mint a *iustitia Dei*

pontja. Mivel a természet a bűneset hatása alatt van, a keresztségben nem a vágy alól szabadul fel, hanem a keresztség után a concupiscentianak kisebb a hatása az ember életében. Ez mindenképp pozitív előjellel illeti az emberi akaratot. Lásd: Gerhard Müller, *Die Rechtfertigungslehre*, Ibid., 44. old.

¹⁴¹ Aquinói különbséget tett a *gratia gratis data*, mint Istennek az emberi természetben elvégzett cselekedeteinek sora, és a *gratia gratis faciens*, mint a kegyelem állapota az emberi lélekben, között. Gaál Botond szerint Aquinói egy olyan gondolati rendszert dolgozott ki, melyről nem lehet megmondani, hogy hol kezdődik, és hol végződik. Lásd: Gaál Botond, *Az ész igazsága és a világ valósága*, (Debrecen: Fábíán Nyomdaipari Bt., 2003), 89. old.

jelének elfogadásában.¹⁴² Az új élet gyakorlata az evangélium, mint *lex nova*, megragadásában és megértésében áll.

Így a kegyelem Aquinói szerint nem egyedül Isten munkája a megigazulásért, hanem annak az emberi akarattal történő együttműködése is. Ez az emberi készenlét nem más, mint a megigazulás diszpozíciója, melyet nagyszerűen összefoglal a „*facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*” meghatározás. Ezzel Aquinói azt jelzi, hogy mind Istennek, mind pedig az embernek szerepe van a megigazulásban. Ez kötelezettség is egyben arra nézve, hogy az embernek mindent meg kell tennie, ami rajta múlik ahhoz, hogy Isten is megcselekedhesse a maga részét. Mindez azt mutatja, hogy mivel a kegyelem emberi erő által nem ragadható meg, az elfogadására való készség is Isten által segített mindaddig, amíg 'azt teszi, ami benne van'. Aquinói mindezt úgy magyarázza, hogy Isten nem tagadja meg a kegyelemet azoktól, akik azt teszik, ami bennük van addig, amíg azt Isten munkálja.¹⁴³ Ezzel Aquinói úgy tekint az ember helyzetére, mint ami természeténél fogva kész arra, hogy a megigazítást elfogadja. Aquinói a dominikánus iskola képviselőjeként csak később kezdi vallani, hogy a megigazulás meritum de congruo nem lehetséges, előnyben részesítve ezzel Isten kegyelmét. Mindez azonban a ferences iskola számára továbbra is lehetőségként állt fenn. Aquinóinak ezen elképzelése később, a via moderna hatása következtében módosult, miszerint Isten kötelezettség alatt áll, hogy a kegyelem első magvait elplántálja. Ez azonban már azt jelenti, hogy az ember nem saját természetéből, hanem Isten munkája nyomán képes a megigazulás felé fordulni. Ennek a felfogásnak kimagasló képviselője Gabriel Biel u.n. *pactum* teológiája volt.¹⁴⁴ Eszerint különbség van egy cselekedet értéke és a között az érték

¹⁴² Aquinói azt tartotta, hogy a iustitia Dei szoros kapcsolatban áll az intellektussal, ami azt jelentette, hogy a megváltást az értelem alapjaira lehet helyezni. Ebben ő világosan elkülönült a voluntarista elképzeléstől, miszerint Isten igazsága követelte Krisztus részéről a bűnök kiengesztelésének szükségességét. Ez az elképzelés Anslemtól is megkülönbözteti. Lásd: McGrath, Ibid., 63-64. old. Walter Kohler, Dogmengeschichte, Ibid., 334. old.

¹⁴³ McGrath, Ibid., 86. old.

¹⁴⁴ McGrath, Ibid., 89. old.

között, amelyet valaki egy cselekedetnek tulajdonít. Az első forrása az emberi morál, a másodiké Isten pontosabban, a szövetség, melyet Isten kötött az emberrel. Ez a megvilágítás kétségtelenül a kongruens érdem szerepét erősíti.

Amíg Aquinói a hit és értelem kapcsolatára alapozva építette fel rendszerét Duns Scotus már azon igyekezett, hogy e kettőt elválassza egymástól.¹⁴⁵ Duns Scotus egyre nagyobb érdeklődést mutatott az akarat kérdése iránt, különös tekintettel Istenre, Aki, szerinte, nem korlátozott, így azt teszi, amit akar. Úgy vélte, Isten rendelkezik a *potentia absoluta*-val, mely Isten megvalósulásra váró lehetőségeire utal, és a *potentia ordinata*-val, mely kiválasztott lehetőségek megvalósulásának sorozata. Ezeken keresztül ismerhetjük meg Isten tervét a világgal. Duns Scotus tehát Aquinóival szemben Isten akaratának elsőbbsége mellett érvelt. Erre *voluntarizmus*ként utalhatunk. Scotus számára, az emberekben csak a hajlandóság van meg a bűnre, így az emberi akarat szabad maradt, és megvan az a lehetősége, hogy megváltoztassa a dolgok állását. Mindez az ember lehetőségeinek optimista szemlélete, melyben a kegyelem könyörületesség formájában mutatkozik. Összességében neopelagianus álláspontnak tekinthető.

Nemcsak Duns Scotus volt az egyetlen, aki a megigazulásban az ember képességeinek pozitív jelentőséget tulajdonított és optimistán látta az emberi természetet, hiszen az úgynevezett nominalizmus¹⁴⁶ vagy *via moderna* hasonló véleményt

¹⁴⁵ W. Koehler véleménye szerint Aquinói arisztotelészi alapokon megteremtette hit és értelem szintézisét, míg Duns Scotus diasztézist hajtott végre. Walter Koehler, *Dogmengeschichte*, Ibid., 342-343. old.

¹⁴⁶ A nominalizmus először a terminizmussal szembeni antirealista álláspontot jelölte a univerzálékra vonatkozóan. A nominalizmus azt hirdette, hogy nincs objektív valóság, csak elvonatkoztatás létezik. Ennek eredményeként ockhamista értelmezésben a bűnös állapot nem valóság, csak egy nomen. Ockhamnál az értelem számára nem lehetséges annak megértése, ami túlmutat az értelmén. A nominalizmus szerint Isten akarata minden igazság vezérlőelve. Lásd: McGrath, Ibid., 167-168. old. Ezen a ponton meg kell említeni, hogy a megigazulásról szóló tanítás szoros kapcsolatban van a predestinációról szóló tannal, ahogy az mindig is a középkori teológia érdeklődésének középpontjában állt. Először Augusztinus foglalkozik ezzel a kérdéssel, miszerint az időleges kiválasztás Isten örök kiválasztásának eredménye, amiben Isten bölcsességének nagy szerepe van, hiszen megkülönbözteti a predestinációt a fatalizmustól. Augusztinus azonban nem fogalmazta meg azt a végső következtetést, amely később mindig az érdeklődés középpontjában állt, miszerint némelyek az örök életre, némelyek pedig az örök kárhozatra jutnak. A megigazulásról szóló tanítással összefüggésben, ahogy azt Oberman állítja, nominalizmus elutasította, hogy "the predestination of the elect in God's eternal

képviselt. Ezen gondolkodás egyik kiemelkedő alakja volt William Ockham. Ockham nagy áttörése a *potentia Dei ordinata* és *potentia Dei absoluta* megkülönböztetése volt. Szerinte e kettő nincs ellentmondásban egymással, nem is hoznak létre egyfajta dualitást esetleg megosztva Isten hatalmát. Ez részben annak a megvilágítása volt, hogy mi az, amit Isten meg tud tenni, és mi az, amit a megigazításban megtesz.

Az eredendő bűn Ockham szerint az első bűn imputációja minden nemzedékbe.¹⁴⁷ Ezért nem akarja Isten elfogadni az embert (*non-acceptatio divina*). Mindez azonban nem a *carrentia iustitiae originalis* skolasztikus álláspontját jelenti. Az egyén részéről tehát az akarat cselekedete tesz valakit bűnössé. Ezen az alapon a bűnnek nincs realitása, csupán egy koncepció, egy nomen, amelynek következtében képesek az emberek Isten parancsát teljesíteni. Ha mindez nem történik meg, akkor Istennek hatalmában áll megtagadni az elfogadást. Ez az elgondolás nagyban kapcsolódik ahhoz, amit a *meritum de condigno* kifejez. Így a kegyelem nem más, mint az ember elfogadása, *acceptatio divina*, mely *gratia infusa*-ként ragadható meg. Ez az elfogadás elmélet két olyan ponton erősített, mely a reformáció teológiájának is fontos eleme volt: a.) a megigazulás a bűnös ember Isten általi szabad elfogadása, b.) Isten Igéjének elsődlegessége.

council precedes the foreseen good works of the elect...and transformed into a doctrine of “prescientia”, the doctrine of foreknowledge of God of the future behavior of both the elect and the damned”. Heiko A. Oberman, “Iustitia Christi” and “Iustitia Dei”: Luther and the Scholastic Doctrines of Justification in: Harvard Theological Review, Vol. 59. 1966 January, Number 1. 1-26. 4-5. old.

¹⁴⁷ Bernhard Lohse azt állítja, hogy Ockham értelmezésében az eredendő bűn nem biológiai értelemben veendő, hanem mint az akarat isteni döntése. Lásd: Bernhard Lohse, Martin Luther’s Theology: Its Historical and Systematic Development. (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 19-20. 55. old.

IV.2.3. Martin Luther

IV.2.3.1. Egyház és társadalom: történeti megközelítés

A 16. századra a történelmi helyzet a korábbi évszázadokban tapasztaltakhoz képest teljesen más képet mutat. Ennek egyik bizonyítéka a korabeli teológusok növekvő befolyása. Hasonlóképpen, az egyház életében felmerülő kérdések és bekövetkező változások is hatással voltak e korra. Ilyen például a német nép egyházi és társadalmi problémái, a még mindig fennálló konciliarizmus és a humanizmus intellektuális vállalkozása. Ezek a tényezők természetesen változás igényét táplálták az egyház életében, annál is inkább, hogy nyilvánvalóvá vált az egyház korrupciója és az Istentől való elidegenedés elleni harc változtatni akaró szándéka. Ennek része a szerzetesi életmód átalakítására irányuló törekvés is.¹⁴⁸ A fő cél mégsem csupán az egyház lelki életének megváltoztatása volt, hanem az egyházi hierarchiáé is, amit Wiclif és Husz munkája is fémjelez, hangsúlyozva, hogy Róma helyett Istent kell szolgálni. Mindkettőjüket főleg az egyház morális állapota foglalkoztatta, míg, ahogy azt később látni fogjuk, Luther inkább teológiai kérdésekkel foglalkozott.¹⁴⁹

Annak ellenére, hogy Luther nem a szociális problémákra koncentrált első sorban, mégis egyetértett Wicliffel és Husszal abban, hogy szembe kell helyezkedni az egyház moralitásával és tanításával. A különbség, ahogy azt Luther is megfogalmazza, sokkal inkább a kitűzött célban rejlik.

A változásért folytatott harc erős eszkatológiai jelleget öltött, amit Luther maga is nagyon fontosnak tartott, hiszen Isten Országá közeledésének gondolata nagy-

¹⁴⁸ Heiko A. Oberman, *Luther: Man between God and the Devil*. (Doubleday: Image Books 1992), 50-53. old.

¹⁴⁹ WAT I. no. 624.; 294, 19-23; Oberman utal erre. Oberman, *Ibid.*, 54. old. "Life is as evil among us as among the papists, thus we do not argue about life but about doctrine. Whereas Wyclif and Hus attacked the immoral lifestyle of the papacy, I challenge primarily its doctrine." Mások azt állítják, hogy a társadalom/köz életét tekintve Luther sokkal inkább annak erkölcsi bukásával volt elfoglalva mintsem szociális helyzetével. Lásd: W. D. J. Cargill Thompson, *The Political Thought of Martin Luther*, Ed. Dr. Philip Broadhead. (Sussex: The Harvester Press 1948). Chapter X. Luther's attitude to social questions. 163-169. 164. old.

mértékben befolyásolta gondolatait. Mindez egy olyan folyamatot eredményezett, amelyben az irány egyértelmű volt: Luther a múltból a jövő felé mozgott. Ezen a ponton kerül elő az a sokat vitatott kérdés, hogy mi az összefüggés a középkor és a modernitás, közelebbről, Luther és a modernitás között. Sokan úgy gondolják, hogy a középkor Lutherrel ért véget, a modernitás pedig vele kezdődött el. Azonban ennek az éles vonalnak a meghúzása igencsak vitatható. Sokkal inkább azt mondhatnánk, hogy Luther mindkettő határán állt, hiszen személyében a középkor és a modernitás belő kapcsolódási pontját szemlélhetjük.

A német nép korabeli állapota szintén meghatározó jelentőségű volt Luther gondolatainak formálásában. 1518-ban véget ért a Velencével fennálló konfliktushelyzet, mely politikai és gazdasági, valamint a tenger feletti ellenőrzés kérdésének okaira vezethető vissza. Így az 1518-as I. Miksa által összehívott Augsburg-i birodalmi gyűlés legégetőbb kérdése az volt, hogy az adókat Velencének a törököktől való megvédésére költsék-e. A pápai delegátusnak nem sikerült kellő hatást gyakorolnia a többi küldöttre, hiszen nagyon sokan tapasztalták a pénzüikkel való visszaélést. Érthető tehát, hogy azt szorgalmazták, hogy az egyház által rájuk rótt terhen könnyebbítsék hátrányait. Maga Bölcs Frigyes is ezért küzdött. Ő sem akarta megátadni a törököt, elutasítva Kajetán elképzelését, aki azt szerette volna, hogy a bevételt a pápa és a fejedelem között egyenlő mértékben osszák el.¹⁵⁰ Mindez Luther elképzeléseinek támogatását jelentette. Ezt hangsúlyozta a fejedelem vallásos meggyőződése és jelentős katonai ereje is.¹⁵¹ I. Miksa halálával a helyzet teljesen megváltozott mind Róma, mind pedig a fejedelem számára. I. Károly lett a német birodalom királya, így az egyház egyesítése lehetetlenné vált.

A történeti háttérrel figyelembe véve Luther személyes életútja is meghatározó. Szülei nagy gondot fordítottak gyermekük spirituális és intellektuális nevelésé-

¹⁵⁰ Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology*, Ibid., 110-115. old.

¹⁵¹ Ez adott lehetőséget Bölcs Frigyesnek arra is, hogy Luther védelmére keljen a Worms-i 1521-es pápai kiátkozás után.

re, ami később hatással volt Luther életében. A lehető legjobb neveltetésben kívánták részesíteni, és a legmegfelelőbb hivatást képelték el számára. Ezért jelentett számukra csalódást, hogy fiúk jog helyett teológiát kezdett tanulni. Az Erfurtban eltöltött évek alatt ismerkedett meg a nominalizmus és a humanizmus gondolatrendszerével, amely aztán erősen befolyásolta őt. A humanizmus adta ugyanis azt a nagy lökést a reformációnak, amely a Biblia eredeti nyelven történő olvasásának szükségességében és fontosságában kapott hangot. Luther azonban mégsem tudta a humanizmus legitimitását, mint olyant maradéktalanul elfogadni, ezért dolgozta ki saját munkamódszerét¹⁵² a már ismert hagyományokra támaszkodva.¹⁵³ Mindemellett, a miszticizmushoz való kötődése¹⁵⁴ is befolyásolta teljes munkásságát. A miszticizmus, Clairvoux-i Bernard óta, az Istennel való lehető legmélyebb kapcsolat kialakítására buzdított, valamint a megvilágosodás elnyerése érdekében a világ útjaitól való távolmaradást szorgalmazta. Mindezt nem spekulatív módon, hanem a *fides qua creditur* és a *fides quae creditur* összefüggésében értelmezték, kapcsolatot teremtvé a tapasztalat és a hit megvallása között. Ugyanakkor, a miszticizmus nem jelentett egyet a misztikus teológiával, amely különbséget akart tenni igaz és hamis miszticizmus között.¹⁵⁵

E három tényező: az egyház állapota, a szocio-politikai helyzet és Luther személyes életútja segítette elő azt a folyamatot, amelyet mi általánosan reformációként emlegetünk. Az egyház helyzete, a teológiai gondolkodás megváltozása, a geopolitikai törekvések valamint a humanizmus hatásai mind-mind megoldásért kiáltottak. Luther ezen a nyomvonalon kezdi meg munkáját, előrevetítve, hogy az

¹⁵² Oberman, Ibid., 123-124. old.

¹⁵³ Lohse szerint ezek a következők voltak: Ockhamizmus, Augusztinus (bűn és kegyelem), Staupitz (tanítványság és megváltás), humanizmus, miszticizmus, Clairvoux-i Bernárd. Lásd: Lohse, Martin Luther's Theology, Ibid., 22-27. old.

¹⁵⁴ A Luther és miszticizmus közötti kapcsolat a finn Luther kutatás egyik központi kérdése.

¹⁵⁵ Lásd: Heiko A. Oberman, The Reformation – Roots and Ramifications, (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 77-90. old.

egyház életében változásnak kell bekövetkeznie.¹⁵⁶ Ez az oka annak is, hogy idegenkedett azoktól a teológiai elképzelésektől, melyek egyes elemek túlhangsúlyozásával kívántak szociális/társadalmi változást előidézni. Ilyen volt például Thomas Müntzer eszkatológiától átitatott gondolatainak sora. Luther a legfontosabbnak tartottai megvédését tartotta, hogy aztán azok egész Európában ismertté válhassanak. Mivel tudatában volt annak, hogy az egyház morális helyreállítása csak a szükséges útmutatások megadásának segítségével lehetséges, ezért választotta azon teológiai kérdések tisztázásának útját, melyek az egyház egészének igényéből adódtak. Luther elkötelezettje volt annak, hogy mind a társadalom, mind pedig az egyház számára lerakja az egzisztenciális váltás alapjait. Ebben a vonatkozásban Luthert méltán tekinthetjük a modernitás megkezdőjének. A teológiai kérdések tisztázása arra ösztönözte, hogy az ember életét ne uniformitásban, hanem másokkal való közösségben értelmezze, megteremtve ezzel ezt a biztos talajt, amely mind az egyén, mind a közösség számára alapvető jelentőséggel bír.

IV.2.3.2. Luther a megigazulásról

Luther ebben az összefüggésben úgy vélte, hogy a keresztyén tanítás középpontjában a megigazulásról szóló tan áll,¹⁵⁷ amelyet minden teológiai reflexió középpontjaként jelöl meg. Felismerve a megigazulás értelme felidézésének szükségességét, már a Zsoltárok könyvével való foglalkozása során hozzákezdett a középkorból származó fogalmak újraértelmezéséhez. A zsoltárokról tartott előadásában a bűnnek radikális meghatározását adja.¹⁵⁸ A bűn Luther számára mindig *coram Deo* értendő,

¹⁵⁶ Oberman szerint Luther 'reformátor' szóhasználata, ami egyetértést és egyet nem értést fejez ki, aláhúzza mindezt. Lásd: Ibid., 57. old. lábjegyzet.

¹⁵⁷ WA 39 I. 205. 1-5. „Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo.”

¹⁵⁸ WA 56. 277. 12. LW Vol. 25. 265.

amely igen súlyos teher az ember számára. Ezért szólít fel a bűn Isten előtti megvallására. A következmény az ockhamizmussal szemben az, hogy senki sem képes természetéből fakadóan Isten parancsolatait megtartani. Így a bűn nem gyengeség vagy hiányosság, hanem az ember állapota, a teremtet állapot pervertálása. Ezért annyira radikális Luther számára a bűn, melynek következtében a concupiscentia sem egyszerűen csak a vágyat jelöli, hanem ez a *peccatum radicale*.¹⁵⁹ A bűn e radikalitása azonban nem csak az Istenhez, hanem a másik emberhez való viszony kifejezője is – így *coram mundo* is értendő. Így a bűn, mint az ember életét meghatározó kapcsolat a változás tárgya. Ez azonban nem az ember lehetőségeiben, de nem is parancsolatok megtartásában áll.¹⁶⁰ Az egyetlen segítség Istentől jön, aki Krisztus által eltörli a bűnt – *solus Christus*,¹⁶¹ így az emberiség fogadhatja a megigazító kegyelemet. Ez a kegyelem, a megigazító kegyelem, az idegen, a kívülről jövő igazság forrása – *iustitia aliena*,¹⁶² amely megigazít. Luther úgy gondolta, hogy ez az igazság nem szünteti meg a bűnt. Mindaddig, amíg valaki él, megigazított bűnös marad, azaz „*simul iustus, simul peccator*”.¹⁶³ Az emberi élet ezen feszültségé-

¹⁵⁹ WA 56. 356. 5-6. Korábban láttuk, hogy a skolasztika szerint az eredendő bűnt az emberi természet gyengesége jelenti, mint az eredendő igazság hiánya, ami az egyén aktuális bűnében aktualizálódott. A bűn ennek eredményeként *amor sui*, önszeretet, másként kifejezve *homo incurvato in seipso*. „Original sin which is inborn and evil continually cleaves to us, making us guilty of eternal death (...) for original sin is a root and inborn evil (...) a kind of continuous motion or entelechy producing its own effects” LW Vol. 34. 164-165. 181. old. „The disputation concerning righteousness.” Ezzel Luther elutasította azt, hogy a keresztség az eredendő bűn eltörlése. Az eredendő bűn Luther számára állapot, miszerint „sin is removed so that it is not imputed”. Ez az eredendő bűn Augustinus szerinti megragadása. Lásd még: Lohse, Martin Luther’s Theology, Ibid., 248-251. old. Luther nyilvánvalóan azt is elutasította, hogy az akaratnak lenne valami szerepe a megigazulásban. LW vol. 34.184.

¹⁶⁰ WA 56, 252, 20-23.; LW 25, old. 239. “Idcirco tanquam opera nostra sint opera legis estimemus, et humiliter peccatores simus in sola misericordia eius iustificari cupientes.” Itt egyértelműen jelzi, hogy törvény és evangélium nem azonos, ami azonban nem jelent antinomianizmust. Szintén: Steven E. Ozment, Homo Spiritualis: A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the context of their theological thought in: Studies In Medieval And Reformation Thought ed. Heiko A. Oberman Vol. VI. (Leiden: E. J. Brill, 1969), 121-130. old.

¹⁶¹ WA 3, 174, 13. „Ergo Nemo ex se, sed per solum Christum salvus erit”

¹⁶² Ezzel Luther a skolasztikus habitus fogalmát iktatja ki, mely az ember minőségében, mint a megigazuláshoz vezető útbán, bízott. „Now it is certain that Christ or the righteousness of Christ, since it is outside of us and foreign to us, cannot be laid hold of by our works.” LW Vol. 34. 153. 27. „To be outside of us means not to be out of our power” LW Vol. 34. 178.

¹⁶³ Martin Luther, Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, (München: Chr. Kaiser Verlag, 1935), 169. old. Rom 4,7. „Therefore, whoever is justified is still sinner; and yet he is considered fully and perfectly righteous by God who pardons and is merciful.” LW Vol. 34. 153. old. 24.

nek kifejezésére Luther az Augusztinus *in re/in spe* megkülönböztetését is alkalmazza.¹⁶⁴ Így Luther az emberi életet jövőbeni irányultságúvá teszi abban az értelemben, hogy a megigazítás gyümölcse a reménységben ragadható meg.¹⁶⁵ Ez az emberi életet, mint folyamatot ragadja meg.¹⁶⁶ Így a megigazulás *sola gratia*, mint Isten hozzánk vezető útjának megismerése által valósul meg. Luther úgy folytatja érvelését, hogy amint valaki Istennel szembesül az Ő ítéletében, igazat kell adnia Isten szavának, így mindannak elfogadása, ami történik, hitben tapasztalható meg. Más szavakkal: „unter iustitia Dei ist nicht die iustitia Dei activa zu verstehen, durch die Gott fordert und straft, sondern die iustitia Dei passiva, durch die er vergibt“.¹⁶⁷ Így a megigazulás Luther számára az Isten által igaznak nyilvánítottság állapotát jelöli.

Mindennek tudatában, Luther egyértelműen kijelenti, hogy a megigazulás nem cselekedetek, hanem csakis hit által lehetséges – *sola fide*. A hit Luther számára eszköz, amin keresztül az igazság, amely *extra nos* és nem *in nobis* (Augusztinus), beoltatik az ember életébe. A hit nem emberi teljesítmény, hanem az Istenbe vetett bizalom kifejezése. A hit kizárja a jócselekedeteket, ugyanakkor jócselekedetneknek kell a hit nyomában járniuk. Ebben az értelemben a hit szorosan kapcsolódik Isten ígéretéhez. Erre Luther, mint *iustitia in spe* utal. A hit a Krisztusban végrehajtott isteni cselekedetre adott hálatelt válasz.¹⁶⁸ Így a hitben az

¹⁶⁴ WA 39, I, 298, 5-11. „Nos sumus regenerati in spem, non in rem vitae, non vitam, ut ait Petrus, sed postea erit in re vita perfecta, non in spe, sed interim, quia credimus in filium, sumus iusti in spe, non sumus re ipsa salvi, sed in spe tantum.”

¹⁶⁵ Lohse szerint ez volt Luther megigazuláértelmezésének fő pontja. „...Luther's statements on justification are to be seen against the horizon of the last judgment. He had no interest in reflecting on a psychological event within the person being justified, and non in the question as to how, if the will is bound, the person participates in it. What concerned him is how one may appear before God in the judgment.” Lohse, *Martin Luther's Theology*, Ibid., 259. old.

¹⁶⁶ WA 39 I, 83, 16-17. „Iustificari enim hominem sentimus, hominem nondum esse iustum, sed esse in ipso motu seu cursu ad iustitiam” LW 34, 152. old. „For we perceive that a man who is justified is not yet a righteous man, but is in the very movement or journey toward righteousness” Ez a megszentelődésre való utalásnak is tekinthető.

¹⁶⁷ Gerhard Müller, *Die Rechtfertigungslehre*, Ibid., 55. old.

¹⁶⁸ WA 4, 172, 37; 173, 1. „Et fides eius est tunc confessio et decor, quem ipse spiritualiter induit. Quia per fidem eum confitemur et honoramus atque decoramus”. LW Vol. 11. 317. old.

ember életét bízza Istenre, ugyanakkor a hit összefoglalja az emberi élet új meghatározottságát Istenhez és másokhoz való viszonyában. A hit nem minden dolog vége, hanem az út, amely a beteljesedett ígéret megtapasztalásához vezet,¹⁶⁹ és, amely jelzi, hogy Christus in nobis és Christus pro nobis van, ahogy erről a Szentírás is bizonyosságot tesz.¹⁷⁰ Ez azt jelenti, hogy Luther nem fogadta el, hogy az emberi akarat bármiféle olyan potenciával rendelkezne, hogy mindazt megtegye, elfogadja, ami a megigazuláshoz vezet. Amennyire elkötelezettje volt Erasmus a szabad akaratnak a *De libero arbitrio* című írásában (1524), annyira utasította el Luther ennek lehetőségét a *De servo arbitrio* (1525) című művében.

A Szentírás fontossága vitathatatlan Luther munkásságában. Különösen is igaz ez Rómához való viszonyában, ahol annak magyarázata a "tanítói hivatal" jogában állt. Luther azon a véleményen volt, hogy a Szentírás lehetőséget biztosít a hagyomány, dogmák és tanítás kritikai szempontból történő megvizsgálására, mivel Isten Igéjét tartalmazza. Így a Szentírás kritikai forrás, melyből Istennek Krisztusban történő kegyelmes cselekedete ismerhető meg. És mivel mindez a hitet táplálja, sola Scriptura, azaz egyedül a Szentírás a forrás annak megismerésére, hogy kicsoda Isten számunkra, így a Szentírás autoritása csak hit által jut kifejezésre.¹⁷¹

Korábban már utaltunk arra, hogy Luther elutasította a cselekedetek általi megigazulás lehetőségét.¹⁷² Mindez szoros összefüggésben áll azzal, ahogyan Luther a törvénynek a keresztyén ember életében betöltött szerepéről vélekedett. Fontos volt számára, hogy a törvényt és az evangéliumot úgy válassza el egymástól, hogy azok

¹⁶⁹ LW Vol. 34, 160. „There are two teachings, law and promise; and law and work are correlatives, just as promise and faith are. Therefore, we ought not to call faith works, but faith the faith of promise.”

¹⁷⁰ Luther a 'Szolgai akaratról' című írásában teszi fel a kérdést: „Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?” WA 18, 606, 11-12.; LW 33, 26. old.; Krisztus a Szentírás döntő tartalma.

¹⁷¹ Karl Barth hasonló módon közelítette meg a kérdést. Lásd: Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, (Gloucester, Mass: Peter Smith, 1978), 28-51. old. 'The strange New world Within The Bible'.

¹⁷² WA 39 I, 559, 11-14. "...se non posse huic legi satisfacere, incipit desperare, odisse Deum, blasphemare Deum"

mégis kapcsolatban maradjanak. Amint a törvény szükségessége mellett érvel azokkal szemben, akik azt elutasították, világosan beszél a törvény szerepéről is. Azt, hogy a törvény megfontolása és a megigazulás összetartoznak, már korábban kifejti Augusztinus a *De Spiritu et Littera* című írásában, ahol a törvény és kegyelem kapcsolatát vizsgálja. Luther szintén fontosnak tartotta a megigazulással összefüggésben a törvény és evangélium közötti különbségtételt. Míg fenntartotta azon álláspontját, miszerint a törvényen keresztül senki sem igazul meg, azt is vallotta, hogy a törvény nem válsztható el az evangéliumtól,¹⁷³ hiszen amit az evangélium, mint Isten kegyelme kijelent, egyben ítélet is az ember bűne felett. Luther így különbséget tett a törvény két haszna között (*duplex usus legis*). Az egyik az *usus politicus* az emberi, társadalmi élet rendjére vonatkozik, míg a másik az *usus theologicus* bűneinket, bűnös voltunkat tudatosítja bennünk. Luther tehát alapvetően azt állította, hogy a törvény ugyan nem vezet el bennünket a megigazulásra, de ettől még nem válik szükségtelenné.

Ezzel összefüggésben, mint következményt szemlélhetjük Luthernek a polgári/világi hatalomról vallott nézetét, mely elmélet később a Két Birodalom elnevezés alatt válik ismertté.¹⁷⁴ Luther, amint a világi/politikai valamint vallásos felsőbbbségről elmélkedik, arra a következtetésre jut, hogy ezeknek különböző az irányultságuk. Az egyház helyzetével kapcsolatban jegyzi meg, hogy a hangsúlynak a Megváltó hitben megragadható uralkodására, a szeretetre és a Szentlélek hívőkben való jelenlétére kell esnie. A polgári életben, Luther szerint, a Teremtő az uralkodón és a törvényen keresztül tartja fenn a megfelelő rendet. Így a politikai világ és a Krisztus közössége a kapcsolatok vonatkozásában különböznek egymástól.¹⁷⁵

¹⁷³ WA 39 I, 416, 8-14. „Lex et Evangelium non possunt nec debent separari, sicut nec poenitentia et remissio peccatorum.”

¹⁷⁴ E fogalmat Karl Barth használja először 1922-ben. Karl Barth, *Das Neue Werk* 4. (1922) Ez Althaus könyvének recenziója, melynek címe *Religiöser Sozialismus: Grundfragen der christlichen Sozialethik* (Gütersloh: Bertelsmann, 1921)

¹⁷⁵ A 'két birodalom' is egy kapcsolati elrendeződést jelent. Amint Nestingen érvel: „Thus...the two kingdoms are not two institutions or organizations but two different relations, correlated to law and

Ugyanakkor, a Teremtő és a Megváltó egyszerre Úr mindkét birodalom felett, melyeknek a keresztyének a tagjai. Így, ha a keresztyének világi hatalmat birtokolnak nem magukért élnek, hanem másokért. Úgy cselekszenek, ahogy azt a másik ember jóléte megkívánja.¹⁷⁶ Annak, aki megigazult, nem csupán a keresztyén közösségben, hanem másokkal a világban megélt mindennapi közösségében is Isten dicsőségére és a másik ember javára kell cselekednie. Mindez Luther nagyfokú szociális érzékenységére vall. Ez a felfogás Luthernek mind a vallási, mind pedig a polgári extrémistákkal való szembenállásához¹⁷⁷ vezetett.

Amint érzékelhető, Luther számára a kereszti jele alatti élet a kereszti következményeinek komolyan vételét jelenti – CRUX sola est nostra theologia (WA 5, 176, 32). A kereszti valósága legalább annyira radikális, mint a bűné, csak éppen annak ellentétéként. Aki a kereszti teológusa, nem lehet rezignált, hanem kitartóan a kereszti radikális üzenetéhez ragaszkodva kell élnie.¹⁷⁸ A keresztyén élet hit által Krisztusban elrejtett élet, amely túlmutat saját valóságán.¹⁷⁹ Aki cselekszik nem sa-

gospel.” James Arne Nestingen, *The Two Kingdoms Distinction: An Analysis with Suggestion*. in: *World&World*, Volume XIX, Number 3. Summer 1999. 268-275. 270. old. Lásd még: David C. Steinmetz, *Luther in context*, (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 118. old.

¹⁷⁶ WA 7, 38, 6-10. LW Vol. 45, 81-129. old.; *Temporal Authority: To What extent it Should Be Obeyed*. Lásd még: Edward F. Cranz, *An essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society*, (Mifflintown, PA: Siegler Press, 1998), különösen 374-375. old.; Thomas A. Brady, *Luther's Social Teaching and The Social Order of His Age* in: *The Martin Luther Quincentennial*, Ed. Gerhard Dünhaupt (Detroit: Wayne State University Press, 1985), 270-290. old. Szintén lásd: Brent W. Sockness, *Luther's Two Kingdoms Revisited. A response to Reinhold Niebuhr's criticism of Luther* in: *The Journal of Religious Ethics*. 1991:7. 93-110. 98. old.

¹⁷⁷ Paul P. Kuennening, *Luther and Müntzer: Contrasting Theologies Regard to Secular Authority within the context of the German Peasant Revolt*, *Journal of Church and State*, Spring 1987, Vol 29. Lásd szintén e témában: Iserloh, Erwin, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß*, (Verlag Bonifatius-Druckerei Paderborn:1982), 52-70. old.

¹⁷⁸ Lásd: Hermann Dembowski, *Martin Luther. Heino Falcke zum sechzigsten Geburtstag*. in: *Neu Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 31. Band 1989. 125-140. 137-138. old. „die theologia crucis die Theologie der Liebe Gottes, die Mensch und Welt bestimmen.” For a good elaboration of Luther's opinion on theologia crucis and good works in the *Heidelberg Disputation* (1518) Lásd: Gerhard O. Forde, *On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputation 1518*, (Grand Rapids MI/Cambridge UK: W.B. Eerdmans: 1997).

¹⁷⁹ Ahogy Oswald Bayer megfogalmazza: „Justifying faith is to be perceived according to its ontological significance. Faith is not something that is added to the human being. Rather, the human being's itself in faith. Faith is the utter reliance and dependence on the giver of my life – and all that is necessary for it. Faith is the posture of both waiting for (Ps. 104: 27 f; Ps. 145: 15 f) and stretching out towards that which grants and preserves life. This posture is simultaneously my being: reliance and dependence on protection. Created out of pure goodness and preserved out of pure mercy, my being continues to be protected against danger.” in: Oswald Bayer, *The Doctrine of Justification and Ontology*, NZSTh, 43. Bd. 44-53. 46. old.

ját cselekedetei által, hanem Krisztusban való elhivatottsága révén meghatározott, aminek következménye az Isten elhívásával összhangban lévő cselekedet. Luther megigazulásertelemezése, mely szerint különbséget tesz egyrészt Isten hatalma és az ember törekvése között, másrészt Isten cselekedete és a mi tetteink között, szeretetben munkálkodó, de nem szeretet által formált hitre mutat. A bűnnek mint kapcsolat nélküliségnek az értelemezése azt vonja maga után, hogy a hit által, kegyelemből történő megigazulás is kapcsolatra utal. Mindezek megnyilvánulásának elsődleges helye az egyház, mely a hit közössége az evangélium által. Ez ugyanis az a hely, ahol az emberek együtt hallgatják Isten Igéjét, ami őket a szeretet közösségébe fogja össze. Luther megigazulásról alkotott képe is mutatja, hogy Isten Igéje, mint az egyház középpontjában lévő, az emberi élet számára egy közös orientációs pontot jelent. Luther a Krisztusban való megváltás történetének mindenkit érintő voltára helyezi a hangsúlyt azt állítva, hogy az új élet, az Istennel való közösség, a másokkal való őszinte közösség csak a bűnöst megigazító Krisztus által lehetséges. Míg a Luthert megelőző időszakban a megigazulás értelmezése az emberi lehetőségeket járta körül, addig Luther mindezt decentralizálva Isten Igéjére helyezi a hangsúlyt, és azt tartja elsődlegesnek, amit Isten Krisztus által tett. Ez a decentralizálás azonban egyúttal azt is jelenti, hogy Luther új centrumot jelöl ki az egyetlen megfelelő megoldás forrásaként az ember számára. Így Isten Krisztusban adott kijelentése, mint viszonyulási pont, ad útmutatást az ember helyzetének megértésében. Tehát a korábbiakhoz képest Luther a megigazulást merőben másként ragadja meg, hiszen az Isten központú tudatosságot, mint az ember megújulásának forrását részesíti előnyben, ahelyett, hogy a különböző emberi potenciákban bízna, noha azok képesek lennének Istent elfogadni. Így Luther számára a megoldás nem az emberi szán-

dék erejében rejlik, hanem abban a kapcsolatban, amelyet Krisztus formál újjá. Ez a *iustitia passiva* által táplált *vita passiva*.¹⁸⁰

IV.2.3.3. A református tanítás felé haladva

Luther megigazulásról vallott nézete rövid időn belül elterjedt. A megigazulás kérdése körül folytatott széleskörű teológiai vita a korabeli tudósok között nagy visszhangra talált. Philip Melanchton a *Loci communes*-ben (1521) Luther tanait elfogadva foglalkozik e kérdéssel. Melanchton azonban fontosnak tartotta különbséget tenni a *jogilag* igaznak nyilvánítás aktusa¹⁸¹ (megigazulás), és az azt követő *belső* folyamat (mely a megszentelődést írja le).¹⁸² Ezt részletesen ki is fejti az *Apologiában* (1530). Ő tehát sokkal inkább kiemelte az igaznak nyilvánítás aktusát, mint Luther. Ami Augusztinus szerint a bűn nonimputációja, Luther szerint pedig idegen igazság, az Melanchton számára „radikális” imputáció, mely a megigazulás tartalmát adja. Így a hitnek is igen erős intellektuális jelleget kölcsönöz,¹⁸³ különösen is kiemelve az ismeretet. Melanchton pozitívan tekintett a törvényre, ahogy azt a *tertius usus legis* elgondolás is mutatja, míg például a finn reformátor Agricola antinomianus módon úgy vélekedett, hogy “repentance was a consequence of the

¹⁸⁰ Éleslátóan kidolgozott megfontolását a *vita passiva* lutheri gondolatának lásd: Christian Link, *Vita Passiva. Rectfertigung als Lebensvorgang*; in: *EvTh* 44, 1984, 315-351. old. Szintén: *Handbuch Systematischer Theologie* (Hrsg. Carl Heinz Rechtschaw) Band 1. Oswald Bayer, *Theologie*, (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994), 42-49. old.

¹⁸¹ „...sed gratis iustificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum...” *Confessio Augustana*, 1530, Artikel IV: De iustificatione in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1982) old. 56.; „Iustificatio significat remissionem peccatorum et reconciliationem seu acceptacionem personae ad vitam aeternam”. Philip Melanchton, *De gratia et iustificatione* in: *Loci praecipui theologici*, 1559. Melanchthons Werke in Auswahl, (Studienausgabe) Hrsg. von Robert Stupperich, Bd. II/2, hg. von Hans Engelland, (Gütersloh: Bertelsmann, 1980), 359. old.10.

¹⁸² Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: a history of the Christian doctrine of justification Vol II. From 1500 to the present day*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 22-23. 25. old. „propter Christum per fidem”. Szintén: Alister McGrath, *Forerunners of the Reformation? A critical examination of the evidence for precursors of the reformation doctrine of justification* in: *Harvard Theological Review*, 1982 April 75:2. 219-243. 227. old.

¹⁸³ Albrecht Peters, *Rechtfertigung*, *Handbuch Systematischer Theologie* (Hrsg. Carl Heinz Ratschow) Band 12. (Gerd Mohn: Gütersloher Verlagshaus, 1990), 67-70. old.

gospel, not the law”.¹⁸⁴ Osiander azonban nem fogadta el Melanchton álláspontját mondván, hogy Krisztus igazságát úgy kell elfogadni, ahogy az az Ő emberségéből és nem istenségéből ered. Melanchton nem osztotta Luther azon álláspontját a szabad akarat szerepére vonatkozóan, miszerint az ne tenné alkalmassá az embert arra, hogy Isten igazságának elfogadására előkészítse magát. Melanchton biztos volt abban, hogyha valaki akarja, kapcsolatban lehet Krisztussal. Így az akarat együttműködik Istennel és a Szentlélekkel a megigazulás elnyerése érdekében.¹⁸⁵

IV.2.3.4. Zwingli Ulrich és Kálvin János

IV.2.3.4.1. Zwingli¹⁸⁶

Zwingli munkásságát jelentős mértékben befolyásolta halálos betegsége a Zürich-i pestisjárvány idején. Állítása szerint képtelenek vagyunk arra, hogy a másiktól megfelelő ismeretet szerezzünk. Ez az egyént hajtó vágyban jut kifejezésre. Leginkább az egotizmusban és önzésben mutatkozik meg, és ez elevenedik meg Ádám tettében.¹⁸⁷ Zwingli értelmezésében az eredendő bűnnek erős morális és kapcsolati jellege van és valójában immoralitással teljes. Az önszeretet táplálja az emberi cselekedetet, mely mindaddig meghatározza az életet, amíg az meg nem változik.¹⁸⁸ Ez olyan életet jelöl, melyben mindent a személyes érdek érvényesítésének óhaja hat át.¹⁸⁹ Zwingli kétféle bűnt különböztet meg: a bűn mint betegség, mely az

¹⁸⁴ McGrath, *Iustitia Dei* Vol. II. Ibid., 27. old.

¹⁸⁵ Gerhard Müller, *Die Rechtfertigungslehre*, Ibid., 61. old. Lásd: Oswald Bayer, *Freedom? The Anthropological Concepts in Luther and Melanchthon Compared in: Harvard Theological Review* 91: 4 (1998), 373-387. old. Különösen 379-381. old.

¹⁸⁶ Zwingli munkásságának bemutatását lásd: Neuser, Wilhelm H., *Die Reformatorische Wende bei Zwingli* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977). Walter Köhler, *Huldrych Zwingli*, (Zürich: Benziger, 1984)

¹⁸⁷ Zwingli Ulrik, *COMMENTARIUS* vagyis *Az Igaz És A Hamis Vallás Magyarázata*, (Budapest: Hornyánszky Viktor és cs. És Kir. Udvari Könyvnyomdája, 1905) Újranyomva: (Budapest: Kálvin János Társaság, 1999), 41. old.

¹⁸⁸ *Commentarius*, 49. old. „...az ember minden tetteinek indító oka az önszeretet s míg ember meg nem változik, így is lesz az mindig.”

¹⁸⁹ *Commentarius*, 47. old. „Szilárd, megingathatatlan igazság: hogy az embernek minden gondolatja bűn mindaddig, a míg mint ember gondolkodik, mert az ember mindent magára vonatkoztat, egyedül

eredendő bűn aktualizálása önzés formájában, és a bűn mint a törvény áthágása. Ebből a meghatározásból, mely nyilvánvalóan a bűn morális meghatározása felé hajlik, kiderül, hogy Zwingli nem antinomianus. Hisz abban, hogy az ember csakis a törvény megtartása által képes megtenni mindazt, amit a másik felé meg kell cselekednie, melyet Krisztus kereszten bemutatott kegyelmes cselekedetének szeretete tesz szabaddá.¹⁹⁰ Ez, ugyanakkor arra a válszra kötelez bennünket, hogy az önszeretetet levessük, a másik szeretetét pedig felvegyük egy olyan új életre utalva, amely éppúgy kapcsolati jellegű, mint a bűn. Zwingli a törvénynek nagy hasznot tulajdonít. Különösen nyomatékosítja mindezt, azt állítva, hogy a bűn nem a törvény miatt jelent meg, hanem éppen ellenkezőleg bűnös állapotunkat tudatosítja bennünk.¹⁹¹ Zwingli meggyőződése, hogy az ember élete folyamatos harc a bűnben vagy a szeretetben kifejeződő élet között.

A bűnös életet az önmegismerés elérésének képtelensége jellemzi. Ugyanakkor önismeret szükséges ahhoz, hogy az ember szeretetben tudjon élni. Zwingli is képviseli a solus Christus elvét mondván, hogy Krisztus kezdeményezi a bűnbánatot, amin keresztül el lehet jutni az önismeretre. Az önismeretet pedig feltételezi az Isten kegyelmének megérzése és Isten igazságának félelme. E kettő feszültségében pedig mint megoldás megjelenik Krisztus.¹⁹² Mindennek forrása a Biblia, a hozzá vezető út pedig a Szentírásnak, mint a keresztyénség lényegének, hit által, reménységben történő elfogadása.¹⁹³ Így a hit által megragadott megigazítás szemben áll az

a maga érdekében buzgólkodik, magáról előnyösebben gondolkodik, mint más felől. Még akkor is, midőn látja, hogy őt mások sok tekintetben fölülmulják, még akkor is olyan tulajdonságokat fedez fel magában, a melyeknél fogva bizonyos elsőséget tulajdonít magának, hogy ne legyen dicsőség nélkül”

¹⁹⁰ Commentarius, 96-99. old. „A törvénytől nem úgy szabadítottunk meg, hogy nem tartozunk azokat cselekedni, a melyeket a törvény akar (...) a szeretet a törvénynek feloldása”

¹⁹¹ Commentarius, 101. old. „...nehogy valaki abban a véleményben legyen, mintha a törvény rontana, mérgezne meg mindent (...) a törvény előbbi állapotomra tett figyelmessé engem”.

¹⁹² Commentarius, 82. old.

¹⁹³ Commentarius, 87. 151. old. „A keresztyén kegyesség lényege nem bölcselkedés, tudomány, okoskodás, hanem a hit(...)A keresztyén hit pedig valóságos, érezhető dolog, melyet a hívők lelkükben úgy éreznek, mint az egészséget (...) a hit nem tudomány, nem vélemény, avagy képzelődés, hanem valóság, melyet az ember szívében érez, s mely akkor keletkezik, midőn az ember a maga ereje felett kétségbeesve, az Istenbe veti bizodalmát, növekedik pedig és abszolút erőre akkor tesz a hit, mi-

önmagunkból fakadó megigazítással. Zwingli nem fogadta el azt az álláspontot, mely szerint az érdemek késszé tesznek valakit arra, hogy a kegyelmet elfogadja és így megigazuljon, hanem az érdemet a gondviselés összefüggésébe helyezi. Állítása szerint a gondviselés mind a szabad akaratot, mind pedig az érdemet szükségtelenné teszi.¹⁹⁴ Így az emberi akaratnak semmi szerepet nem tulajdonít a megigazulásban. Ám ennél sokkal figyelemreméltóbb az, ahogyan elsőbbséget ad a gondviselésnek, ugyanis ezzel abba az irányba mutat, hogy a keresztyén életet egy nagy, mindenkire vonatkozó összefüggésben kell értelmezni.

Megigazulás tehát Isten kegyelme által van. Mindezek mellett Zwingli nem utasította el a jócselekedeteket, mint a szeretetben való élet kifejezését, de ez mégsem fordul pusztá moralizmusba. Ehhez a hitnek szeretettel történő azonosításán keresztül találja meg az utat.¹⁹⁵ Az Isten megváltó munkája nyomán megszületett morális integritás a másik jólétének munkálására indít. Ez ugyanis a hit helyes úton haladó rendje.

E látásmód hűen tükrözi Zwingli polgári életről alkotott felfogását. Felveti azt a kérdést, hogy van-e különbség az egyház és az állam között. A válasz igen, hiszen az egyház tagja nem lehet olyan ember, aki nem hisz Krisztusban, míg az államnak még a hitetlenek is polgárai. Másik különbözőség az, hogy az egyházat és az államot nem egy és ugyanazon hatalom irányítja. Az államban a törvény fegyelmező ereje, (második haszna), míg az egyházban Krisztus szeretete az, amin az állam teljes jóléte nyugszik.¹⁹⁶ Ugyanúgy látja a veszélyt a társadalom életében is, ahogyan

dőn az ember magát megvetve, teljesen az Isten könyörületességére bízva s abban a Krisztus érdemeiért feltétlenül bízunk.” Szintén 244. old.

¹⁹⁴ Commentarius, 239. old. „Az isteni gondviselés a szabad akaratot, de egyszersmind az érdemet is eltörli...”

¹⁹⁵ Commentarius, 244. old. „A hitnek és a szeretetnek egy ugyanazon dolognak kell lennie.” Ezt úgy is mondhatnánk, hogy Isten igazsága a mi igazságunk.

¹⁹⁶ Commentarius, 263. old. Minderre a hívőknek is fel kell készülni, ahogy Zwingli mondja: „a hívő nem követeli a hívőtől, hogy javait vele megoszssa, de azért minden hívő úgy rendezi javait, hogy szükség esetén a segélyre képes legyen.” Ibid. 264. old. „Miután pedig az evangéliom képes szeretetet ébreszteni, következik, hogy az az állam a legerősebb, a melyben nemcsak a törvények jók, hanem a polgárok is jószívűek, nemeslelkűek.”

utal is erre a bűn, mint betegség fogalmában, amely, mint önszeretet jelenik meg. Úgy gondolja, hogy semmi sem jelent nagyobb biztatást az önszeretet kifejezésére, mint amikor valaki tudja, hogy következmények nélkül teheti meg.

Amint látható, Zwingli számára a megigazulás és annak következményei a Jézus Krisztus munkáján keresztül megváltozott emberi valóság értelemezésének középpontjában állnak. Úgy tekint az emberre, mint akinek van morális integritása, és akinek legfőbb kérdése, hogy miként élhet ebben. Zwingli arra rámutat: az új életnek az a sajátossága, hogy önértelmezése mindig ugyanazon központhoz viszonyítva fogalmazódik meg. Ez Zwingli számára nem pusztán moralizmus, hanem az emberi élet lényege.¹⁹⁷

IV.2.3.4.2. Kálvin

IV.2.3.4.2.1. Kálvin tanításának történeti háttere¹⁹⁸

Kálvin János a reformátorok második nemzedékének legkiemelkedőbb alakja. Édesapján keresztül ő is közvetlen kapcsolatban állt az egyházi élettel. Párizsi éve alatt kapcsolatba kerül, akárcsak Luther a hazájában, a humanizmussal,¹⁹⁹ amely az ő gondolkodásában is mély nyomokat hagyott. A reformáció körülményei az 1500-as évek közepére azonban megváltoztak. Luther számára a reformáció 1517-el kezdődő időszaka többnyire akadémiai környezetben a skolasztikus teológiával való szembenállást jelentette, a megigazulásról szóló tanítás tisztázását is beleértve. A reformáció törekvése az 1520-as években már az egyházi életet és az európai társadalmat célozta meg. Mindez a teológiai gondolkodásban azt jelentette,

¹⁹⁷ Heinrich Bullinger ehhez hasonló álláspontot képvisel, amint a megigazulásnak cselekedetekben történő megerősítését szorgalmazza. Ezzel egyetértésben Bucer szintén a megigazulás etikai dimenziójára összpontosít, amikor a *iustificatio impii* és *iustificatio pii* közötti különbségtételre utal. Bővebben: McGrath, Ibid., 34-36. old.

¹⁹⁸ Neuser, Wilhelm, Calvin (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971)

¹⁹⁹ A. G. Dickens, *Reformation and Society in the Sixteenth Century Europe*, (Thames and Hudson Ltd, 1966), 165-188. old.

hogy a szoteriológiai kérdésekről az ekkleziológiai kérdésekre tevődött át a hangsúly,²⁰⁰ ami Kálvin munkájában később nyomon is követhető, hiszen nem csak a megigazulásra, hanem a megszentelődésre is nagy hangsúlyt fektet egymáshoz való viszonyuk tárgyalásakor. Kálvin munkásságát jogi tanulmányai is erősen befolyásolták, különösen is a francia jog oktatását jellemző *ad fontes* elv. Kálvin bibliaolvasási gyakorlata a humanizmushoz és az *ad fontes* gondolatához szorosan kapcsolható, és így a Biblia, mint szöveg és annak hallgatói közötti hídverés a legégetőbb kérdéssé válik számára,²⁰¹ hatást gyakorolva a megigazulásról szóló tanítására is.

Kálvin elodázhatatlannak tartotta, hogy az egyház belső problémáira, kérdéseire választ találjon. Ezért volt fontos számára a *vera religio* meghatározása,²⁰² mely egyértelműen kötődik személyes vallásos élményeihez. Ennek eredményeként mind Genfben, mind pedig Strasbourghban eltöltött évei alatt nagy hatást gyakorol e városok életére. Farel teológiai tanácsadójaként akaratlanul válik az 1536-ban Farel és Viret között az úrvacsora körül lezajlott vita részévé.²⁰³ Ebben arra törekedtek, hogy az úrvacsora vételét az élet rendjeként értelmezzék. Hasonlóképpen, a Kálvin által megjelölt, az egyház életében kiemelten szükséges négy terület (lelkész, tanító, diakónus, presbiter) is a megigazulás lényegi következményeire mutatnak rá nem csupán az egyház, hanem a társadalom életére vonatkozóan is. Ez, a megigazulás tana és a társadalmi szükség közötti kapcsolatteremtésként értelmezhető, hiszen a társadalomban végbemenő cselekedet követi a tanítást, létjogosultságot szerezve magának annak életében.

²⁰⁰ Alister McGrath, Kálvin, (Budapest: Osiris Kiadó, 1996), 52-53. old.

²⁰¹ Mc Grath, Kálvin, Ibid., 58. old.

²⁰² Erwin Iserloh, Joseph Glazik, Hubert Jedin, Reformation and Counter Reformation in: History of the Church Vol V. Eds. Hubert Jedin, John Dolan (London: Burns&Oates, 1980), 363. old. Kálvin már 1536-ban ismerte Zwingli 'Commentarius de vera et falsa religione' művét.

²⁰³ Jean Cadier, Kálvin, (Budapest: Kálvin Kiadó, 1994), 74-75. old.

Kálvin Genfben történő visszatérése is meghatározó jelentőségű momentum a megigazulásról szóló tanítására vonatkozóan. Miután elhagyja Genfét, a város élete egyre kaotikusabbá válik. Mindezt még Sadoletonak Genf polgáraihoz írt levele is fokozta. Ebben a levélben a római katolikus egyházba való visszatérésüket sürgette, mivelhogy a reformáció tévútra vezette őket. Sadoletto többek között a megigazulás kérdésével is foglalkozott, állítva, hogy csak az egyházhoz tartozás biztosítja az örök élet elnyerését. Kálvin 1539-ben megválaszolta ezt a levelet,²⁰⁴ mondván, hogy az egyház és ebből következően a megigazulás is Isten Igéjén alapszik.

Kálvin számára a Szentlélek munkája központi kérdéssé válik, ahogy azt a megszentelődésről szóló tanítás is mutatja. Nagy teret enged a Szentlélek erejének mint amin keresztül Isten kegyelme válik valóra az ember életében. Vallja, hogy a kegyelem kívülről jön, és a Szentlélek munkája nyomán válik az ember életének részévé. Úrvacsoraértelmezésében is ez tűnik a legfontosabbnak, kizárva ezzel a cselekedetek általi megigazulás lehetőségét.

IV.2.3.4.2.2. Megigazulás és megszentelődés Kálvinnál

Kálvin a megigazulás tárgyalásának elején meghatározza gondolkodásának kereteit, amint arra a duplex gratia (kettős kegyelem) fogalma utal, amely egyrészt Krisztusnak, – akin keresztül az Isten és ember között megromlott kapcsolat helyreáll –, elfogadásából, másrészt pedig a Szentlélek általi új életgyakorlatból tevődik össze.²⁰⁵ Mindebben Kálvin kiemeli, hogy az igaznak nyilvánítás érdekében szükséges az Isten által igazként történő elfogadásunk.²⁰⁶ Hasonlóan fontos Kálvin szá-

²⁰⁴ Tjarko Stadtland, Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin, in: Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Hrsg. Hannelore Erhart, Walter Kreck, Gottfried W. Locher, Jürgen Moltmann, XXXII. Band (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972), 74-79. old. Az Insitutio 1536-os változata nem tartalmazott külön a megigazulásra vonatkozó tanítást, csak később jelenik meg annak részeként. Lásd: Albrecht Peters, Rechtfertigung, Handbuch Systematischer Theologie, Hrsg. Carl Heinz Ratschow Band 12. (Gerd Mohn: Gütersloher Verlagshaus, 1990), 91-92. old.

²⁰⁵ Inst. III. 11. 1.

²⁰⁶ Inst. III. 11. 2.

mára a Krisztusban való részesedés is, mely a Krisztussal való személyes kapcsolatra utal. Így a Krisztusba történő személyes beoltatás, és ezáltal az unió Krisztussal²⁰⁷ a megigazulás lényeges eleme lesz. Mindezzel Kálvin már az elején igen erős „kapcsolati jelleget” kölcsönöz értelmezésének.

Kálvin, Melanchtonnal egyetértésben, a megigazulásra, mint jogi aktusra tekint. A megigazulás forrása nem az emberi potencia, hanem maga Krisztus mint *iustitia extra nos*.²⁰⁸ A *iustitia extra nos* hit által van bennünk²⁰⁹, melynek révén a Krisztusban való részesedés, beoltottság valósággá válik. A hitet Kálvin gondolkodásában az ismeretszerzés és az Istenbe vetett bizalom jellemzi. Szerinte a hit mély kapcsolatban áll az értelemmel,²¹⁰ szorosan kötődik Isten Igéjéhez,²¹¹ és az ígért

²⁰⁷ Lásd: Tjarko Stadtland, *Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin*, Ibid., 118-124. old.

²⁰⁸ Inst. III. 11. 5-13. Kálvin nem értett egyet Osianderrel ebben a kérdésben. Osiander ugyanis azt tanította, hogy a megigazulás lényegében Istennel egyenlő amint Isten tulajdonságai az emberre kitöltetnek. Ez azt jelenti, hogy az ember akkor igazul meg, ha lényegében Krisztusban Istennel egyesül. Így Isten emberben lakozása teremti meg a megigazított állapotát. Tehát Krisztus a mi igazságunk, de nem emberi, hanem isteni természete szerint. Kálvin azt nem tagadta, jóllehet a megigazító igazság *iustitia extra nos*, hogy részesedünk Krisztusban, de a Szentlélek által. Kálvin számára ugyanis ez a legfontosabb. Ahogy mondja: „Mi tehát a fejnek és tagoknak ismeretes összeköttetését, Krisztusnak a mi szíveinkben való lakozását, egyszóval titokzatos egyesülést tartjuk a legfontosabbnak azért, hogy Krisztus, miután a miénk lett, azokban az adományokban részesítsen bennünket, amikkel ő van felruházva” Inst. III. 11. 10. Így egyetérthetünk McGrath gondolatával, amikor állítja: „Calvin’s polemic against Osiander concerns the nature, rather than the existence, of the union of Christ and the believer; Osiander understands the union to be physical, where Calvin regards it as purely spiritual” McGrath, *ibid.* old. 37. A *communicatio idiomatum* református és evangélikus értelmezése közötti különbségre vonatkozóan lásd: McGrath, *Iustitia Dei Vol. II*. Ibid., 46. old. Szintén: Tjarko Stadtland, *Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin*, Ibid., 99-106. old.; Mark A. Garcia, *Imputation and the Christology of union with Christ: Calvin, Osiander, and the contemporary quest for a reformed model in: WJT* 68 (2006), 219-251. 226-236. old.

²⁰⁹ Inst. 11. 7. Kálvin szerint a megigazulás hit által ragadható meg. „Szívesen helyt adok azon ellenvetésének, hogy a megigazulás ereje a hitnek nem önmagától való tulajdonsága, hanem csak annyiban, amennyiben Krisztust befogadja. Ha ugyanis a hit önmagában, vagy – amint mondják – belső ereje által igazítana meg bennünket, ezt, mivel a hit mindig gyarló és tökéletlen, csak részben tehetné meg.(...) Szerintem tehát a hitet, amely csak eszköze az igazság elnyerésének, botolul elegyíti össze Krisztussal”. Amint Ebenhard Busch is megjegyzi: „Christus ist wie der Grund unsere Rechtfertigung (...) Und ist es Christus selbst, der uns durch die Predigt des Evangeliums unsere Rechtfertigung zuspricht, so entspricht dem allein der Gnade. Der galube gehört so eng mit dem Zuspruch zusammen, dass er mit zur Rechtfertigung gehört. Aber nur als deren Instrument!” in: Ebenhard Busch, *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit: Einsichten in die Theologie Johannes Calvins* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2005), 44. old.

²¹⁰ Inst. III. 2. 2. „Nem a nemtudásban, hanem a megismerésben gyökerezik a hit, mégpedig nemcsak Istennek, hanem az isteni akaratnak a megismerésében” Inst. III. 2. 3. „...az értelem össze van kötve a hittel.” Figyelemre méltó, hogy Kálvin számára az értelem és az akarat nem tört össze a bűn által, csak megromlott. Mindazonáltal ezeken csak az evilági dolgokkal való törődésre van kapacitásuk. Lásd: Inst. II. 2.18.

²¹¹ Inst. III. 2. 6. „...a hitnek ígéhez való viszonya örök(...)ha tehát eltörlőd az ígét, a hit sem marad meg többé (...)az íge, bármiképpen is kerül hozzánk, tükröz gyanánt szolgál, amelyben a hit Istent szemléli.”

biztos talajára épül. A hit a bűnbánat forrása, ami Kálvin számára a megtéréssel az Istenhez fordulást jelenti, hogy Isten megromlott képmása bennünk helyreállítassék.²¹² Mindez pedig, Lutherrel egybehangzóan, a bűn ereje ellen folytatott szüntelen küzdelemben valósul meg.²¹³

Következésképpen, mindennek kettős eredménye van: megigazulás és megszentelődés.²¹⁴ Kálvin szerint e kettő nem választható el²¹⁵, mégis különböznek egymástól, mint a keresztyén élet jellemzői. A Krisztusban való részesedés (*unio cum Christo a Szentlélek által*) a megszentelődés elfogadását is jelenti. Az ebben megnyilvánuló folyamatos kapcsolat, illetve kapcsolatban létel lényeges Kálvin számára, hiszen ez teszi lehetővé annak hangsúlyozását, hogy az Isten előtti igazság nem cselekedetek által lehetséges, hanem *per fidem propter Christum*. Ugyanakkor, a cselekedeteknek is mint a Krisztusban való részesedés gyümölcseinek meg kell lenniük.²¹⁶ Ez nem egyszerű Krisztus-imitáció, melynek külső megnyilvánulási formái vannak, hanem lényegében egy olyan belső kapcsolat, amely a külsőt is irányítja. Így Kálvinnak lehetősége van arra, hogy kiemelje a megigazulás következményeit, mint ami a másikkal való viszonyunk megváltozását, valamint a szociális kapcsolatok megfelelő meghatározását is eredményezi.²¹⁷ Mindez a 'másik'

²¹² Inst. III. 3. 5; 9. „az én véleményem szerint, a bűnbánat helyesen úgy határozható meg, hogy az nem egyéb, mint életünknek Istenhez való igaz megtérése, mely az Isten iránt való őszinte és komoly félelemből ered, mely testünknek és a régi embernek megökléséből és a lélek megelevenítéséből áll(...) újjászületés, melynek az a célja, hogy Istennek képe, melyet Ádám bűnbeesése megromlott és majdnem eltörölt, bennünk visszaállítassék.”

²¹³ Inst. III. 3. 20. „Ezért, amíg a test börtönében lakozunk, állandóan a mi romlott természetünk bűneivel, sőt magával a mi természeti lelkünkkel kell viaskodnunk.”

²¹⁴ „Es bedeutet (das Wort „Heiligung“), daß wir der Welt die Gefolgschaft aufkündigen, die Lüste des Fleisches abstreifen und uns so Gott gleichsam zum Opfer darbringen sollen, denn Gott nimmt nur reine und heilige Opfer an.” Calvin, Auslegung der Heiligen Schrift, 1 Thess 4, 3. Kálvin más helyen, a megszentelődésre, mint a gyarapodás ígéretére tekint. Lásd: Kálvin Magyarázata az Apostolok Cselekedeteihez, Ap. Csel. 20,32.

²¹⁵ Calvin, Auslegung der Heiligen Schrift, 1. Korinther 1, 30; 6,11.

²¹⁶ Inst. III. 16. 1. „Bár e kettő között különbséget teszünk, mindazonáltal Krisztus ezt a két dolgot elválaszthatatlanul egyesíti önmagában.” Szintén: Inst. III.15.5.

²¹⁷ Inst. III. 7. 6-7. „Isten képét kell mindenki szem előtt tartanunk, mely iránt pedig teljes tisztelettel és szeretettel tartozunk viseltetni.(...)Először is bele kell magukat élniök annak helyzetébe, akiről látják, hogy segítségükre szorul s annak sorsán éppúgy szánakozniuk kell, mintha azt ők maguk éreznék és viselnék, úgy, hogy a könyörületesség és részvét indítsa őket a segélyadásra olymértékben, mintha azt maguknak adnák.”

szolgálatára minden pillanatban készen álló életet jelent. Ezért tárgyalja Kálvin részletesebben a megszentelődést. Ehhez hasonlóan kapcsolat van a törvény harmadik haszna és a megszentelődés között is, hiszen, amit a törvény harmadik haszna lefed, ugyanaz, mint amit a megszentelődés táplál. A törvény első két haszna Luther értelmezéséhez áll közel,²¹⁸ míg a harmadik mintegy vázlatul szolgál arra nézve, miként kell az új életben a propter Christum szerinti megigazításnak gyümölcsöt teremnie.²¹⁹

Kálvin megigazulásra és megszentelődésre vonatkozó gondolatainak egyedisége abban áll, hogy az ember Istennel való kapcsolatában a hitnek különlegesen fontos szerepet tulajdonít: valójában minden a hitben koncentrálódik. Amint Vasady Béla is megfogalmazza:

“In the present era of secular totalitarian tendencies, we shall do well if we direct our attention, through the mirror of Calvin’s theology, to the fact that the totalitarian element is a marked trait of genuine Christian faith. What we mean is that (according to Calvin, too) in all that we do, we have to make fully evident in every direction that the whole dependency of the whole man and the whole world upon the whole God, and that in this total dependency man’s whole existence is resolved into being ‘of God, through God and unto God’ ”.²²⁰

Kálvin átfogó elgondolása egy folyamatot ír le,²²¹ mely a megszentelődés kiemelésében jut kifejezésre. Ezáltal Kálvin, akárcsak a többi reformátor, szakított azzal a felfogással, hogy a megigazulás az egyház sakramentális rendjéhez kapcsolódik. Isten kijelentése, miszerint az ember kegyelemből hit által igazul meg, egy folyamat kezdete, melyben a kapcsolatok helyreállítása a lényeges. E helyreállított kapcsolat részeként szemléli Kálvin a keresztyén szabadságot, mint a megigazulás

²¹⁸ Lásd: Edward A. Dowey, Law in Luther and Calvin, in: Theology Today, Vol. 41. No. 2. 146-153. old.

²¹⁹ Inst. III. 6. 1-3.

²²⁰ Vasady, The Main Traits of Calvin’s Theology, (Grand Rapids, MI: WM B. Eerdmans Publishing House, 1951), 23-24. old. Vasady mindezt Calvin „Belief-ful Totalitarianism”-nak nevezi.

²²¹ Ahogy a bűn belső folyamat, a megszentelődés sem statikus valósága az ember életének, hanem kívülről kezdeményezett belső folyamat. Lásd: Inst. II. 3. 5.

függvényét, ami nem egyenlő a libertinizmussal, hanem az Isten felszabadító kegyelméből eredő, teljes szívből jövő hűséget jelenti.²²²

IV.2.3.5. Kálvintól a 20. századig

A reformáció megigazulásra vonatkozó sajátos értelmezése hamar előhívta a római katolikus egyház kritikáját. A Tridenti Zsinat (első időszak 1545-1547) a skolasztikus gondolkodásra támaszkodva alapjában véve megerősítette a hagyományos tant, miszerint az emberi előkészület szükséges a megigazító kegyelem elfogadásához.²²³ Ennek ellensúlyozásaként, a protestáns ortodoxia istenközpontúsággal nyomatékosította, hogy a megigazulás Krisztus munkájának hit általi elfogadása útján születik meg, melynek három jellemzője van: *notitia*, *fidutia*, *assensus*.²²⁴ A protestáns ortodoxia ezzel a moralizmus irányába indult el. A korabeli protestáns hitvallásirodalom szintén tükrözte a reformáció tanítását,²²⁵ még ha nem is olyan élesen, mint például ahogyan a Dordrehti Zsinat (1619) tette. Figyelemreméltó, hogy a reformáció pregnáns nyomot hagyott az angliai egyház életében, amit Thomas Cranmer és követőinek munkája is bizonyít.²²⁶

²²² Inst. III. 19. 4-5. T. H. L. Parker argues: „The justified sinner has liberty from the curse of the law (...), from the moral threatenings of the law (...) and from rigorism in the use of things indifferent.” T. H. L. Parker, John Calvin, in: *A History of Christian Doctrine*, In succession to the Earlier Work of G. P. Fisher, Ed. Hubert Cunliffe-Jones, (Edinburgh: T&T Clark Ltd., 1980), 396. old.

²²³ *Creeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition*, Vol. III. Part Four: *Creeds and Confessions of the Reformation Era*, Eds. Jaroslav Pelikan and Valerie Hotchkiss (New Haven & London: Yale University Press, 2003) 821-839. „Hier werden nämlich scholastische Begriffe aufgenommen, wenn als 'causa formalis' die Verherrlichung Gottes und Christi, als 'causa efficiens' die Barmherzigkeit Gottes, als 'causa meritoria' das Leiden Christi, als 'causa instrumentalis' die Taufe und als 'causa formalis' die Gerechtigkeit Gottes bezihnet werden.” Gerhard Müller, *Die Rechtfertigungslehre*, Ibid., 72. old.

²²⁴ Ibid., 65. old.

²²⁵ *Heidelberger Katechismus. The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*. Reproduction of the Second American Edition, (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company), 324-341; 464-488; 612-618. old. Question: 60-64; 86-87; 91; Lásd még: Ebenhard Busch, *Der Freiheit zugetan. Christlicher Glaube heute - im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1998), 219-226. old. Ursinus Isten és ember kapcsolatát a szövetség fogalmán keresztül igyekezett leírni, amit később Cocceius dolgozott ki részletesebben. Lásd: McGrath, *Iustitia Dei*, Ibid., 40-43. old.

²²⁶ Peter Toon, *Justification and Sanctification*, (Westchester: Crossway Books, 1983), Chapter 9. *The Anglican Approach*, 89-101. old.

A pietizmus, John Wesley-vel²²⁷ az élen ragaszkodott ahhoz, hogy a személyes kegyesség (megtérés elmélet), az újjászületés, az Isten és ember kapcsolatának meghatározó része a megszentelődés útján. A puritánok sokkal inkább a hitre, mint az Istennel való kapcsolat és a kiválasztottság felőli bizonyíték alapjára összpontosítottak, hiszen mindkettő a szövetségben gyökerezik.²²⁸

Az egyén autonómiája, mint a felvilágosodás központi mondanivalója szintén áthatotta a megigazulás gondolatát. Az egyénnek, mint minden jelentés/értelmezés forrásának birtokolnia kell a megigazulás elnyeréséhez szükséges ismeretet. Mindezt morális tudatosságot igényel, ami a morális imperatívusz által irányított megfelelő cselekedetre, mint önmagában lévő célra, törekszik. Így ez az erkölcsi tudatosság, mely tudja mi a rossz és mi a jó, megelőzi a szabadsággal való visszaélést, és egyben rámutat a megigazulással összefüggésben álló személyes felelősségre is.²²⁹ A felvilágosodásnak e látásmódja inkább az ember döntési képességének optimista képét rajzolja meg, emberi alapokra helyezve ezzel a megigazulást. A korabeli teológiai gondolkodás tekintetében Schleiermacher 'teljes függőségérzet' vallásra vonatkozó meghatározása alapvető a megigazulás folyamatának leírásában. A teljes függőségérzet megtapasztalása mindenféleképpen egyfajta istentudatot jelent, ami alapjában véve Krisztusnak, az Istennel való kapcsolat kezdeményezését magában rejtő megváltó munkájának tudatosítása. Ennek hozadéka tehát szükségszerűen az Istennel való kapcsolat felismerése utáni vágy. Az érzelmre történő összpontosítás az értelem helyett nyilvánvaló különbséget mutat a felvilágosodás moralizmusához képest.²³⁰

²²⁷ Peter Toon, *ibid.* Chapter 10. The Wesleyan View, 102-108. old.

²²⁸ McGrath, *Iustitia Dei*, *Ibid.*, 111-121. old.

²²⁹ McGrath szerint mindez szignifikáns Kant gondolkodásában, amire vonatkozóan egyetérthetünk azzal, hogy számunkra is az. Kantra utalva megállapítja: „No individual can be good on behalf of another, nor can the goodness of a morally outstanding individual permitted to remove the guilt of another. The basis of Kant's rejection of the concept of vicarious satisfaction (*stellvertretende Genugthuung*) is the principle that guilt, like merit, is strictly non-transferable.” *Iustitia Dei*, *Ibid.*, 153. old.

²³⁰ Gerhard Müller, *Die Rechtfertigungslehre*, *Ibid.*, 89-93. old.

IV.2.3.6. Karl Barth

A megigazulás tanának 20. századi egyik legfelpezsdítőbb újragondolása Karl Barth nevéhez fűződik, aki krisztológiai orientációt adva gondolatainak a dialektika teológia jól ismert képviselőjeként hitte, hogy a keresztyén tanítás pontos megértése egyedül Isten kijelentéséből származik, annak kijelentéséből, hogy kicsoda Isten Jézus Krisztusban. Ez a viszonyulási pont a megigazulás tanával összefüggésben különösen is fontos és központi helyet foglal el Barth tanításában. Lényegében úgy gondolja, hogy ez által “Christianity is distinguished from all other religions”.²³¹ Barth azonban még tovább megy, mint Luther, azt állítva, hogy nem a megigazulás tana, mint olyan, hanem ehhez kapcsolódóan “the confession in Jesus Christ”²³² áll a középpontban. A hit megvallása egyértelműen kapcsolatot jelöl Istennel, amit természetesen Krisztusban és általa kell helyreállítani.

A bűn, Barth szerint sajátos karakterrel rendelkezik. A korábbi meghatározásokkal összhangban, melyek a bűnt, mint büszkeséget definiálták, Barth saját megközelítésében a bűn eredete az ember azon vágyában keresendő, hogy saját maga bírója legyen,²³³ míg Isten Krisztusban azért lett emberré, hogy az Atya bűneink miatti ítéletét magára vegye. Mindez Istennel való kapcsolatunk megromlásának a jele, minek következtében az emberek saját maguknak jelölik ki az élet fenntartására szükséges szabályokat. Az ember helyzetének ez áll a központjában, ami nem rendeződik addig, amíg nem úgy tekintünk rá, mint, ami szemben áll Krisztus

²³¹ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. IV/1. (Edinburgh: T&T Clark, 1965), 521-522. old. Itt Barth ezzel összefüggésben Lutherre utal.

²³² CD IV/1. Ibid., 527. old. Ahogy Barth megállapítja: “the knowledge of His being and activity for us and to us and with us.”

²³³ „All sin has its being and origin in the fact that man wants to be his own judge. And wanting to be that, and thinking and acting accordingly, he and his whole world is in conflict with God.” CD IV/1. 220. old. Barth ebben a vonatkozásban Ritschllel szembe állítja a bűnről, mint az emberben levő hajlandóság fejlődéséről beszélt, ami összhangban van Kant ’radikális gonosz’ elvével, ami szintén az emberi akaratban foglalja el helyét. Lásd: CD IV/1. Ibid., 382. old. A „bűn mint büszkeség” meghatározáshoz lásd: Ibid., 142. old.

cselekedetével.²³⁴ Ezen a ponton Barth Kálvinnal gondolkodik együtt, kapcsolatot teremtve a bűn ismerete és Isten Krisztusban történő megismerése között. A bűn, tehát, nem absztrakció az emberi életben, hanem a lét állapota. Az ilyen emberi élethelyzetnek nincs jövője, éppen ezért szükség van a megváltoztatására. Mindez Barth szerint Krisztusban történik meg új irányultságot adva az ember életének, ahogy részévé válik az Isten által kezdeményezett történetnek. A megigazulás nem statikus megegyezés Bartha számára, hanem Isten és ember közös útja, melyen az ember megújulásának alapja Isten Krisztusban adott kijelentése.²³⁵ Mindez két dolgot jelent: egyrészt, a megigazulás egy folyamat a történelemben, azaz Istennek emberrel való történetében, másrészt pedig az Isten és ember közötti megfelelő kapcsolat kialakítása mindenki számára. Mindkettő ugyanazon alapra építve történik. Mindez mintegy a keretét adja, mondhatnánk a narratívja a megigazulásnak. Következésképpen azt mutatja, hogy a megigazulás nem emberi munka, jócselekedetek eredménye, de nem is a törvény cselekvése, hanem egyedül hit által érhető el.²³⁶ Istennek a története velünk így a mi igazi emberségünk megalapozása, Isten igazi megismerésének forrása pedig a Krisztusban kijelentett kegyelem.²³⁷

Barth megkülönböztetett figyelmet szentel a megszentelődésnek.²³⁸ Kálvinhoz hasonlóan ő is úgy gondolja, hogy különbözik a megigazulástól, de nem választható el attól. Nem önmezszenelésnek, hanem Istennek az emberrel Krisztusban lévő története részének tekinti. Ezért a megszentelődés fogalma a Krisztusban elnyert sza-

²³⁴ Sin is reality.(...) But it is not autonomous reality. As the No which opposes the divine Yes, it is only a reality related to and contradicting that Yes. Therefore it can be known (...) only in the light of that Yes." CD IV/1. Ibid., 144. old.

²³⁵ CD IV/1. Ibid., 545. old. Érdekes, hogy Barth számára mindez nem a szubjektív megtapasztalás tárgya, úgymond nincs „személyes megértés”. Lásd: Ibid., 549. old.

²³⁶ Barth gondolatait a törvény és evangélium vontkozásában lásd: Karl Barth, *Gesetz und Evangelium* in: *Theologische Existenz heute*, N. F. Nr. 50. 1956.

²³⁷ Karl Barth, *Church dogmatics* Vol. I/1. (Edinburgh: T&T Clark, 1975), 227. old. „...the knowledge of God's Word is no other than the reality of the grace of God coming to man.”

²³⁸ Karl Barth, *Church Dogmatics* Vol. IV/2. (Edinburgh: T&T Clark, 1958) 66.§.

badságot takarja,²³⁹ ami által az Istennel és a másokkal való megfelelő kapcsolat kifejezőjévé válik.

A hit a „Krisztusban való lét” eszköze. Ezáltal ugyanis az ember léte nem önmagában, hanem Isten tettében talál alapra. Ez ugyanakkor ’határon való lét’ (frontier existence) is egyben abban az értelemben, hogy folyamatos párbeszéd van az új életnek már részesei valamint a még nem részesei között azért,²⁴⁰ hogy nemet modjanak arra, amit Isten elutasított. Ám ez mégsem csupán csak pusztán lét, hanem az Isten által teremtet és Krisztusban felismerhető²⁴¹ emberi jószág megerősítése, ami Krisztus halálában és feltámadásában vált valósággá.²⁴² Éppen az az ’Igen és Nem’ (halál és feltámadás), hogy Isten az embert visszafordítja létirányultságának központjához, ami egyben jövőbe vetett reménységet is hordoz magában, sőt meg is adja azt.

IV.2.3.7. Paul Tillich

A 20. század egyik igen egyedi megfogalmazását Paul Tillichnél találjuk. Tillich *Systematic Theology* című munkájában kétszer is tárgyalja ezt a kérdést. A megigazulás nála alapvetően az inkarnációhoz kapcsolódik és egyben a krisztológia alapját is szolgáltatja. A testetöltés, mint paradoxon magába foglalja azt, ahogy Isten elfogadja az embert, amely elfogadásban Krisztus részesedik abban az emberi

²³⁹ It is nothing other than the basic presupposition of all Christian ethics. Sanctification is the claiming of all human life and being and activity by the will of God for the active fulfilment of that will” Barth, CD IV/1. 101. old.

²⁴⁰ Karl Barth, CD II/2. (Edinburgh: T&T Clark, 1957), 266. old.

²⁴¹ Karl Barth, CD III/1. (Edinburgh: T&T Clark, 1958), 366-415. old. Creation as Justification. Szingén: Albrecht Peters, Rechtfertigung, Ibid., 133-134. old.

²⁴² CD IV/1. 96. old. „As faith in Jesus Christ who is risen from the dead it believes in a sentence which is absolutely effective, so that man is not merely *called* righteous before God, but *is* righteous before God”, Ibid., 95. old.

létben,²⁴³ melyet az *elidegenedés* jellemez. Az elidegenedés ismertető jegyei: hit-nélküliség, önhittség, érzéki vágy. Krisztus ezt győzi le. Az elidegenedés (elidegenedés Istentől és a másiktól) az ember életében jelenlévő bűn leírásának általános fogalma. Tillich éppen ezért nem arra törekszik, hogy általában *bűnökről* beszéljen, hanem arra, hogy a *bűnről* szóljon, amely az *elválasztottság* állapotára utal.²⁴⁴ Így Tillich különbséget tesz bűn, mint ami az élet előfeltétele, és bűn, mint ami cselekvésben aktualizált között. Ám ezek kapcsolatban vannak egymással. A bűn legbelső karaktere az Isten és ember között fennálló lényeges kapcsolat megzavarása. A hit-nélküliség alapvetően egyet jelent a szeretetnélküliséggel, olyannyira, hogy az ember önmaga válik saját központjává.

Az isteni jelenlét ezt a bűnös emberi életet szándékozik átformálni. Mivel az embernek nem áll rendelkezésére ehhez a megfelelő eszköz, mindez csak hit által lehetséges, ami szintén nem emberi teljesítmény, hanem “the work of the divine Spirit, the power which creates the New Being”.²⁴⁵

Tillich tudatosan használja a Reformáció fogalmát: „megigazulás kegyelemből hit által”. A hit számára csak eszköz/közlekedő edény/, amin keresztül a kegyelem eléri az embert, és így az a megigazulás alapjává válik. Ezért a megigazulás kezdeményezője maga Isten.²⁴⁶

A hit által tehát a kegyelem érkezik hozzánk, és sokkal jobban átfogja az ember életét, mint a bűn. Tillich a *'reunion'* fogalmát használja a kegyelem meghatározására.²⁴⁷ Az emberi élet a kegyelem által képes elfogadni „Isten elfogadását”.²⁴⁸

²⁴³ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II. (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), 149-150. old. „As Protestantism asserts the justification of the sinner, so it demands a Christology of the participation of the Christ in the sinful existence, including, at the same time, its conquest.”

²⁴⁴ Paul Tillich, *The Shaking of The Foundations* (New York: Charles Scribner's Sons, 1948), 154-155. old. Igehirdetés címe: *You Are Accepted*. Szintén: Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III. (Chicago: The University of Chicago Press, 1976), 225. old.

²⁴⁵ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II. Ibid., 178. old.

²⁴⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II. Ibid., 179. old. Szintén: Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. III. Ibid., 224. old.

²⁴⁷ „Grace is the reunion of life with life, the reconciliation of the self with itself. Grace is the acceptance of that which is rejected. Grace transforms fate into a meaningful destiny; it changes guilt into confidence and courage.” Paul Tillich, *The Shaking of The Foundations*, Ibid., 156. old.

Ezért tehát a megigazulás és az új élet összekapcsolódnak, hiszen csak a kegyelem képes legyőzni az ember elidegenedését.²⁴⁹

Az új élet folyamatos előrehaladása maga a megszentelődés. Tillich bemutatva a Kálvin és a Luther megszentelődésre vonatkozó elképzelései közötti különbséget, négy fogalommal azonosítja a megszentelődést: növekvő tudatosság, szabadság, kapcsolatiság, öntranszcendencia.²⁵⁰ Az ilyen módon értelmezett megszentelődés így folyamatos haladást jelent az új élet teljessége felé.

Összefoglalás

Mind a teológiai, mind pedig a világi gondolkodás nagy erőfeszítéseket tett az ebben állapotának leírása érdekében. Ezek között találjuk a protestáns megigazulás tant is, mint a teológiai gondolkodás központi elemét. A tan első nyugati teológiai megfontolástól a 20. századi gondolatokig több módosuláson esett át, de a Reformáció korát jellemző újragondolás új látást hozott ebben a vonatkozásban. Ez különösen is igaz Kálvinra és Lutherre, akik mindketten az Isten megváltó tetteire és az erre adandó megfelelő emberi válaszra helyezték a hangsúlyt.

Az első lényeges pontja a megigazulás e teljesen új látásának (a római katolikusokkal szemben), hogy a megfelelő emberi válasz nem Isten cselekedetének előfeltételeként értelmezendő. Így Isten szabadító tetteinek megtapasztalása sokkal inkább reakció, mint akció. Az embernek Isten Krisztusban adott kijelentésére kell reagál-

²⁴⁸ „He must accept that he is accepted; he must accept acceptance (...) It means that one is drawn into the power of New Being in Christ, which makes faith possible; that it is the state of unity between God and man, no matter how fragmentarily realized.” Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II. Ibid., old. 179. Hasonlóan: *The Shaking of The Foundations*, Ibid., 162-163. old. „We experience the grace which is able to overcome the tragic separation of sexes, of the generations, of the nations, of the races, and even the utter strangeness between man and nature.” But „grace does not mean simply that we are making progress in our moral self-control, in our fight against special faults, and in our relationship to men and to society. Moral progress may be the fruit of grace.” Ibid., 161. old.

²⁴⁹ „Grace, as the infusion of love is the power which overcomes estrangement.” Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II. Ibid., 49. old.

²⁵⁰ Paul Tillich, *Sytematic Theology*, Vol. III. Ibid., 231-237. old.

nia. Ez az emberközpontúságtól az istenközpontúság irányába mutatott még a kegyelem értelelmzésében is. Éppen ez az irányváltás hozta magával az élet radikális *krisztusközpontúságát*. Mivel az ember lehetőségei által nem képes megteremteni az új életet, ennek Istennel összefüggésben kell megszületnie. Megszűnik tehát érdekeltnnek lenni az önközpontú emberi életben, ugyanakkor az embert sokkal inkább foglalkoztatja az Istenben újra központra talált élet. A megfelelő válasz megfogalmazása így mindig ugyanazon központhoz viszonyítva történik, nevezetesen, Istenhez viszonyítva, mely így ember és ember kapcsolatának is kiindulópontjává válik.

Az a tény, hogy az ember-ember kapcsolat központját annak ismerete adja, hogy Isten kicsoda Krisztusban, magában foglalja a megigazulás *második* meghatározó elemét. Az ember teljes valóságában áll Isten előtt, hogy fogadja Isten megbocsátását. Isten pedig a teljes emberi életet igényli, hogy részesedjen az Ő megváltó munkájában. Mindez az emberi élet fölötti teljes, totális rendelkezést jelenti. Azonban, éppen ez az Isten részéről a teljes emberi életre benyújtott igény elutasít minden, a másik ember élete fölötti 'totális emberi igényt'. Az, hogy az ember valóban humánus lehessen, mindenképpen feltételezi a másik ember élete iránti érzékenységet. Annak ellenére, hogy a megigazulás az emberi életet teljességében értelmező folyamat keretének tekinthető, mégis elutasít *minden totalitáriánus törekvést*.

A *harmadik* lényeges pontként áll előttünk, hogy ebben az értelmezésben az ember önmagában véve nem lehet az új élet forrása, ami nem csupán Istenhez, hanem a másikhoz való viszonyára is igaz. Ennek fényében a megigazulás úgy határozható meg, mint aminek kifejezetten *kapcsolati jellege* van. Mindig az egyes ember áll Isten előtt. Ám nem az egyén, hanem a *személy* kerül előtérbe Istenhez való viszonyában, mint aki az Isten és ember találkozásakor kel életre.

Ezeket a megjegyzéseket szem előtt tartva fordítsuk most figyelmünket a posztmodernitás és a megigazulás tana dialódusa felé.

Ötödik fejezet

Posztmodernitás és megigazulás: felhívás a nyilvános teológiára

Posztmodernitás és megigazulás látszólag két egymástól merőben távol álló dolog, hiszen különböző forrásból merítenek, az élet más és más területeit helyezik górcső alá, és természetesen különböző valóság a témájuk. Ám a mindkettőre figyelő teológiai reflexió, mely e kettő közötti párbeszéd létrehozásán fáradozik, nagy segítségül szolgál a központi keresztyén üzenet nyilvános teológiai relevanciájának megfogalmazásában. Azzal a ténnyel egybevetve is igaz mindez, hogy a teológiai megfontolásokat gyakran félreértelmezték egy régi reflexet idézve fel, miszerint a teológia maradjon meg a vallási közösségek intellektuális vállalkozásának.²⁵¹ A prófétai hangra történő utalás mégis egyre erőteljesebbé vált, így a teológia sajátos, vagy kevésbé sajátos kérdésekben, közéleti kérdésekben is hallatta hangját, még ha adott esetben szigorú álláspontot is képviselt bizonyos gondolatokkal szemben. Ugyanakkor a posztmodern eszmék emberi életre gyakorolt hatásának növekedése azt eredményezte, hogy a prófétai hangra való figyelés elerőtlenedett, mely így természetesen egyfajta feszültséget idézett elő. Ez a feszültség oldható fel a nyilvános teológia által azzal, hogy megpróbálja megalkotni az egyéni emberi életre és közösségre vonatkozó perspektívát, egyedi utat ajánlva a nyilvánosság számára. Ez a sajátos karakter a következőképpen közelíthető meg.

Először is, a nyilvános teológia *pozitív apológia*. Az ember helyzetére válaszolva ez nem *reakció valamire*, hanem *reakció valamiből*. A teológiai reflexió ebben az esetben úgy szolgál, mint hitünknek biztos alapon történő megfogalmazása azzal a meggyőződéssel, hogy ennek egyetemes jelentése és jelentősége van, még ha nem is tekintik egyetemes értelemben szignifikánsnak. Ez semmi esetre sem va-

²⁵¹ Thiemann, Ronald, F. Religion in Public Life: a dilemma for democracy, (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1996), p. 75.

lamiféle vallásos hegemonia elnyerésére összpontosító harc meghirdetése, hanem mély teológiai elkötelezettség az ember valósága iránt. Ahogy W. de Gruchy megfogalmazza:

Public theology is „...a form of Christian witness in the secular world that arises out of theological reflection and the life and worship of the church (...)Public theology as Christian witness does not seek to preference Christianity but to witness to values that we believe are important for the common good.”²⁵²

Marion Maddox majdnem hasonló álláspontot képvisel, amikor a nyilvános teológia feladatát megfogalmazva így ír:

„The question is how to participate without seeming to invoke the ‘Christendom assumptions’ that normative judgements will be, or should be, accepted automatically, including by those who do not share their theological premises.”²⁵³

Ehhez hasonlókat javasol Max L. Stackhouse is a következőket állítva:

Theology, when it is serious, is a public matter, accessible to any and pertinent to all areas of common life.”²⁵⁴

Az itt leírt jellegzetességek eredendően egy olyan kritikai jelleget mutatnak, melyből egyfajta prófétai hang csendül ki.

Másodszor, a Bibliának az emberről alkotott képében gyökerezik. Az Isten és ember kapcsolat, amint azt a Krisztus eseményben látjuk, meghatározó arra vonatkozóan, hogy Isten hogyan közelít az emberi élet felé, és e találkozás hogyan kondicionálja ember és ember kapcsolatát. A teológiai törekvések azokra az emberi életre vonatkozó következményekre összpontosítanak, melyek Istennek az emberi élettel való törődéséből erednek, és amelyek „bárki számára elérhetőek”. Ez a tradícióhoz való szoros ragaszkodásnál többet feltételez. Nem elég a hagyomány ismételtetése, hanem azon túlra is kell mennünk annak érdekében, hogy az a nem-hívók számára is elérhetővé váljon. Ez ugyanis a hagyomány mások számára törté-

²⁵² J. W. de Gruchy, *Public Theology as Christian Witness: Exploring the Genre* in: *International Journal of Public Theology* 1. (2007) 26-41. 28. 30. old. W. de Gruchy meghatározása különös érzékenységgel kezeli a nyilvános teológia kérdését. Az mégsem egyértelmű, hogy a keresztyén bizonyosságtétel miért ne adna prioritást a keresztyén üzenetnek.

²⁵³ Marion Maddox, *Religion, Secularism and the Promise of Public Theology*, In: *IJPT Ibid.*, 82-100. 86. old.

²⁵⁴ Max L. Stackhouse, *Public Theology and the Future of Democratic Society* in: *The Church's Public Role*, Ed. Dieter T. Hessel, (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Co., 1993), 63-84. 67. old.

nő felnyitásának folyamata. Mivel e teológiai vállalkozás a hagyományon alapszik, minden kérdés ugyanazzal a referencia ponttal rendelkezik. Eközben azonban nem téveszti szem elől azok körülményekbe való beágyazottságát sem. Erre gyakran a kontextualitás szóval utalunk. Azonban a kontextualitás gyakran csak a dolgok jelenlegi állapotával számol. Ám a nyilvános teológia, pontosan az azonos viszonyulási rendszer nyomán, a kisebb összefüggést képes az általános igények összefüggésébe helyezni,²⁵⁵ amit kereszt-kontextualitásnak nevezhetünk.

Mindezeket szem előtt tartva fel kell fedeznünk annak módját, hogyan lehetséges az emberi életet leíró rendszereket, mint például a posztmodernitás és a megigazulás tan, egymással párberszédbe hozni. Meg kell tennünk ezt azzal az elhatározással, hogy megmutassuk Isten hit által Krisztusban közvetített kegyelme mindenki számára érvényes üzenetét és jelentőségét a demokratikus közösségek formálásában.

V.1. Krisztus-központú élet ember-központú fragmentációval szemben

A posztmodernitás egyik alapgondolata, hogy az emberi élet értelmezése nem lehetséges a 'nagy elbeszélésen' keresztül. Főleg azok vélekednek így, akik elnyomó hatalmi rendszerek ellen léptek fel, és a másik ember meggyőződésének tiszteltére szólítottak fel. Ez részben igaz a feminista gondolkodókra, hiszen ők is kifejezésre juttatták az elnyomó hatalmi rendszerekkel szembeni félelmüket. Azonban ez a teológiai valamint a nem teológiai körök közös kérdése volt.²⁵⁶ Az aggodalom sok esetben megalapozottnak tűnt, és így legitimációs kérdéssé formálódott. A nagy

²⁵⁵ Heinrich Bedford-Strohm, Nurturing Reason: The Public Role of Religion in the Liberal State, in: *Teologiese Tydskrif, Deel 48. Nommers 1 & 2 Maart & Junie 2007.* 25-41. old. Elgondolása szerint a nyilvános teológiának 5 eleme van: hagyományon nyugszik, bilingvis, interdiszciplináris, rendelkezik kritikai funkcióval és egyetemes orientáltságú.

²⁵⁶ E kérdés feminista teológiai megközelítését, különös tekintettel a megigazulásra lásd: Elisabeth Moltmann-Wendel, Gibt es eine feministische Rechtfertigungslehre? In: *EvTh.* 60. Jahrgang, 5-2000. 348-360. old.

elbeszélések elutasítása, valamint az irányukba megfogalmazott bizonytalanság az ember helyzetének megértésére vonatkozóan, a legitimációs kérdésben is változást hozott. A viszonyulás középpontja a közös érdek nagyobb összefüggéséből az egyéni érdek szűkebb összefüggésébe helyeződött át. A cél az egyéni érdekek, az egyéni narratívon keresztül, a nagyobb összefüggésben való megőrzése volt, hiszen mindez a 'nagy elbeszélésen' keresztül többé már nem volt lehetséges. Az emberi valóságnak ez az analízise nem látott jövőt a modernításban, ezért a lineáris időiségre is gyanakodva tekintett. E szkeptikus megfigyelésnek részét képezte az ember helyzetének teológiai értelmezése is, miszerint az Isten Krisztusban, a világban és a világnak, és benne az embernek kijelentett célján keresztül szemlélhető.

Az emberi valóságnak egy másik szélsőséges megközelítése a kommunizmus által hirdetett hamis értékelés, valamint az emberi elidegenedés elleni egyedi reakciója volt. Míg a 'nagy elbeszélés' nyugati elutasítása az ember másságának elismerését célozta meg, addig a kommunizmus az osztálykülönbségek megszüntetésén fáradozott. Ám a kommunizmus nem vetette el a nagy elbeszélés lehetőségét (igyekezett annak egy sajátos változatát fenntartani), hanem a hatalmi elnyomó rendszer kiváló példája lett az azonosság megteremtésének igényével, melyben az autonóm egyén és közösség szociális tartalma nem találkozott egymással. Ebben az összefüggésben Nyugat és Kelet közös törekvését látjuk: az önközpontúság korlátlan vágyát. Az önközpontúság eredménye, amint arra utaltunk, az egyén fragmentációja lett. Ahogy ezek a törekvések egyre inkább az egyén egyediségének biztosítására törekedtek, annál inkább távolodtak el ennek elismerésétől, mivel szükség lett volna az emberi valóság közösen elfogadott értelmezésére. A keresztyén teológia jó alaphelyre talál erre vonatkozóan a megigazulás tanában, melynek alapján olyan elgondolás megfogalmazására van lehetőség, amely minden jó akarattal rendelkező ember számára útmutatásként szolgálhat.

V.1.1. Örökségünk újragondolva

A helyes önismeret középpontjában ott áll Krisztus. Erre úgy utalhatunk, mint *solus Christus*. Krisztus megváltó munkája, mint a megigazulás kijelentése meghatározott következményekkel jár az ember életére nézve. Istennek ez az önkijelentése biztosítja az ember számára az emberi valóság megfelelő értelmezéséhez és az örök élet elnyeréséhez vezető utat. A megigazulás evangéliuma, amint Krisztusban kijelentetik, alapvetően krisztusközpontúságot jelent, amely mint Isten kezdeményezése a kegyelemben összefoglalva – *sola gratia* – a megigazulás előfeltétele. Istennek e kegyelme az egész emberi életet átfogja. Ahogy Michael Beintker vélekedik erről: “So errinert uns der articulus iustificationis an Gottes Gnade als die gründende und alles bestimmende Dimension des menschlichen Lebens.”²⁵⁷ Az, hogy Isten Krisztusban adott kegyelme az emberi élet minden dimenzióját magába foglalja, azt jelenti, hogy a bűn, a hitnélküliség és egotizmus a kegyelem által talál befogadásra és formálódik át. A kegyelem, ahogy érkezik az emberhez, átfogja életét Istentől való elfordultságában, abban a törekvésében, amellyel hatalma alá akarja hajtani a jövőt azzal, hogy igyekszik leválasztani az életet Istennek e világgal való történetéről. Következésképpen, ahogy a megigazulás tanával összefüggésben megfigyelhettük, a bűn önközpontúságba, és mint ennek kifejeződése, Istennek az emberi élet számára megfogalmazott szándékával szembehelyezkedő hitetlenségbe torkollik. A világról és annak valóságáról való ismeret forrása emberi próbálkozás-sá törpül és a világnak Isten figyelmbe vétele nélküli uralásában csúcsosodik ki, mely egyben az igazságtalanság cselekvésének alkalmává is válik. Ezért igaz, hogy a megigazulás nem jó cselekedetek által, hanem egyedül hit által – *sola fide* lehetséges. Mindez az embernek Isten nélküli története, melyben csakis a másik emberi élettől elválasztva szemlélhető. Mégsem ez az Isten és ember, ember és ember vég-

²⁵⁷ Michael Beintker, *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), 4. old.

ső találkozása. A kegyelem éppen ezt fogadja magába, hogy aztán megváltoztassa. A forrás Krisztus munkája, miáltal az emberi életet igazzá teszi annak érdekében, hogy az ilyen élet igaznak nyilváníthatassék. Mindez a *kegyelem radikális jellegét* mutatja.

Isten megigazító cselekedete tehát az emberi életet minden dimenziójában átfogja, megteremtve valóságos megismerésének kontextusát. A megigazulás indikációja, hogy kontextualizálja az emberi életet önmaga számára, nevezetesen, hogy kimutassa az emberi élet belső ellentmondását, abban a feszültségben, amit az emberi önmegvalósítás és Istennek az ember részére hozott, Krisztusban megmutatott döntése között áll fenn. A cél a helyes önismeret, mely által az egyén az Istentől való elszakítottság állapotából kiléphet. Az ember minél inkább a saját erejére támaszkodva próbálja mindezt megtenni, annál inkább bebörtönzi magát az önközpontúság csalóka világába.²⁵⁸ Így az ebbe a folyamatba foglalt emberi vállalkozás csak a meglévő állapotok foltozását jelenti, de nem feltételez jövőre irányuló visszajelzést. A megigazulásból világosan kitűnik, hogy Isten szándéka szerint nem egyszerűen csak kijavítani akar, hanem újat teremteni. Nem szándékszik az embert önámító énközpontúságában fogva tartani, hanem az élet alapvető központjával, Istennel akarja kapcsolatba hozni. Így a megigazulás nem az emberi lehetőségeknek az önértékelés célját szolgáló jelentőségét akarja újra megerősíteni, hanem az egyénnek, a 'nagy elbeszélésbe', azaz Isten Krisztusban való tettének, mint értelmes, jövőbeni irányultságú kontextusába történő behelyezését kívánja kifejezésre juttatni. Azonban, az önközpontúság, mint az emberi élet fragmentációja, soha sem csupán egyéni összeütközés, hanem magába foglalja az önérdek és a köz érdeke közötti ellentmondást is. Istennek ezért nem az a szándéka, hogy az emberi életet megjavítsa, azaz elviselhetőbbé tegye, hanem az, hogy újat teremtsen. Ez teremti

²⁵⁸ A protestáns megigazulás tan egyértelműen elutasítja mindezt. Amint Beintker is rámutat: "Werkgerechtigkeit basier auf der Isolierung der Gnade von der Gerechtigkeit Gottes." Beintker, Ibid., 11. old.

meg az önismeret korrekciójának egyetlen lehetőségét, ítéletet mondva az embertelen körülmények fölött.²⁵⁹

Mindennek jellegzetes vonása a *bűn radikalitása*, ahogy ezt Luther is megállapította. A bibliai kép is azt mutatja, hogy az önközpontúság egyet jelent a bűn radikalitásával. Az ember Isten teremtésbeli szándéka ellen való fordulása eredményezi az emberi élet folyamatos félreértelmezését, ami sokkal több, mint egyszerű vágy, vagy önszeretet. Ez egy életfelfogás, mely alapjaiban választ el Istentől, a másiktól és legvégül önmagunktól is. Így a bűn egy független térbe kerül át, mintha az emberi közreműködéstől mentesen is működne. A bűn azonban nem helyezhető ilyen független térbe, mert így vagy úgy, de mindig az ember istenné válásának vágya eredményezi. A bűnt az emberi élet független valóságává tenni, ez volt az utóbbi idők legtöbb nem politikai és politikai formációjának leegyszerűsített megoldási kísérlete a közös felelősség artikulációja mögé rejtőzve,²⁶⁰ a kontextusra koncentrálva, az egyéni bűnöknek azonban semmilyen figyelmet sem szentelve. Így egyet kell értenünk Karl Barthal, aki szerint a bűn az emberi életnek nem valamiféle absztrakciója, hanem a teljes emberi lét leírása.²⁶¹ Amennyiben tehát a bűn radikalitása egy sajátos életformát mutat be a közösség számára, mindezt Isten kegyelmének kell megújítania azon a közösségen keresztül, amely Isten kegyelmének értelmezésében segít, nem nézve el a bűn személyes dimenziója fölött. Ebben az értelemben ez mindenféleképpen közös felelősség, mely nem az ön védelmében megfogalmazott morális kötelesség, hanem a teljesen másfajta Krisztusban való élet közös alapjának érzékelése. A bűnnek e radikális karakterét ismerte fel a feminizmus, amely törekvés szándéka, hogy a hatalmi elnyomást, mint a bűn legáttetszőbb meg-

²⁵⁹ Inst. I. 1-2.

²⁶⁰ Zwingli éppen erre utal, amikor arról beszél, hogy a bűn akkor a legveszélyesebb, amikor következmények nélkül követhető el.

²⁶¹ CD IV/1. 220ff. old. Eberhard Jüngel Barth elgondolását, mint „Lebenstat” értelmezi. in: Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum der christlichen Glaubens: eine theologische Studie in ökumenischer Absicht* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 106-108. old.

jelenési formáját, azaz az egyik embernek a másik ember élete fölött való totális igényét eltörölje. Ezen az úton haladva, a feminizmus egy súlyos aggályt fogalmaz meg, nevezetesen, annak kérdését veti föl, hogyan lehetséges az emberi élet külső és belső valóságát egymással gyümölcsöző kapcsolatba hozni. Mindez, mint *relációs modell* a megigazulás elképzelésével azonosítható.

Amint azt a bibliai összefüggések vizsgálatánál és a történeti áttekintésnél is láthattuk, a megigazulás tana, mind formájára, mind pedig jogi értelemben is érten-dő tartalmára nézve, különösen is relációs/kapcsolati jellegű. Az evangéliumok sze-rint, és ebből fakadóan, Luther, Kálvin és Zwingli gondolkodásában is a megigazu-lás a megfelelő kapcsolat helyreállítását jelöli. Bűn, hitnélküliség, Isten ellen fordú-lás, *<homo incurvatum in seipsum>*, mind egy olyan relációs/kapcsolati hálót ábrá-zolnak, amely Istentől elválasztott ismeretet tükröz. Ezzel ellentétben, a kegyelem, hit, reménység és szabadság mutatja ezen elválasztottság állapotának megváltoztatá-sát Isten Krisztusban mutatott cselekedetén keresztül, ami az Istenről és a másiktól való megfelelő ismeretnek a forrásává válik egy új kapcsolati rendszer megteremté-sével. Ez pedig azt jelenti, hogy minden mindennel kapcsolatban van, amint ezt a Krisztus-egyen-másik háromszöge mutatja. E kapcsolati hálóban a személyes és közösségi értékeket nem humanitárius jellegük/tartalmuk miatt ismerik el, jóllehet mindez nem tagadható. Azonban, értékek, egymáshoz való viszonyunkban, mint például az emberi méltóság, ezen, a Krisztust középpontban tudó relációs modellen keresztül jelennek meg. Így az egyéni/személyes értékek is a másikkal való viszo-nyunkban alakulnak ki, tehát egy kommunikációs folyamat eredményei. Ez egyér-telműen metanarratívot feltételez az emberi élet számára, melyből az önismeret fa-kad. Nem véletlen, hogy a posztmodernitás, különösen is a feminizmus, a társadal-mi kapcsolatok helyreállítását, mint a közös értelmezés egyetlen forrását, sürgeti. Ennek hangsúlyozása az élet központi kérdése, még akkor is, ha a feminista gon-

dolgozás a metanarratív eltűnése mellett érvel. A relációs rendezettség ellenzi azon igazságtalan emberi állapotokat, amelyeknek célja az önközpontúságban megrekedt integritás táplálása, valamint az élet azon integritásának megteremtése, melyben a hangsúly a kapcsolatok ünneplésére esik, és amelyből kizárt a hamis relativizmus lehetősége annak érdekében, hogy a ember önmagában cél és ne eszköz legyen. Ez a relációs rendszer az alapja a megigazulás kérdése körül kialakult párbeszédnek is a nyilvános jelentőség kivívásának reményében. Olyan életet képzel el, amely ellen tud állni a részekre bomlásnak, de figyelmeztet arra is, hogy ez nem tekinthető személyes menedzsmentnek sem. Inkább annak a párbeszédnek kifejeződése, amelyben az élet legitimációja Krisztusban és a másikkal való viszonyában adatik meg. Mindezek elválaszthatatlan egységben szemlélhetők, azért, hogy az ember egyedi karaktere is láthatóvá váljék (Isten képmására teremtett, és Krisztusban helyreállított). Azonban ez az egyedi jelleg mind a személyes élet, mind pedig a közösségi élet vonatkozásában csak ebben a relációs rendszerben érzékelhető azáltal, hogy Krisztusnak a világgal és a világért való külső története, mint a mi ismeretünk forrása, és a mi belső történetünk összekapcsolódik.

V.1.2. A külső és belső történet: a teljességben megélt élet alapja

A 'külső' és 'belső történet' kijelentéshez való kapcsolását H. Richard Niebuhr teszi meg a *The Meaning of Revelation*²⁶² című könyvében. Szerinte a Krisztusban adott kijelentésnek, mint minden ismeret forrásának alapvető szerepe van a keresztyén teológiában. Az emberi életet sajátosan értelmezi, sajátos feladatot jelölve ki a teológia számára is, mely szintén jellegzetes, a Krisztus munkájára összpontosító érvelést is magába foglal.²⁶³ Krisztus munkája szolgáltatja a történeti

²⁶² H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, (Kiadó és időpont ismeretlen) (Továbbiakban, mint TMR hivatkozással jelölve)

²⁶³ H. R. Niebuhr, TMR, 37. old.

alapot az ember helyzetének elemzéséhez, amit H. R. Niebuhr egyben az univerzalizmus kritikájának is tekint.²⁶⁴ Ez a kritika azonban nem veti el teljes mértékben a narratív fontosságát a keresztyén teológia számára. Arra utal inkább, hogy a keresztyén elképzelések ember életében betöltött szerepe vizsgálatának a Krisztus-történet a mozgatóereje, mégpedig úgy, hogy jelen és jövő a múltban nyugszik.²⁶⁵ Ezért nekünk ebben a történeti kontextusban kell a Kijelentés értelméről beszélnünk, ami egyben lehetőséget biztosít a természeti teológia elutasítására is. Így H. R. Niebuhr az emberi élet értelmezését a kijelentés kontextusába helyezi, nevezetesen, hogy kicsoda Isten Krisztusban. A kijelentésről szóló beszéd szerint tehát kétrétű: vagy úgy történik, ahogy a történetnek egy külső szemlélője látja, vagy úgy, ahogy a történetet belülről szemlélő láttatja. Ezek a külső történet és a belső történet.

E kettő közötti egyik legfontosabb különbségtétel az, hogy a külső történet jellegében személytelen/imperszonális, míg a belső történet személyes.²⁶⁶ Ennek nyomatékosítása céljából H. R. Niebuhr Martin Buber jól ismert 'Én-Te' gondolatára utal. Ez a különbségtétel ugyanis magában hordozza azoknak a viszonyulásoknak az elutasítását is, melyek a felsőbbrendűségben jutnak kifejezésre. A belső történet személyes jellege ebbe az irányba indít el bennünket. Mindez azt jelenti, hogy a külső történetből merített ismeretnek részünkkel kell válnia, hogy ne maradjon többé személytelen. A kijelentés vontakozásában ez azt jelenti, hogy Jézus Krisztus munkájának, mint külső történetnek, az emberi élet megismerésének forrásaként integrálódnia kell azért, hogy a belső történetnek meghatározó részévé válhasson. Ez

²⁶⁴ Ahogy Niebuhr mondja: „Metaphysical systems have not been able to maintain the intellectual life of our community and abstract systems of morality have not conveyed devotion and the power of obedience with their ideals and imperatives.” TMR, 47. old.

²⁶⁵ „Religious and moral experience are always in some history and in some social setting that derives from the past. They also offer us no way of avoiding the use of our history in saying what we mean.” TMR, 53. old.

²⁶⁶ „It appears first of all, that the data of external history are all impersonal.(...) Even when such history deals with human individuals it seeks to reduce them to impersonal parts. (...) Internal history, on the other hand, is not a story of things in juxtaposition or succession; it is personal in character.” TMR, 64. old.

teremti meg a megfelelő kapcsolati rendszer alapját, amelyen keresztül elismerik az értékeket²⁶⁷ azok, akik osztoznak e külső történet integrálásában. Mindeközben azonban személyiségükben megmaradnak azoknak, akik voltak. Ennek eredményeként a külső történet a belső történet kifejezésére szolgáló kontextusként szemlélhető. Ezért tehát, a külső és a belső történet elválaszthatatlan egységben vannak egymással.

A megismerésnek ebben a rendszerében H. R. Niebuhr egyértelműen azonosítja a posztmodernitás problémáját, nevezetesen, hogy a metanarratívok nem jelennek segítséget az emberi élet vizsgálatában. Azonban H. R. Niebuhr a megoldást nem a metanarratív elutasításában látja, hanem azon lehetőség megtalálásában, amelyben a személytelen, a különös, az idegen a személyes részévé válik. Ez magával hozza e kettő közötti építő párbeszéd kialakulását olyan módon, hogy a belső történet eredményei mindig összefüggésben maradnak a külső történet tartalmával. Így az egyén narratívja ahhoz a narratívhoz való viszonyában nyeri el értelmét, melyet mások is osztnak. Mindez az emberi életről megszerezhető ismeret kifejező formájaként funkcionál. Ez jut kifejezésre a megigazulás tanában is.

Amennyiben a megigazulás tanára úgy tekintünk, mint az emberi valóságra vonatkozó informatív kijelentésre, lehetőségünk nyílik arra, hogy ebben, Niebuhr fogalmát használva, a külső és belső történeteket egybekapcsoljuk. Ez a lehetőség különösen is fennáll a tanítás reformáció korabeli megfogalmazására. Luther Isten igazságára vonatkozó meghatározása, a *iustitia aliena* a külső történet leírása. Hasonlóan, az a tény, hogy ez az igazság kívülről érkezik, extra nos, és nem az egyénben van, a külső történet igen határozott ismertetőjele. Mindkettő Isten emberhez vezető útjának egyediségét hivatott kifejezni, míg az ember belső története, amely mint ismeretforrás, a *homo incurvatum in seipsum* fogalma által behatárolt. Ered-

²⁶⁷ Ahogy H. R. Niebuhr fogalmaz: „The valuable here is that which bears on the destiny of the selves; not what is strongest is most important but is most relevant to the lives of 'I's' and 'Thou's'. Value here means quality not power.” TMR, 68. old.

ménnyként azt látjuk, hogy ezek találkozási pontján ott áll az ember, de a közösség is, mint simul iustus et peccator. Ez azt jelzi, hogy a megigazítás nem valaminek a birtoklása, hanem egy újból és újból megtörténő esemény Krisztushoz való viszonyunkban.²⁶⁸ Ennek megfelelően, Kálvinnak *duplex gratia*-ként értelmezett megigazulás tana is a külső és belső történet relációs rendszerének képét adja. Míg a *iustitia extra nos* a külső történet leírása, addig a *megszentelődés* a belső történet lényege, melyben a hit ismeretet szerez és bizalmát Istenbe veti. A megigazítás eseménye ezzel azonban nem válik elszigeteltté, hanem minden emberi lehetőségen túlmutatva az emberi élet más történéseivel kapcsolatot teremt. Nem azt írja elő, mit kell tennünk, hanem azt tudatosítja bennünk, hogy mi a mi elengedhetetlen szükségünk. A kegyelem által kezdeményezett és hit által ragadható meg, mint az Isten-egyen-másik találkozásának folyamatos keresése a közös alap elfogadása érdekében. Bűn és hitnélküliség pontosan ebben a szembenzésben válik nyilvánvalóvá. E Krisztus központú rendben a következőt fogalmazzuk meg:

1. a bűn, mint 'kapcsolatnélküliség',
2. a kegyelem, mint 'kapcsolat az emberrel',
3. a hit, mint 'Krisztusban való kapcsolat'.

V.1.3. A bűn, mint 'kapcsolatnélküliség'

Forde szerint a páli jogi terminológia nem jelent segítséget abban, hogy megértsük, mi Isten szándéka a világ és benne az ember számára.²⁶⁹ Hasonlóképpen,

²⁶⁸ Ezen a ponton Niebuhron túlmutatok, hiszen az ő számára a *iustitia aliena*, *homo incurvatus in seipsum* és a *simul iustus et peccator* teljes egészében a belső történet része lenne.

²⁶⁹ Gerhard O. Forde azok egyike, akik jogi metafora használatát illetően szkeptikusok. Javaslatára szerint a jogi terminológia helyett az élet-halál nyelvét kellene használni. Ahogy mondja: „The difficulty, to large extent, is that the language, the legal metaphor, tends to fail us just at the crucial moment. We set the whole matter up as a legal process, the process of becoming „just” according to the law, making progress, doing good, and then at the last moment we suddenly turn and say it is impossible by that route to become just and that one is instead justified by faith alone (...) One sets up a scheme and then destroys it by saying we get it all by faith anyway.” Gerhard O. Forde, *Justification by faith*, (Minneapolis: Fortress Press, 1982), 9. old.

Michael Welker is azt állítja, hogy a bűn hagyományos értelmezése többé már nem érthető.²⁷⁰ Célunknak megfelelően a bűn radikális karaktere a *kapcsolatnélküliség* fogalmában összegezhető. Az emberi élet, mely önmagába visszafordulva tekint önmagára, mint az élet központjára, még mindig a magunkra vonatkozó ismereteink középpontjában áll. Luthernél és Zwinglinél az önszeretet mindig környezetével, közelebbről az emberi élet belső történetével összefüggésben jelentkezik, és soha nem attól elválasztva. Ugyanis az emberi élet belső története önmagában nem arra ösztönzi az embert, hogy megszabadulva az önszeretettől a másik felé forduljon, hiszen mindig abban érdekelt, hogy az élet önközpontúságát mind Isten, mind pedig a másik irányában fenntartsa. Bedford-Strohm mindezt a „Selbstisolierung” fogalmával társítja, amikor állítja:

*“Die Störung der Gottesbeziehung und die Störung der Beziehung zur Mitkreatur sind je unterschiedliche und eigenständige, aber ebenso aufeinander bezogene Dimensionen menschlicher Selbstisolierung. Keine von beiden kann der anderen vor- oder nachgeordnet werden.”*²⁷¹

Ez az elszigeteltség a kapcsolat-nélküli lét dinamikájaként, azt az ismeretet részesíti előnyben, amely az emberi élet azon személyes kezdeményezései révén születik meg, amelyek figyelmen kívül hagyják ezt a relációs hálót. Ezért ez tagadása annak, hogy a kapcsolati lét önmagában vett cél lenne, csupán úgy tekinti azt, mint az önérdek táplálásának eszközét. Lényegében a cselekedetek általi megigazulás is az emberi állapotoknak e kapcsolat-nélküli jellegét erősíti. A kapcsolat-nélküliség ugyanis egy torz narratív forrásként Isten eredeti szándékának aláásását jelenti. Ez az alapja az embertelen (antihumánus) kapcsolatoknak, az emberi méltó-

²⁷⁰ Amint Welker mondja: „...die Rede von Sünde ist unverständlich und funktionslos geworden.” In: Michael Welker, *Der Heilige Geist*, EvTh. 49. Jg. Heft 2.126-141. 134. old.

²⁷¹ Heinrich Bedford-Strohm, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag.* (Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1999), 230. old. (Dőltbetű az eredetiben)

ság elvesztésének, a sajátos emberi integritás eltorzulásának és az alapvető emberi kapcsolatok tagadásának. Megváltoztatja az embernek élethez és halálhoz, biztonsághoz és bizonytalansághoz, önmagához és másokhoz való viszonyát. Az eredendő bűn, mint a kapcsolatban kifejeződő élet elutasítása, e kapcsolat-nélküliség kiindulópontja.

A kapcsolat-nélküliség két különbözőség megvilágítására ösztönöz bennünket. Az egyik az ember és a teljesen más Isten között áll fenn, mely tény a nyugati keresztyénség egész története meg is erősíti. Ez különösen is fontos elemként jelenik meg Karl Barth teológiájában. Az ember Istennel való rideg szakítása következtében Isten mássága nem csupán mint a 'teljesen más' értendő, hanem mint, ami arra utal, hogy Isten nem vesz részt az ember antihumánus állapotának fenntartásában. Ehelyett, Isten a kapcsolat-nélküli élet helyreállításán fáradozik, annak érdekében, hogy az ember élete Isten életet formáló jelenlétének ereje által teljessédjön ki, mely egyben bukott állapotának elismerését is feltételezi.

A másik különbségtételt a *másság* és a '*másik*' között kell megtenni. Itt a másságnak szentelünk nagyobb figyelmet. Amennyiben komolyan vesszük a bűn radikalitását, az Isten szándékával szembeni létet, akkor az emberi életet úgy értelmezhetjük, mint amit a másság jellemez, ugyanis a bűnben kifejezésre jutó élet nem felel meg annak, amit Isten vár el az embertől. Így, ebben az értelemben, a másság Istennel, másokkal és önmagunkkal összefüggésben a bűnös lét jelzője is lehet, mely megakadályozza a másság igazi arcának felismerését. A bűnösség eltörlése azonban nem jelenti az azonosság megteremtését, sem az emberi élet vonatkozásában, sem pedig az ember megistenülési vágyának tekintetében, bármennyire is kézenfekvő lenne az emberi gondolkodás számára. Ez valósult meg például a kommunizmus esetében. A megoldás nem az ember lehetőségeiben van, hanem Krisztusban áll előttünk. A másság igazi tartalma úgy ragadható meg, mint a

Krisztusban helyreállított egyediség; azaz másság, mely relációs létben jut kifejezésre. Így a másság nem a bűnös lét aktualizálása, hanem a bűnös életet jellemző másságnak az elutasítása.²⁷² Az így értelmezett másság a másik elfogadását jelenti.

Ebben a tekintetben, a megigazulás reformátori tanának a bűn radikalitását hangsúlyozó meggyőződése a posztmodern igényhez kapcsol bennünket. A posztmodern értelmezés szerint eltűntek azok a 'nagy elbeszélések', amelyek az ember helyzetét magyarázták. Helyüket az egyéni meghatározottsággal bíró szubnarratívok vették át. A protestáns megigazulás tanban e szubnarratív éppen a kapcsolat-nélküliségben, mint az élet diszpozíciójában jut kifejezésre. Ám, ami az ember helyzetére vonatkozó posztmodern elképzelést és a megigazulás tan idevonatkozó értelmezését megkülönbözteti egymástól az a megoldás, amelyet a kapcsolat-nélküliség dilemmájának megoldására kínálnak, ahogy arra már korábban utalást tettünk. A posztmodern válasz igyekszik az ember önirányultságát megőrizni egy ú.n. helyi és nem egyetemes narratívon keresztül. Ez szerintem, könnyen kapcsolat-nélküliségbe fordulhat át. A megigazulás, a másik oldalon a megoldást abban a narratívban látja, mely meghatározza, hogy kicsoda Isten Krisztusban, a kegyelemben jutva teljességre és mindenki számára ugyanazt biztosítva. Ezért az élet és együttélés értelmes magyarázata²⁷³ csak akkor lehetséges, ha mindez a Krisztusban kijelentett kegyelem kontextusában történik, ami közelebb áll a modernitáshoz, mint a posztmodernitáshoz. A válasz, amelyet a protestáns megigazulás tan ad a bűn radikalitásának kérdésére mindenki számára elérhetően, és amelyet a közös érdek értékének gondolok, nem más, mint a *kapcsolatok elismerése*.

²⁷² Egyetérthetünk Jan Bauke-Ruegg véleményével, aki szerint: „Sünde (...) ist die Ausblendung des Anderen.” in: Jan Bauke-Reugg, Die Frage nach dem gnädigen Gott. Erinnerungen an einige Implikationen der reformatorischen Rechtfertigungslehre, EvTh. 57. Jahrgang 6-97. 474-495. 482. old.

²⁷³ Ez elengedhetetlenül az egyház helyzetének vizsgálatára ösztönözhet, ami itt nem cél. Ugyanakkor megjegyezzük, hogy Luther maga feltette ezt a kérdést az 1531. április 9-én elhangzott prédikációjában (Ostersonntag). A kérdés átgondolásához lásd: István Szabó, Die Kirche – sündig und gerecht zugleich? Einige Bemerkungen zur Problematik der Übertragung einer Formel der Rechtfertigungslehre auf die Ekklesiologie. in: EvTh 55. Jahrgang, 3-95. 256-259. old.

V.1.4. A kegyelem, mint 'kapcsolat az emberrel'

Láttuk, hogy a posztmodern elképzelés az egyénben látja a megoldást, aki ugyanakkor azonban nem veszi számításba a másik belső történetét. A megigazulás tan irányultságában ugyan megegyezik, de tartalmában különbözik. A különbség láthatóan abban a tényben van, hogy a megigazulás a külső és belső történet rendszere, melyben a külső történet úgy jelenik meg, mint amelynek egyetemes érvényessége van, míg a posztmodern javaslat csupán a belső kapcsolatokat érinti. Így a megigazulás a *Krisztus-egyén-másik* háromszöge, míg a posztmodern csak azzal számol, hogy a 'másik' hogyan kontextualizálja az 'egyik'-et. Mindez azt mutatja, hogy a megigazulásban a másik belső története nem önmaga által válik érvényessé, hanem Krisztuson keresztül, mint *kegyelem*, mint '*kapcsolat az emberrel*'. E kezdeményezés teljes szabadságában Krisztusban kerül az ember elé, hogy jövőjét meghatározza. Ebben Isten helyreállítja az emberrel megromlott kapcsolatot, mely igaz minden egyes emberi életre mindaddig, amíg azt az ember elfogadja. Az ember helyzetének jövője ebben a Krisztus-alapban gyökerezik éppen az önközpontú, kapcsolat-nélküli lét miatt és ellenére. Isten kegyelme mindaddig a megismerés idegen forrása marad, amíg hit által nem kapcsolódunk hozzá. Így a kegyelem az élet nagyobb kontextusává válik, és annak lehetőségét nyújtja, hogy az önmagába visszafordult élet állapotából kilépve a másik felé fordulóvá váljon. A kegyelem ily módon történő értelmezése nem az ember számára adott hatalmat,²⁷⁴ hanem azt az eseményt jelöli, amelyen keresztül az egyén Isten emberrel folyó történetének részévé válik, ahogy Karl Barth is megfogalmazza. Ez a történet átöleli az emberi létet jövőt adva neki, a bűnös emberi élet örökségét, a reménytelenséget, a jövő nélküliséget pedig feltétel nélkül megsemmisíti.²⁷⁵ Mivel az önközpontúságban azzal

²⁷⁴ Ebben a vonatkozásban mindez a 'facere quod in se est' tétel ellentéte.

²⁷⁵ Gerhard O. Forde mindezt így fogalmazza meg: „The gospel of justification by faith is such a shocker, such an explosion, because it is an absolute unconditional promise. It is not an 'if-then' kind of statement, but a 'because-therefore' pronouncement.” Lásd: Gerhard O. Forde, *Justification by faith*, (Minneapolis: Fortress Press, 1982), 24. old.

vagyunk elfoglalva, hogy kik is vagyunk valójában, a feltétel nélküli kegyelem ígéretének elfogadása a legnehezebb számunkra. A kegyelem, mint az emberrel való kapcsolat, Krisztus külső története értünk, hogy múltunkat, jelenünket, és az életben való előrehaladás folyamatában jövőnket is megérthessük. A kegyelem az a szféra, amelyben mindaz, amivé lennünk kell, láthatóvá válik.

V.1.5. A hit, mint 'Krisztusban való kapcsolat'

A kérdés továbbra is megmarad: hogyan válik mindez az élet részévé, és min keresztül történik meg az emberrel? Hogyan lehet valaki a relációs rendszernek része? A posztmodern válasz szerint az egyénnek élete részévé kell tennie a másik ember narratíváját. A cél az, hogy a másiktól az önmaga általa bemutatott belső történet révén nyerjünk ismeretet annak érdekében, hogy ezen ismeret ne saját előzetes elképzelésünket, preconcepciónkat tükrözze. A posztmodernitás ezen igénye releváns a mi számunkra abban a vonatkozásban, hogy ellene van mindenféle preconcepciónak a másik megismerésének folyamatában, mivel a külső történet, a Krisztusban adott kijelentés megértése, szintén rögzített elképzelések nélküli kell, hogy legyen arra vonatkozóan, hogy kicsoda Krisztus és mi a kegyelem. A megigazulás fényében lehetetlen, hogy a kegyelmet előre elgondolt elképzelések szerint fogadjuk be. Ez az oka annak, hogy a megigazulás ezt a megismerést összetéveszthetetlenül a *hithez*, mint a 'Krisztusban való kapcsolat'-hoz köti.

A hit építi meg a kapcsolatot Krisztusban, Krisztus és ember között. E folyamatban ez a kapcsolat lesz az alapja az isteni ajándék elfogadásának. Isten Krisztusban való jelenléte megértésének forrása az ember történetében új körülményeket teremt az emberi lét számára.²⁷⁶ A 'Krisztusban való kapcsolat' nem egy csoda-

²⁷⁶ Lásd: Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum der christlichen Glaubens: eine theologische Studie in ökumenischer Absicht* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 204-205. old.

esemény kifejeződése, hanem annak felismerése, hogy történik valami az emberi élet rendezése céljából. Szakít minden azt feltételező elképzeléssel, hogy Isten nincs az emberrel, és a kegyelem révén biztosítja a kapcsolat-nélküliség megszűntetését. Az Istennel való kapcsolat késszé teszi az embert arra, hogy elfogadja a váratlant. Átlépi a képzelet határait, amint azt az Irgalmas Samaritánus története jól példázza: az örök élet keresése azt jelenti, hogy Istenhez és másokhoz való viszonyunkban is elfogadjuk az 'elfogadhatatlant'. Ugyanakkor, a Krisztusban való kapcsolat kizárja, hogy önmagunk urai legyünk, de táplálja a kapcsolatban történő tökéletesedést. Következésképpen, ezen a kapcsolaton keresztül szerzünk ismeretet Isten emberrel való történetének tartalmáról és jelentéséről, azért, hogy a világ valóságát, minden történésével és tapasztalatával összhangban értsük meg, hogy azokban aztán Krisztusra tudjunk mutatni. Ebben, a 'Krisztusban való kapcsolat'-ban van jelen számunkra Krisztus a világban, azaz minden *in nobis* történik.

A 'Krisztusban való kapcsolat' ugyanakkor válasz a kegyelemben megtapasztalt isteni magatartásra. A megigazulásban egy új emberi lét megszületését látjuk. Ez az új lét nem egy, az ember akarata által létrejött, megjavított élet legitimációja, hanem az az új élet, amely ebben a válaszadásban, a másság keresésében teljesedik ki. Az így meghatározható másság eltért attól, amit a kapcsolat-nélküliség alapján definiáltunk. Egészen pontosan éppen az ellenkezője annak. Ez a Krisztus által helyreállított egyén. Ez az igazi másság, mely a kapcsolatban létel tetőpontja, megértve azt az igényt, amit Isten Krisztus által az emberi léttel szemben támaszt, ahogy H. R. Niebuhr is megfogalmazza: "...so faith having apprehended the divine self in its own history, can and must look for the manifestation of the same self in all other events."²⁷⁷

²⁷⁷ Niebuhr, TMR, 86-87. old.

V.2. Antitotalitarianizmus és pluralizmus

A posztmodernitás fő célja, hogy az egyetemesség félreértelmezése következtében kialakult helyzet miatt megfogalmazza a modernitás kritikáját. Ennek fő mozgatórugója az emberi életre vonatkozó egyetemes érvényű keretrendszer iránt való bizalmatlanság. Az egyetemesség eme kritikája azonban jogosnak tűnik, hiszen nem csupán a kis közösségekben, hanem nagyobb összefüggésben is, sok helyen, az erőszakkal megvalósított univerzalizmus hatalommal való visszaéléshez, annihilációhoz, valamint sanyargatásokhoz vezetett. A háború utáni egész Közép-Kelet-Európának bőven kijutott ennek megtapasztalása. H. R. Niebuhr terminológiáját alkalmazva, a külső és a belső történet került ellentmondásba egymással. Ez az univerzalizmuskritika a keresztyén teológia számára figyelmeztető jel, hiszen az sem szolgáltathat alapot hamis igények legitimálására. Ahogy H. R. Niebuhr is megfogalmazza:

“A revelation that can be used to undergird the claim of Christian faith to universal empire over souls of men must be something else than the revelation of the God of that Jesus Christ who in faith emptied himself, made himself of no reputation and refused to claim the kingly crown.”²⁷⁸

Egyértelműen látszik, hogy a keresztyén teológia nem fáradozhat olyan egyetemesség-gondolat kidolgozásán, mely emberek fölötti, ellenőrzés nélküli hatalmi dominanciát szolgál, amint erre a posztmodern gondokodás is felhívja a figyelmünket. A hatalmi dominancia ugyanis nem csupán a politikai valóságban fejeződik ki, hanem, amennyiben komolyan vesszük a bűn, mint kapcsolat-nélküliség gondolatát, a személyes kapcsolatokat is hatalmába kerítheti.

Korábban megállapítottuk, hogy Istennek az emberrel való története az a közös alap, melyen nyugodva a Krisztusba való beoltottság a teljes emberi élet felett

²⁷⁸ Niebuhr, TMR, 40. old.

bejelentett igényt jelenti. Istennek az emberi életre vonatkozó igénye mindig is ilyen teljes és feltétel nélküli volt. Az első pillanattól kezdve Isten ígérete, hogy Ő az emberrel van, kíséri a világ életét, és ezt erősíti meg Krisztus is (Mt 28,18-20). Isten ígérete az, hogy megújítja az emberi életet azért, hogy önirányultságát, önközpontúságát feladva megtalálhassa a visszavezető utat, hogy Isten eredeti szándékának részese legyen. Mint narratív, Istennek emberrel való története az egész emberi életet átfogja, ami az emberi kapcsolatok vonatkozásában egy háromszöget jelöl. Ennek tetején mindig Krisztus áll, míg másik két csúcsa a kapcsolatban élő emberre utal. Isten teljes igénye, ahogy az a megigazulásban, mint relációs rendszerben látható, folyamatosan Krisztusban fejeződik ki. Ez magába foglalja, amint arra már utaltunk is, a kapcsolat-nélküliségnek a Krisztussal való kapcsolat révén történő kiiktatását. E kommunikáció három lépésből áll: *első*: párbeszéd az egyén és Krisztus között; *második*: párbeszéd a másik és Krisztus között; *harmadik*: párbeszéd két ember között Krisztussal a középpontban. E modell minden a másik ember életére vonatkozó totális igényt elutasít tagadva a kapcsolat-nélküliséget. A megigazulás antitotalitáriánus jellege abban áll, hogy kérlelhetetlenül szembehelezkedik minden olyan emberi törekvéssel, amelynek az lenne a szándéka, hogy abszolút igényt jelentsen be a másik ember életére.²⁷⁹ Ez a totalitarianizmusnak, mint a kapcsolatok túlhangsúlyozásának elutasítása is egyben. Mivel az emberi történet összeszövődik azzal a történettel, amelyből megtudjuk, kicsoda Isten Krisztus által, ez egy olyan folyamat, melyben a kegyelem, mint a kapcsolat helyreállításának tartalma, jelenti be igényét a teljes emberre. Ez a totális igény az egyetemes emberközpontúságnak, mint az önfragmentáció kifejeződésének elutasítása. Lojalitás ugyanis nem tanúsítható különböző értékközpontok felé, úgy, ahogyan azt az egyéni önérdék kívánná. Az e fajta pluralitás visszafordíthatatlan rohanás az önámítás és

²⁷⁹ Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum der christlichen Glaubens*, Ibid., 225. old. Ez az igény tartalmazza a cselekedetek általi megigazulás elutasítását is.

önigazolás irányába. A Krisztus-eseménynek sem ez a célja, hanem, hogy “understand our present human world in its relations, its actions and sufferings”,²⁸⁰ nevezetesen, Krisztusnak az emberre bejelentett totális igénye a másokkal közösségben történő járásra ösztönöz, mely egyben nem egy homogén közösség kialakítását jelenti, hanem olyan színtérré növi ki magát, amely az egymás egyediségének elismerése révén pluralizmusként értelmezhető. Ez azonban, ahogy megfigyeltük, nem azt jelenti, hogy bármi megtörténhet. Így annak érdekében, hogy megértsük hogyan egyeztethető össze a megigazulás és posztmodern pluralizmus igénye, meg kell ismernünk, mit jelent a posztmodern pluralizmus.

V.2.1. Posztmodern pluralizmus

Már maga a fogalom jelzi, hogy olyan pluralizmusról van szó, melynek megvannak a maga kérdései, elkülönülve így a pluralizmus más formáitól. Bedford-Strohm a pluralizmus három különböző formáját mutatja be.²⁸¹ Ezek egyike a posztmodern pluralizmus. A posztmodernitás, mint a felvilágosodás filozófiájának, és ezen keresztül az élet más területeinek is, dekonstrukciója gyanakvóan tekint az egyetemes igazságokra, mint az ismeret forrására, és az európai fehér férfi nem intrúzív, tolakodó gondolatának titulálja. Megkérdőjelez mindent, ami közös alapra épít, és legfőképpen az foglalkoztatja, hogy miként tarthatja fenn saját világát azáltal, hogy tagadva a másik szükségét nem kíván a kiindulási pont mögé menni. Ezt

²⁸⁰ H. R. Niebuhr, TMR, 127. old.

²⁸¹ Heinrich Bedford-Strohm, Community and Diversity: Social Ethical Reflections on a Challenge for Church and Society. in: Union Seminary Quarterly Review, Vol. 49. 1995. Number 3-4. 147-168. old. Szintén: Heinrich Bedford-Strohm, Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag. (Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1999), 399-420. old. A posztmodern pluralizmus mellett másik kettőt is azonosít. Szerinte az egyik a piaci pluralizmus, ami „judges the value of various ideas and traditions that can be found in an open society according to the law of demand and supply.” Ez azt jelenti, hogy az érték alapvetően a gazdasági hasznosság elvéhez kapcsolódik. A másik fajta pluralizmust igazságosság pluralizmusnak (justice pluralism) nevezi. Ez az átfedő konszenzus, amit John Rawls elmélete dolgoz fel.

egymás véleményének tiszteleteként ismerjük, ami alapvetően azt a szabadságértelmezést támogatja, melyet a 'szabadság valamitől' fogalma takar legjobban.²⁸² Az egymással való közösség csak akkor képzelhető el, ha a másik osztja az egyik véleményét. Minden más ezirányú alkalom a kapcsolat elutasítására szolgál. A különböző látásmódot tükröző kapcsolatok ebben a vonatkozásban alapvetően a tisztelet hiányát jelentik, tolakodóak és szakadást idéznek elő. Mindez pedig alapvetően egy közösen elfogadott rendszerben kifejeződő kapcsolat szükségességének az elutasítása. Ezt nevezhetjük a pluralizmus radikalizálódásának, valamint a posztmodern relativizmus táplálásának. Még akkor sem ez az egyetlen lehetőség e kérdéssel való szembenézésre, ha ezek a szilárd meggyőződések a történelmi tapasztalatokból merítve komoly támogatásra találnak. Ugyanis, az ebben a formában megtapasztalt kapcsolat leginkább a saját magunk nehézségei felé fordulást jelenti, mely, a morális relativizmus védelmét eredményezve, a metanarratív elutasításában éri el célját. A megigazulásról gondolkodva, éppen ezt a morális relativizmust kívánja a Krisztus-központú élet maga mögé utasítani.

Láttuk azt is, hogy e relativizmus nem a végső állomás a posztmodernitást védelmezők számára. A kapcsolatra helyezett feminista hangsúly világosan jelzi, hogy tulajdonképpen a különbözőség indít bennünket párbeszédre egymással a nemzeti identitás megerősítéseként. Azonban, abban egyetértünk, hogy kell lennie egy egyetemes igazságnak, mely megakadályozza, hogy mindez relativizmusba forduljon. Éppen ezért a feminista gondolkodás sokkal inkább kapcsolódik a modernitáshoz, mint ahogy azt ők maguk gondolják. Így a pluralizmus, mely közösen elismert egyediséget fejez ki, a közös alapnak, közös történetnek, és egy metanarratívának megteremtése is egyben. Ebben kifejezésre jut, hogy a sokszínűség igaz elismerése csak egy közösen elfogadott keret határain belül lehetséges.

²⁸² A negatív szabadság leírásához lásd: Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (London: Oxford University Press, 1958)

A megigazulás tanának fényében tisztán látható, hogy ennek a pluralizmusnak táplálója az ember legnagyobb problémájára, a kapcsolat-nélküliségre megoldást kínáló Isten közeledése Krisztusban. Isten munkája Krisztusban az egyén elszigeteltsége által létrehozott, a kapcsolat-nélküliségben felgyülemelő homogén tömeg-identitás ellen lép fel. Isten történetében egy ellenfolyamat indul el Krisztussal a középpontban azért, hogy Krisztus üzenetének igazságát az ember történetének, az egyén valamint a közösség történetének részévé tegye, és minden emberi életet magába foglaljon. E történetben való részesedés az eszköze az egyéni és szociális/társadalmi körülményeink tudatosításának, ami az ember történetének fontos eleme, Isten eredeti szándéka szerint a kommunikációt kezdeményezi. Az Isten képmására való teremtettség azt is jelenti, hogy megvan a képességünk az Istennel és a másokkal való kapcsolatteremtésre. Amint a kapcsolat-nélküliség eluralkodik az ember felett e kommunikáció alapjaiban sérül, és befelé forduló irányultságot vesz az egymástól elszakadt egyének pluralitását eredményezve. Ezért Isten önkijelentése Krisztust helyezi a középpontba Isten céljának megértése végett. Így megtörténik a megfelelő kommunikáció helyreállítása, valamint annak az egy hiányzó dolognak, az igazságnak, a kifejezése, ami nem relativizálható. Ez mindannak forrása, amit cselekedeteken keresztül kell kifejezésre juttatni. Megőrizz attól, hogy a kapcsolat-nélküliségre, mint megváltoztathatatlan rögzítettségre tekintsünk.²⁸³ Így a bezárt emberi élet horizontálisan és vertikálisan is egyaránt nyitottá válik, ami az igazság megértésének folyamatos keresése révén, az ember és a közösség életének értelemezésére való nyitottságot is eredményez.²⁸⁴ Ez a nyitottság az emberi élet és a szociális/társadalmi kapcsolatok dinamikája.

Isten önkommunikációja gyógyírt hoz az ember kapcsolat-nélküli állapotára.

Azonban a kapcsolat-nélküliség mint a darabjaira szétesett emberi élet jele mutatja

²⁸³ Heinrich Bedford-Strohm, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit*. Ibid., 356. old.

²⁸⁴ Az igazság iránti szenvedélyben mindannyian osztozhatunk. Amint Bedford-Strohm mondja: „Kommunikation hält also die Wahrheitsfrage offen.”, Ibid., 356. old.

a kommunikáció hiányát horizontális vonatkozásban is. Isten Krisztusban értünk folyó története jelzi, hogy a kommunikáció, a másság megerősítése azé a pluralizmusé, mely ember és ember viszonyában, valamint a közösség életében is megtapsztalható kell, hogy legyen. Következésképpen, ez a megigazított bűnös életet tekintve a kapcsolati rendszer helyreállítását jelenti. Ám míg vertikális vonatkozásban mindez az emberi életet kondicionáló kapcsolatnak a közlése, addig horizontális vonatkozásban az egymást megértő pluralizmus alapjául szolgáló *egymásra hatás kapcsolata*. Isten országának, mint ajándéknak az öröksége arra kötelez, hogy a 'pluralizmus kölcsönhatásban' távlatát válasszuk, ami az irgalmas samaritánus esetében meg is történt.

Michael Welker a Szentlélekről szóló teológiai gondolatainak kifejtése során²⁸⁵ amellet érvel, hogy a Szentlélek minden olyan különbözőséget elutasít, mely az emberi élet vonatkozásában a kizártság lehetőségét táplálja, mivel egy ilyen felfogás a közösségben mindig homogén egységre törekszik. Ehelyett a Szentlélek a „kreatív különbözőségek” eltérő jellegét táplálja. Így ez kizárólag csak olyan kapcsolati hálót legitimál, amelyben az ember körülményei, identitása, vagy a szociális állapot a meghatározó mind az én, mind a másik vonatkozásában.²⁸⁶ Az élet számára egy új társadalmi kapcsolódást kifejező rendet biztosít. A Krisztusban részesedő emberi élet belső valósága e relációs hálóban olyan állapotokat ír felül, amelyek az egyenlőtlenség, vagy éppen az igazságtalanság kialakulását idéznék elő. Isten igazsága nem engedi, hogy közösséget vállaljunk az igazságtalansággal, hasonlóképpen Krisztussal való közösségünk sem engedi meg, hogy a bűnnel vállaljunk közösséget. A Szentlélek Isten igazsága iránti engedelmességre hív. Amennyiben ezt eluta-

²⁸⁵ Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1992). Az angol nyelvű fordítás: Michael Welker, *God the Spirit*, (Minneapolis: Fortress Press, 1994)

²⁸⁶ Calvin, *Inst. III. 7.7.*, Zwingli, *Commentarius*, *Ibid.*, 263. old.

sítjuk a pluralizmus konstruktív és instruktív jellegét, mint az élet kreatív átrendeződésének, a megszentelődésnek forrását is megtagadjuk.

V.3. Szabadság a kapcsolatban

Szabadság! Most nem csupán a 20. század, hanem az emberiség történetének egészére is vonatkozó, az ember legbensőbb szférájába tartozó eszmével kezdünk foglalkozni. A szabadság kivívása mindig is az emberi élet legfőbb törekvése és célja volt, hiszen minden ember, minden emberi közösség ezt szeretné elérni. Az emberiség vágyakozik politikai szabadságra, vallásszabadságra, a globalizmussal szembeni gazdasági függetlenségre, radikális szabadságra, hogy csak néhányat említsünk. Mindannyian a rájuk kényszerített limitációtól akarnak megszabadulni. Annak az irányultságnak, hogy valaki szabad legyen valamitől első példáját, az 1Móz 3,1-13-ban találjuk, a 4,1-8. már annak a jele, hogy ez a vágy mennyire áll a személyes érdekek szolgálatában. Az élet minden elé gördülő akadályától való megszabadítás után kiált. Az már itt is látszik, hogy ami az egyik oldalról a valamitől való szabadság, az a másik oldalról megkötözöttség és elnyomás, melynek következtében az emberi élet a „bármely irányba”²⁸⁷ történő fordulás próbálkozása lesz. Az ilyen törekvés kétséget kizáróan bizonyítja, hogy az ember nem kedveli azokat a dolgokat, amelyek saját mértéke szerint nem eredményeznek abszolút szabadságot, és amelyek fölött nem tud uralkodni. Az így értelmezett szabadság, valamint a kapcsolat-nélküliséggel jellemezhető lét szoros kapcsolatban vannak egymással. A kapcsolat-nélküliség az ember valamitől való szabadságra törekvésének egyoldalú következménye, mely szabadságértelmezés így annak kiszélesedését húzza alá.

²⁸⁷ Luther, Boundage of the Will, in: Martin Luther. Selections from his writings. Ed. John Dillenberger (Doubleday: New York, 1962), 188. old. Luther a szabad akaratról beszél, amikor így érvel: „People think it means what the natural force of the phrase would require, namely, a power of freely turning in any direction, yielding to none and subject to none.” Szintén: Barth, CD III/2. 230. old. Lásd az 'Én vagyok' fogalom jelentésének megvilágítását.

Mindez egzisztenciálisan meghatározó körülmény lehet az ember életére vonatkozóan.

Istennek Krisztusban emberrel való története ezen egzisztenciális helyzetet még kézenfekvőbbé teszi, mivel az emberi élet számára merőben más lehetőséget készít. Világos, hogy Krisztus pontosan az ilyen életet célozza meg, megmutatva, hogy az nincs összhangban Isten céljával.²⁸⁸ Lehet, hogy számunkra nem a legvonzóbb ez az emberi életről alkotott kép, mégis mivel valósnak tűnik, foglalkoznunk kell vele. A megigazulásról szóló tanításból kiderül, hogy az emberi élet saját forrásából táplálkozva képtelen értelmesen foglalkozni ezzel a problémával. Több mint nyilvánvaló, hogy az emberi élet megváltoztatása kívülről történik. Isten története Krisztusban törést idéz elő az ember történetében, hogy a kapcsolati élet mint Isten ajándéka megtapasztalhatóvá válhasson. Ezt a 'szabadság valamire' fogalomban foglalhatjuk össze. Így mindig, amikor a szabadságért küzdünk alapvetően szembe találjuk magunkat Isten emberrel közös történetével. Ez a történet egyben ítélet is a 'valamitől való szabadság' után vágyakozó életünk fölött, ítélet a körülmények megváltoztatására törekvő lehetőségeink fölött. A kapcsolat-nélküli élet eltörlésének kezdete, valamint annak bizonyossága, hogy az emberi élet nem egyszeri cselekedet, hanem kapcsolatokban kifejeződő történelem, melyben a 'szabadság valamitől' gondolata az emberi élet lehetetlen vállalkozása lesz.²⁸⁹

Az igazság megismerésére való fogékonyság elengedhetetlen a szabadság megértésében. Ez az érzékenység mozgásba lendíti az emberi életet, mely egyébként statikus és a kapcsolat-nélküliség foglya. Mindez hitben megtapasztalt új életet jelent, mely minden olyan emberi vállalkozásnak véget vet, ami a szabadság biztosítását tűzi ki célul. Isten velünk való története nem szabadságunk korlátozása, ha-

²⁸⁸ McGrath ezt „inauthentic existence”-nek nevezi. Lásd: Alister McGrath, *Justification by Faith. What it means for us today.* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988), 85. old.

²⁸⁹ Barth, CD III/2. Ibid., 136. old.

nem éppen ellenkezőleg: csak ezáltal a történet által van lehetőségünk arra, hogy a sokat várt 'szabadság valamire' a 'szabadság a kapcsolatban' kifejezője lehessen.

Az emberi életet, különösen is a felvilágosodás törekvésének szellemében az 'autonóm egyén' fogalmával határozták meg. Ez az azonosítás azt jelentette, hogy az emberi értelmet jelölték meg minden történés értelmének forrásaként. Ennek felel meg egyébként a mai közfelfogás is. Ebben a folyamatban az emberi élet egyre inkább elmozdult az elengedhetetlen találkozások világából a szükségszerű érintkezések színterére, amelynek az emberi életre gyakorolt hatása rendkívül erősnek bizonyult, és a mai napig is érzhető izolációban teljesedett ki. Bár az egymással történő kapcsolatfelvételek is egy egyetemes igazság révén valósultak meg, mégis az egyén minden kapcsolatában törést okozott az egyéni szabadság és autonómia megőrzésének érdeke. Így az autonóm egyén a közösségtől és a közösség történetétől a lehető legelidegenedettebbé vált önmaga izolációjába rohanva, ahogy már korábban utaltunk rá. Ez egy 'függetlenített autonómia'-ként határozható meg, mely azonban e projektnek csak az egyik oldala. Az azonban egyértelmű, hogy a megigazulás tan nem ilyen élettér kialakítását szorgalmazza, annak ellenére, hogy a Krisztus megigazításának elfogadása személyes törekvés. Ezért a megigazulás relációs hálója nem az egyénre, hanem a '*személy a kapcsolatban*' megközelítésre tekint. Az egyén kapcsolati valósága az autonóm egyén fogalma által meghatározott emberi kondíciónak másik vetülete. Ebből a nézőpontból az autonómiát is úgy értelmezhetjük, mint 'kapcsolati szabadság' és 'szabadon kapcsolatban lenni'. Mindez igen erős közösségi jelleget kölcsönöz az autonómiának. A szabadság ebben az értelemben a kapcsolat fontosságának különösen is tudatában lévő szabadságként határozható meg.

Az emberi élet számára a személyes fejlődés, a személyes teljesítmény, hasonló jelentőséggel bír, mint a szabadságra való törekvés. Ez azonban nem csak ko-

runk emberének privilégiuma. A *személy* hangsúlyozása az *egyénnel* szemben Isten emberrel való történetének, és ezen keresztül a mi egymással való történetünknek is a középpontjában áll.²⁹⁰ A megigazulás bibliai háttere azt tükrözi, hogy Isten a személyes találkozásokban mindig is a kapcsolatok fenntartójaként vagy újjáépítőjeként munkálkodott. Vizsgálatunk során láthattuk, hogy ószövetségi értelemben igaznak lenni annak az Isten által bemutatott rendnek a megőrzése iránti elkötelezettséget jelenti, amely a relációs rendezettségben kerül bemutatásra. Az Újszövetségben ennek a felbomlott kapcsolatnak a helyreállítása történik meg pontosan a Krisztussal való személyes, a keresztre és feltámadásra tekintő találkozáson keresztül. Krisztus egyetlen közbenjárói mivoltának hangsúlyozása, annak tudatában, hogy a bűn megvallása mindig személyes ügy, és hogy a kegyelmet hit által kell megragadni, mind ebbe az irányba mutat. Ebben nem az a lényeges, amit az ember a saját életével kezdeni tud, hanem az, amivé válhat a személyes kapcsolatok által.²⁹¹ Ezért helyezi előtérbe a megigazulás a személyt az egyénnel szemben, az Isten igazságából élő élettel együtt. A belső történet Krisztusban adott kijelentésként értelmezve azt jelzi, hogy a személyes kapcsolat mindig Isten kezdeményezése révén jön létre. Ennek megfelelően, az egymással való megfelelő személyes kapcsolat is csak ezen a történeten keresztül érhető el. Ismét felidézhetjük az Irgalmas Samaritánus példázatát, ahol a találkozás alapvetően személyes és segítségnyújtásra, a tulajdon megosztására motiváló. Az irgalmas samaritánus személyként történő értelmezése egyet jelent Isten külső történetének és a másik belső történetének figyelembevételével. Így a 'személy a kapcsolatban' egyben azt is feltételezi, hogy készen állunk véget vetni antihumánus és igazságtalan állapotoknak. Olyan életre utal, ami a 'Másik'-kal közösségben a másikért van. Ennek fényében a 'nekem megvan a saját életem, neked is megvan a saját életed', vagy 'semmi közöm hozzá' felfogás

²⁹⁰ H.R.Niebuhr, TMR, 143. old. „...the point of view of faith living in history, is that we must think and speak in terms of persons. In our history we deal with selves, not with concepts.”

²⁹¹ E. Jünger, Ibid., 228. old.

értelmét veszíti. Ez sokkal inkább annak megvallására késztet, hogy 'nem hagylak egyedül', és az egymás előtti leplezetlen megállásra indít. Ez az élet integritásban összegződik, a kegyelem integritásában, Isten Krisztusban való történetében; élet, mely nem kicsinyíti a kegyelmet sem érdemmé, sem pedig a morális relativizmus ökonómiájává. A személy életében így Isten története élvez elsőbbséget, a személyes integritás a kommunikációban a Szentlélek által őrizhető meg, tükrözve, hogy az önértelmezés mindig kapcsolatban áll a közösség valóságának megértésével.

A személy másokkal való kapcsolatának, valamint valóságának felépítése különösen is kapcsolódik a Szentlélek munkájához Erre most mint megszentelődésre utalunk. A kapcsolatban való lét a Szentlélek megszentelő munkájára adott válasz. Korábban amellett érveltem, hogy a kapcsolati összefüggésben szemlélt pluralizmus a közösség termékeny mozgatóereje. Amit mindez ajánl nem más, mint az emberi élet sajátos jellegének megerősítése Isten önkijelentésének kontextusában. Ebből következően, a Szentlélek által munkált megszentelődés az egyénnek a másik számára történő kijelentéséhez vezet és viszont, ami mégsem eredményezi az intimitás feladását. Az önmagunk mások számára történő megmutatásának azonban nagy a kockázata. A Krisztusban adott új tudatosság felfedésében maga az új élet erősödik meg. Az új valóságnak e megerősítése pedig a reciprocitásnak a forrása,²⁹² az emberi kérdésekre értelmes válaszok megadásának képessége. Így a megszentelődés mindig *koegzisztencia a másikkal Isten Krisztusban kijelentett kegyelmében, mint narratívban*. E koegzisztencia tartalma szerint, amikor a belső történet hit által megragadja a kegyelmet, nem az asszimiláció, de nem is a dominancia érdekében teszi.²⁹³ Ezért a másik, minden szükségével, problémájával együtt része a személy

²⁹² Heinrich Bedford-Strohm, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit*, Ibid., 281-284. old. Ahogy H.R.Niebuhr is mondja: „Knowledge of other selves must be received and responded to. Where there is no response it is evident that there is no knowledge, but our activity is the second and not the first thing.” H.R.Niebuhr, TMR, 146. old.

²⁹³ Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace. A Theological exploration of the Identity, Otherness and Reconciliation* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 74-75. 144-147. old.

megigazított megszentelődő életének. Az emberi életet megerősítő együvértartozás isteni újjáteremtése ez. Ez a teremtményi természet aktualizálódása,²⁹⁴ a megigazított élet.

A személyes történetek hálója hozza létre a *szolidaritás közösségé*-t. A szolidaritás manapság erősen emocionális töltetű. Amikor napjainkban sokan e fogalomra utalnak, azzal a gondolattal hozzák szoros kapcsolatba, hogy: 'értem a problémát, de neked kell megtalálnod rá a megoldást'. Azonban a szolidaritás mint eszme meglehetősen gazdag jelentéssel bírhat a teológiai gondolkodás számára, amit egyébként még a szó etimológiája is alátámaszt. Ebben az értelemben azt jelenti, hogy közösséget vállalni valakivel, felvállalni valaki ügyét.²⁹⁵ Ez két irányban valósulhat meg: vagy az egyéni érdek általános elfogadtatása, vagy pedig az általános érdek személyes szinten történő megtapasztalása mentén szerveződik. Az előző egy olyan elképzelés, amely leginkább az individualizmussal áll rokonságban, míg az utóbbi egyértelműen a személy előbbieken javasolt megközelítésével hozható összefüggésbe. Nyilvánvaló okok miatt a szolidaritáshoz kapcsolódóan a második kínál megvalósítható lehetőségeket a teológia számára. A szolidaritás ezen gondolata ugyanis azt mutatja, hogy a közösség nem egyszerűen csak olyan egyének konglomerátuma, akikben megvan a szándék egymás elszenvédésére, hanem a közös szükségek elimerésének eredménye. Ebben a vonatkozásban is beszédes Isten Krisztusban emberrel való története. Isten úgy dönt, hogy magára veszi az ember problémáját a kapcsolat-nélküli élet megszüntetése érdekében. Ezért Isten döntése nem egyszeri alkalom, nem is egy emberért történik, és mégcsak nem is a hata-

²⁹⁴ Barth alátámasztja mindezt, amikor a teológiai antropológiáról így beszél: „...knows man well enough as the man of sin, but not as the man who actualizes his creaturely nature in his sin.” Barth, CD III/2. Ibid., 228. old.

²⁹⁵ Magyar Értelmező Kéziszótár. Kilencedik változatlan kiadás. L-ZS (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000) Szolidáris, szolidaritás címszavak.; Émile Durkheim, A társadalmi munkamegosztásról, (Budapest: Osiris Kiadó, 2001). Émile Durkheim ebben a könyvében különbséget tesz az egyének hasonlóságán alapuló mechanikus szolidaritás és az az ipari társadalmak különbözőségére építő organikus szolidaritás között.

lommal, vagy éppen a hatalom nélkül élő emberek részleges elismerését jelenti. Ellenkezőleg, a kegyelem által minden ember számára szabadon ugyanazt a lehetőséget biztosítja azért, hogy előhívja annak kapcsolati jellegét. Ez Isten szolidaritása minden emberrel, jelezve, hogy itt nem megistenülésről van szó, hanem annak valószínűsége válik nyilvánvalóvá, hogy Isten minden emberi élettel ugyanazon alapon állva törődik, nevezetesen, minden emberi élet számára ugyanazt ajánlja. Ebből következően, a szolidaritás kritikai funkciót rejt magában, ítéletet mondva a kapcsolat-nélküli emberi létre.²⁹⁶ Isten és ember történetének találkozási pontján e szolidaritásban Isten kijelentése az emberi élet szociális/társadalmi feladatává válik.²⁹⁷

A szolidaritás közössége Isten és ember között, mint *analogia relationis*, egyben az ember és ember közötti szolidaritás közösségének a mintaképe is. A kapcsolati lét/egzisztencia világában, amely a mi kegyelmet befogadott életünk, a szolidaritás ugyanezt az értelmet hordozza, amint ezt már korábban is említettük. Azaz, kapcsolati életünkben a szolidaritás nem egyszerűen csak a másik elszenvetésének a képességét fejezi ki. Sokkal inkább a szolidaritás a másik szükségének sajátunkként történő elhordozása tudatosítását jelenti, mintha az igazságtalanság, szegénység, elnyomás, antidemokratikus tapasztalatok az 'én terhem' is lenne, de a másik helyének elfoglalása nélkül. Ez inkább az egyik és a másik egymást kiegészítő állapota. Ahogy Bedford-Strohm fogalmaz: "Das Engagement für *andere* und die Sorge für sich *selbst* werden als *komplementär* verstanden."²⁹⁸ Ez 'társadalmi kommunikációt'²⁹⁹ eredményez, melyben a megújulás helyeként és forrásaként

²⁹⁶ Korábban utaltam Forde azon álláspontjára, ami szerint a páli jogi terminológia nem segít a megigazulás megértésében. Ebben a vonatkozásban mégis célravezetőnek találok, hiszen a szolidaritás közösségének gondolatát e páli terminológia két vonatkozásban is nagymértékben alátámasztja. Az egyik, hogy megerősíti: a megigazulás Isten minden emberi életre vonatkozó szándékának kifejeződését. Másik, hogy hangsúlyozza: a szolidaritás alapja Krisztusban, és nem emberi teljesítményben kerekendő.

²⁹⁷ H. R. Niebuhr, TMR, 141-142. old.

²⁹⁸ Heinrich Bedford-Strohm, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit*, Ibid., 449. old. (Dőlt betű az eredetiben)

²⁹⁹ Eberhard Bush, *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit*, Ibid., 152. old.

megindul az emberi közösségek közös története. Ez önmagában véve egy történetnek, a kapcsolatban élő személyek történetének kezdete, amit a szabadságra mint közös szükségletre tekintő társadalmi közösség történetének nevezhetünk. "...hogya e mostani időben mutassa meg igazságát: mert ahogyan ő igaz, igazzá teszi azt is, aki Jézusban hisz" (Rm 3, 26). Pálnak ebben a passzusban megfogalmazott intése nem csupán az egyházban megélt keresztyén életre vonatkozóan hordoz tartalmat, hanem a társadalom életét illetően is figyelmeztet.

Mindezzel a megigazulás tanát a nyilvános teológia lehetséges forrásaként mutattuk be, amelyből világosan kitűnik, még a szekuláris viszonyok figyelembe vételével is,³⁰⁰ hogy nagy jelentőséggel bír a *köz* formálásában. A megigazulás tana által kínált paradigma olyan narratívként szolgálhat, amely az emberi élet teljességét és méltóságát juttatja kifejezésre. Az e paradigmán keresztül definiált azonosság nem csupán a keresztyén közösség életére, hanem a *köz* életére vonatkozóan is meghatározó. Másként fogalmazva: meg kell találnunk azokat az utakat, amelyek a megigazulás tanában gyökerezve vezetnek bennünket a *köz* életének alakításában.

³⁰⁰ Stefan Pfürtnner, The Paradigms of Thomas Aquinas and Martin Luther: Did Luther's Message of justification mean a paradigm change? In: Paradigm Change in Theology, eds. Hans Küng, David Tracy, (Edinburgh: T&T Clark, 1989)

Összefoglalás

E munka sajátos nézőpontból mutatja be a posztmodern eszme és a megigazulás tan kölcsönhatását azzal a szándékkal, hogy a nyilvános teológia számára gondolati alapot teremtsen. E gondolatok a mai társadalmi folyamatok hatása alatt fogalmazódtak, és érlelődtek meg különböző nézőpontokból világitva rá az emberi élet valóságára. Mindkét téma jól meghatározható okok miatt magyarázatra szorul. Így vált elsősorban megkerülhetetlen feladattá, a nem egyértelmű és még kevésbé egyöntetű értelmezések miatt, a posztmodernitás mibenlétének tisztázása. Leginkább az foglalkoztat bennünket, hogy van-e ma létjogosultsága annak, hogy Magyarországon posztmodernitásról beszéljünk. Az ebben a tekintetben igencsak megoszló vélemények ellenére megállapíthatjuk, hogy lehet ma a hazai gondolkodás tekintetében posztmodern hatásokról beszélni. Természetesen nehéz lenne a Magyarországra sajátosan jellemző vonásokat megrajzolni, de nem is szükséges, hiszen egy általánosan jelentkező világlátással állunk szemben. A hazai teológiai gondolkodás is felismerte mindezt. Így a közelmúltban néhány idevonatkozó gondolattal gazdagodhattunk. A posztmodern egyre nagyobb befolyása arra késztet bennünket, hogy az általa támasztott kihívásokra válaszoljunk. Ehhez szükséges magának a posztmodernnek történeti és eszmei bemutatása, melyet elvégeztünk e munka során. Van olyan elképzelés, miszerint a posztmodern kialakulása már a 19. század végén megindult. A jelenség maga azonban igen fiatal, hiszen csak a 20. század második felében kerül be a köztudatba irodalomkritikai fogalomként. Megértésének kulcsa valójában a modernitással való összehasonlításban keresendő. Ezért volt szükséges felelevenítenünk Hegel és Kant gondolatainak történeti szerepét. A keresztyéniséggel összefüggésben pedig utaltunk arra a lehetőségre, hogy a posztmodernitás előretörését a gondviselés keresztyén tanításának befolyásvesztése is elősegítette. A posztmodern eszme legteljesebb kibontását láthatjuk Lyotard, *A posztmodern állapot* című könyvében. Alaptétele, hogy a metanarratívok ideje lejárt. Ez azt eredményezi, hogy az emberi megismerés a 'nagy elbeszéléseken' alapulva lehetetlenné vált. Habermas szerint azonban van lehetőség arra, hogy a metanarratívokat figyelembe vegyük. Ezzel azt állítja, hogy a modernitás kora még nem múlt el. E feszültséget még tovább erősítik a feminista gondolkodók, akikről vizsgálódásunk során szintén esett szó. A posztmodernitással szinte azonos időben jelenik meg a posztmodern teológia is, amelynek ma leginkább két fő csapásvonala ismeretes: dekonstrukció és processzus. A posztmodernitás mind elméleti, mind gyakorlati vonatkozásban befolyásolta és befolyásolja a teológiai gondolkodást, ahogy ezt David Tracy, vagy John B. Cobb munkássága is egyértelműen jelzi. Cobb megfigyelése szerint a keresztyéniség számára a legnagyobb kihívás, hogy miként tudja visszahelyezni újra a középpontba a Krisztus-eseményt. Így a keresztyéniség kulturális-nyelvi megközelítése helyett annak „sociohistorical movement”-ként történő értelmezését részesíti előnyben.

Így került sor a megigazulás tanának egy sajátos nézőpontból történő megközelítésére azzal a céllal, hogy annak metanarratív jellegére rámutassunk. Már a bibliai háttér vizsgálatánál kiderült, hogy a megigazulás egy kapcsolati rendszert ír le. Az evangéliumok fényében különösen is bizonyítást nyert, hogy a megigazult ember önértelmezésében nem függetlenítheti magát másoktól. Mindez azt a megfigyelést eredményezte, hogy a megigazult emberi élet társadalmi kapcsolatokkal teljes. Ennek nyomait kerestük a megigazulás tanának történeti áttekintése során is. Mindez azt jelentette, hogy a tan boncolgatásánál csak magára a tanra összpontosítottunk, a megigazulás koncepciójára nem. Így vezettük végig a tan történetét az első szisztematikus megfontolástól a 20. század legjelentősebb újragondolásáig, különös tekintettel Luther, Kálvin és Zwingli munkásságára. Vizsgálódásunk végén három konzekvenciát fogalmaztunk meg. **1.** A megigazulás tanának protestáns értelmezése irányváltást jelentett az emberközpontúságtól az istenközpontúság felé. Ez radikális Krisztus-központúságként értelmezhető. **2.** E kapcsolati rendszer elutasít minden, ember általi, a másik ember felett bejelentett totalitáriánus igényt, amelyet antitotalitáriánus karakterként azonosíthatunk. **3.** Kapcsolati jellegéből adódóan a hangsúly inkább a 'személy'-re esik az 'egyén'-nel, 'individuum'-mal szemben. Dolgozatunk végén e három konzekvenciára alapozva kívántunk a „nyilvános teológia” számára gondolatokat megfogalmazni a posztmodern eszme és a megigazulás tanának dialógusa mentén. Így a „nyilvános teológia” leírása természetszerűen vált szükségessé. Két alapvető jellemvonását azonosítottuk. Az egyik szerint a „nyilvános teológia” valójában „pozitív apológiának” tekinthető. A másik szerint a „nyilvános teológia” alapja az ember valóságának bibliai képe, amely egyfajta kritikai hang megszólaltatásának is forrása egyben.

A megfogalmazott három konzekvencia mentén kívántunk tehát gondolati alapot teremteni egy kidolgozásra váró gyakorlati leírás számára. A Krisztus-központúság metanarratívként értelmezve alternatívát nyújt a posztmodern eszme emberközpontú fragmentációjával szemben. A kapcsolati rendszer leírásaként definiáltuk a bűnt mint 'kapcsolatnélküliséget', a kegyelmet mint 'az emberrel való kapcsolat'-ot és a hitet mint 'a Krisztusban való kapcsolat'-ot. Mindez így a Krisztus-egyén-másik kapcsolati rendszerét írja le. Ezzel összefüggésben azt a megfigyelést tettük, hogy e kapcsolati rendszer antitotalitáriánus jellege abban áll, hogy elutasítva minden, az emberi élet fölött bejelentett totális igényt a pluralizmus konstruktív és instruktív jellegét erősíti a pluralitással szemben. Mindez az ember szabadságának forrása, melyben a *személy* kerül előtérbe az *egyénnel* szemben. Az így meghatározott kapcsolati rendszert pedig a 'szolidaritás közössége'-ként értelmeztük.

English Summary

The aim of our work was to spread light on how the doctrine of justification and the idea of postmodernity as it is increasingly influential in our thinking, can be brought into conversation. In order to reach our aim we decided to approach our theme from a special perspective, which led us to observe those insights that helped us in initiating a dialogue between the doctrine of justification and postmodernity. Our first question was to answer: whether there was any relevance to talk about postmodernity and its influence in Hungary? The answer to this question was yes, besides being aware of the different opinions. Some advocate that it is not postmodernity but post-communism that means a more serious concern. The local theological thinking also started in the near past to formulate its opinion regarding postmodernity. It is also convinced that the influence of postmodernity could be experienced in different fields of life. Thus we come to the conclusion that the idea of postmodernity is increasingly influential in Central-Eastern Europe.

The next step was to work with the history and the idea of postmodernity. Some believe that it is already at the end of the 19th century that reference to postmodernity can be identified. However, the phenomenon itself is very young, since the definition itself appeared in a literature-critically context. The only possible way to understand it is if we compare it with modernity. For this reason, we go back to Hegel and Kant. In relation to Christianity we refer to the possible connection between the birth of postmodernity and the loss of influence of the providential thinking. The most influential articulation of the idea of postmodernity is in Lyotard's book, titled *The postmodern condition*. His basic assumption is that the time of metanarratives is already gone. This means that it is not possible any more to attain knowledge about the world based on such narratives. Habermas questions this saying that postmodernity is not arrived yet. For him there is a narrative in which the autonomous individual and the social content of the community have their meeting point. Thus metanarratives do have role in evaluating the human reality. We introduce feminism as one, who is a vivid example of rejecting metanarratives, which for feminism are to legitimate power dominance.

As one step further in our endeavor we introduce postmodern theology. We observe that its appearance coincides with that of postmodernity. We also observed that in postmodern theology there are two main streams: deconstruction and process. Special attention is paid to David Tracy, John B. Cobb whose work leads us to think of the practical implications of postmodern theology. J. B. Cobb is convinced that we have to talk about Christianity as a sociohistorical movement in which the Christ-event is placed in the center.

Having dealt with postmodernity, we turn our attention to the doctrine of justification from a special perspective as we are looking for those significant traces that underline the narrative and relational character of this doctrine. The starting point in this is the biblical witness, which strengthens the idea that the doctrine of justification describes a relational setting. It is even more emphasized in the Gospels. Thus we see that a justified human life is full of social relations. This character is further stressed in the historical revisiting of the doctrine. At the end of our rethinking of the doctrine of justification we come to the conclusion that: it stresses a radical *Christ-centeredness* and turns from anthropocentric thinking to theocentric thinking; as a relational scheme it rejects every total human claim over other human life, and this is its *antitotalitarian* character; in its *relational scheme* the emphasis is on the person instead of the individual.

At the end, we brought the doctrine of justification and postmodernity into dialogue with the intention to give impulses for public theological thinking. It is necessary to introduce the basic idea of public theology. In our view public theology is a positive apologetics on the one hand. On the other hand, it is grounded in the biblical witness to human reality. Thus in the relational scheme we define *sin* as *non-relation*, *grace* as *relation with humanity*, and *faith* as *relation in Christ*. Its antitotalitarian character is stresses through the idea of constructive pluralism as the person comes to the fore. Such a relational scheme is defined as the community of solidarity.

Tartalomjegyzék

Első fejezet	1
Orientáció	1
I.1. Bevezetés: Modernitás-Posztmodernitás?	1
I.2. Van-e jelentősége ma posztmodernitásról beszélni?	5
Második fejezet	12
Posztmodernitás: történeti megközelítés	12
II.1. Történeti áttekintés	12
II.2. Az eszme.....	18
II.2.1. „A posztmodern állapot”	18
II.2.2. A posztmodernitás a modernitás befejezetlen vállalkozása?.....	21
II.2.3. Lyotard versus Habermas? Mi a lényege a posztmodern gondolkodásnak?	24
II.2.4. A szöveg – részeire bontva	27
II.2.5. Feminizmus és posztmodernitás	29
Harmadik fejezet	35
Teológia posztmodern kontextusban.....	35
III.1. Posztmodernitás és teológia	35
III.2. Posztmodern teológia a gyakorlatban	45
III.3. Keresztyénség posztmodern kontextusban.....	47
Összegzés	50
Negyedik fejezet.....	53
Megigazulás tan: újra áttekintve.....	53
IV.1. A bibliai háttér	54
IV.1.1. Ószövetség	54
IV.1.2. Újszövetség	55
IV.1.2.1. Evangéliumok	55
IV.1.2.2. A megigazulás páli tanítása.....	63
IV.2. Történeti áttekintés.....	66
IV.2.1. Augusztinus	66
IV.2.2. Augusztinustól Lutherig	70
IV.2.3. Martin Luther	77
IV.2.3.1. Egyház és társadalom: történeti megközelítés	77
IV.2.3.2. Luther a megigazulásról.....	80
IV.2.3.3. A református tanítás felé haladva.....	87
IV.2.3.4. Zwingli Ulrich és Kálvin János.....	88
IV.2.3.4.1. Zwingli	88
IV.2.3.4.2. Kálvin.....	91
IV.2.3.4.2.1. Kálvin tanításának történeti háttere.....	91
IV.2.3.4.2.2. Megigazulás és megszentelődés Kálvinnál.....	93
IV.2.3.5. Kálvintól a 20. századig	97
IV.2.3.6. Karl Barth.....	99
IV.2.3.7. Paul Tillich	101
Összefoglalás.....	103
Ötödik fejezet	105
Posztmodernitás és megigazulás: felhívás a nyilvános teológiára	105
V.1. Krisztus-központú élet ember-központú fragmentációval szemben.....	107
V.1.1. Örökségünk újragondolva	109
V.1.2. A külső és belső történet: a teljességben megélt élet alapja.....	113

V.1.3. A bűn, mint 'kapcsolatnélküliség'	116
V.1.4. A kegyelem, mint 'kapcsolat az emberrel'	120
V.1.5. A hit, mint 'Krisztusban való kapcsolat'	121
V.2. Antitotalitarizmus és pluralizmus.....	123
V.2.1. Posztmodern pluralizmus	125
V.3. Szabadság a kapcsolatban	129
Összefoglalás.....	137
English Summary	138
Tartalomjegyzék.....	139
Felhasznált irodalom	141

Felhasznált irodalom

- Adorjáni Zoltán**, A lekipásztor, mint az Ige szolgája és közéleti személyiség a posztmodern korban, in: Refomrátság Szemle, 99. Évf., No. 4. sz. 2006. 374-386. old.
- Althaus, Paul**, Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre heutigen Kritiker, Berlin: Evangelische Verlag, 1951.
- Anselm of Canterbury**, Proslogion, in: A scholastic miscellany: Anselm to Ockham, The Library of Christian Classics ed. Eugene R. Fairweather Philadelphia: The Westminster Press, first published MCMLVI. 69-94. old.
- Anselm of Canterbury**, Cur Deus Homo? in: A scholastic miscellany: Anselm to Ockham, The Library of Christian Classics ed. Eugene R. Fairweather Philadelphia: The Westminster Press, first published MCMLVI. 100-184. old.
- Aquinas, Thomas**, Summa Theologica, Die deutsche Thomas Ausgabe: Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe des Summa theologica, hrsg. Vom Katholischen Akademikerverband, Salzburg-Heidelberg-München, 1957.
- Augustinus, Aurelius**, Isten városáról ford. Földváry Antal, Budapest: Kairosz, 2005.
- Balázs Károly**, Újszövetségi Szómutató Szótár, Budapest: Logos Kiadó, 1998.
- Barth, Karl**, God in Action. Theological Addresses, New York: Round Table Press Inc. 1936.
- Barth, Karl**, Church Dogmatics Vol. I/1: The Doctrine of the Word of God, eds. G. W. Bromiley, T. F. Torrance, Edinburgh: T&T Clark, 1975.
- Barth, Karl**, Church Dogmatics Vol. II/2: The Doctrine of God, eds. G. W. Bromiley, T. F. Torrance, Edinburgh: T&T Clark, 1957.
- Barth, Karl**, Church Dogmatics III/1: The Doctrine of Creation, eds. G. W. Bromiley, T. F. Torrance, Edinburgh: T&T Clark, 1958.
- Barth, Karl**, Church Dogmatics III/2: The Doctrine of Creation, eds. G. W. Bromiley, T. F. Torrance, Edinburgh: T&T Clark, 1960.
- Barth, Karl**, Church Dogmatics Vol. IV/1: The Doctrine of Reconciliation, eds. G. W. Bromiley, T. F. Torrance, Edinburgh: T&T Clark, 1956.
- Barth, Karl**, Church Dogmatics Vol. IV/2: The Doctrine of Reconciliation, eds. G. W. Bromiley, T. F. Torrance, Edinburgh: T&T Clark, 1958.
- Barth, Karl**, Gesetz und Evangelium in: Theologische Existenz heute, N. F. Nr. 50. 1956.
- Barth, Karl**, The Word of God and the Word of Man, Gloucester, Mass: Peter Smith, 1978.
- Barth, Karl**, Das Neue Werk 4. (1922) A review of Althaus' book titled Religiöser Sozialismus: Grundfragen der christlichen Sozialethik, Gütersloh: Bertelsmann, 1921.
- Baruch, Elaine Hoffman**, Interview with Elaine Hoffman Baruch on Feminism in the United States and France in: Kelly Oliver (ed.) The Portable Kristeva, New York: Columbia University Press, 1997. 369-380. old.
- Bauke-Reugg, Jan**, Die Frage nach dem gnädigen Gott. Erinnerungen an einige Implikationen der reformatorischen Rechtfertigungslehre, EvTh. 57. Jahrgang 6-97. 474-495. old.
- Bayer, Oswald**, The Doctrine of Justification and Ontology, NZSTh, 43. Bd. 44-53. old.

- Bayer, Oswald**, Freedom? The Anthropological Concepts in Luther and Melancthon Compared, in: Harvard Theological Review 91: 4 1998. 373-387. old.
- Bedford-Strohm, Heinrich**, Public theology and global economy. Ecumenical social thinking between fundamental criticism and reform. in: Teologiese Tydskrif, Deel 48. Nommers 1 & 2 Maart & Junie 2007. 8-24. old.
- Bedford-Strohm, Heinrich**, Geschenkte Freiheit. Von welchen Voraussetzungen lebt der demokratische Staat in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg. Heft 4, Oktober bis December 2005. 248-265. old.
- Bedford-Strohm, Heinrich**, Nurturing Reason: The Public Role of Religion in the Liberal State, in: Teologiese Tydskrif, Deel 48. Nommers 1 & 2 Maart & Junie 2007. 25-41. old.
- Bedford-Strohm, Heinrich**, Community and Diversity: Social Ethical Reflections on a Challenge for Church and Society. in: Union Seminary Quarterly Review, Vol. 49. 1995. Number 3-4. 147-168. old.
- Bedford-Strohm, Heinrich**, Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1999.
- Beintker, Michael**, Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Berlin, Isaiah**, Two Concepts of Liberty, London: Oxford University Press, 1958.
- Brady, Thomas A.**, Luther's Social Teaching and The Social Order of His Age in: The Martin Luther Quincentennial, Ed. Gerhard Dünnhaupt, Detroit: Wayne State University Press, 1985.
- Bujalos István**, A magyar posztmodernről, in: Poszt-posztmodern. A kilencvenes évek: Vélemények és filozófiai vizsgálódások korszakváltásunk ügyében. Válogatta és szerkesztette Pethő Bertalan, Budapest: Platon, 1997. 520-522. old.
- Post-postmodern, The Nineties: opinions and philosophical investigations concerning our change of era, A Hungarian-language anthology with Theses for a postmodernology, edited by Bertalan Pethő, Budapest: Platon, 1997.
- Bultmann, Rudolf**, The Gospel of John: A Commentray, Oxford: Basil Blackwell, 1971.
- Bultmann, Rudolf**, Az újszövetség teológiája - Theologie des Neuen Testaments – Osiris Kiadó, Budapest: 1998.
- Busch, Ebenhard**, Der Freiheit zugetan. Christlicher Glaube heute - im Gespräch mit dem Heidelberger Katechismus, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1998.
- Busch, Ebenhard**, Gotteserkenntnis und Menschlichkeit: Einsichten in die Theologie Johannes Calvins, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2005.
- Buttler, Judith**, Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism in: Darlene M. Juschka (ed) Feminism in the Study of Religion: a reader, London and New York: Continuum, 2001. 629-647. old.
- Borsi Attila**, Új kor! Új paradigma? – Gondolatok a „posztmodern”-ről in: Református Egyház LVI. Évf. 11. sz. 255-257. old.
- Bölcskei Gusztáv**, Hit és értelem új szövetsége a XXI. században in: Collegium Doctorum I. 1. 15-29. old.
- Cadier, Jean**, Kálvin, Budapest: Kálvin Kiadó, 1994.

- Calvin, Johannes**, Auslegung der Heiligen Schrift. Die kleinen Paulinischen Briefe, Neue Reihe, Siebzehnter Band Hrsg. Otto Weber, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1963.
- Calvin, Johannes**, Auslegung der Heiligen Schrift. Der erste Brief an die Korinther. Der zweite Brief an die Korinther, Hrsg. R. Müller, Verlag Buchandlung Neukirchen, Kreis Moers, 1963.
- Cobb, John B.** Two Types of Postmodernism: Deconstruction and Process in: *Theology Today*, Vol. 47. No2. July, 149-158. old.
- Cobb, John B. Jr.** Postmodernism and Public Policy: Reframing Religion, Culture, Education, Sexuality, Class, Race, Politics, and the Economy, Albany: State University of New York Press 2002.
- Confessio Augustana**, 1530, Artikel IV: De iustificatione in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1982.
- Cranz, Edward F.**, An essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society, Mifflintown, PA: Siegler Press, 1998.
- Dembowski, Hermann**, Martin Luther. Heino Falcke zum sechzigsten Geburtstag. in: *Neu Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 31. Band 1989.
- Derrida, Jacques**, *The Gift of Death*, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1995.
- Dickens, A. G.**, *Reformation and Society in the Sixteenth Century Europe*, Thames and Hudson Ltd: 1966.
- Dillenberger, John** Martin Luther. Selections from his writings. Ed. John Dillenberger, Doubleday: New York, 1962.
- Dowey, Edward A.**, Law in Luther and Calvin, in: *Theology Today*, Vol. 41. No. 2. 146-153. old.
- Dupre, Louis**, The modern idea of culture: its opposition to its classical and Christian origin in: *Modernity and Religion*, London: University of Notre Dame Press, 1994.
- Durkheim, Émile**, *A társadalmi munkamegosztásról*, Budapest: Osiris Kiadó, 2001.
- Fiorenza, Francis Schüssler**, „The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction.” Habermas, Modernity, and Public Theology, Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza (ed), New York: Crossroads, 1992.
- Fodorné Nagy Sarolta**, „Igehirdetés a posztmodern korban – szószéken és katedrán” in: *Refomrátság Szemle*, 99. Évf., No. 4. sz. (2006) 387-400. old.
- Forde, Gerhard O.**, *Justification by faith*, Minneapolis: Fortress Press, 1982.
- Forde, Gerhard O.**, *On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputation 1518*, Grand Rapids MI/Cambridge UK: W. B. Eerdmans: 1997.
- Garcia, Mark A.**, Imputation and the Christology of union with Christ: Calvin, Osiander, and the contemporary quest for a reformed model in: *WJT* 68 (2006) 219-251. old.
- Gaál Botond**, *Az ész igazsága és a világ valósága*, Debrecen: Fábíán Nyomdaipari Bt., 2003.
- Giddens, Antony**, *The Consequence of Modernity*, Polity Press, Cambridge: 1990.
- Giddens, Antony**, Modernism and Postmodernism in: *Postmodernism: reader*, (ed.) Patricia Waugh, New York: St. Martins Press, 1992.

- Gräßer, Erich**, Rechtfertigung im Hebräerbrief, in: (Hrg.) Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, Peter Stuhlmacher Rechtfertigung, Festschrift Für Ernst Käsemann Zum 70. Geburtstag, J. C. B. Mohr Tübingen, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1976. 79-93. old.
- Grentz, Stanely J., Franke, John R.** Beyond Foundationalism: shaping theology in a postmodern context, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- de Gruchy, John W.**, Christian Humanism: Reclaiming a Tradition; Affirming an Identity in: Reflections, CTI, Princeton New Jersey, Spring 2006. Vol 8. 38-65. old.
- de Gruchy, J. W.**, Public Theology as Christian Witness: Exploring the Genre in: International Journal of Public Theology 1. (2007), 26-41. old.
- Habermas, Jürgen**, Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988.
- Habermas, Jürgen**, Filozófia diskurzusa a modernségről. Tizenkét előadás. Budapest: Helikon, 1998.
- Habermas, Jürgen**, Egy befejezetlen projektum – a modern kor in: Horror Metaphysicae, A Posztmodern állapot, Budapest: Századvég-Gond, 1993. 151-177. old.
- Hahn, Ferdinand**, Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Menschen nach dem Zeugnis des Neuen Testament in: Evangelische Theologie 59.Jg.99-5. 335-347. old.
- Halász László**, A magyar posztmodernről, in: Poszt-posztmodern. A kilencvenes évek: Vélemények és filozófiai vizsgálódások korszakváltásunk ügyében. Válogatta és szerkesztette Pethő Bertalan, Budapest: Platon, 1997. 537-538. old.
- Handbuch Systematischer Theologie** (Hrsg. Calr Heinz Rechtschaw) Band 1. Oswald Bayer, Theologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.
- Hegel, G.W.F.**, A szellem fenomenológiája, Budapest, 1961.
- Dr. Herczeg Pál**, A test és lélek kifejezései az Újszövetségben, in: Református Egyház XLV. Évf. 12. sz. 1993. 274-276. old.
- van Huyssteen J. Wentzel**, Tradition and the Task of Theology in: Theology Today, July 1998, Vol. 55, No. 2. 213-229. old
- Irigaray, Luce**, Between East and West: from singularity to community, New York: Columbia University Press, 2002.
- Iserloh, Erwin, Glazik, Joseph, Jedin, Hubert**, Reformation and Counter Reformation in: History of the Church Vol V. Eds. Hubert Jedin, John Dolan London: Burns&Oates, 1980.
- Iserloh, Erwin**, Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß, Druckerei Padeborn: Verlag Bonifatius, 1982.
- Jakab Sándor**, Az igaz hit megvallása. A Barmeni Hitvallás egyházépítő szerepe a posztmodern korban in: Refomrátus Szemle, 99. Évf., No. 4. sz. (2006), 410-431. old.
- Jaroslav Pelikan, Hotchkiss, Valerie** Eds. Creeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition, Vol. III. Part Four: Creeds and Confessions of the Reformation Era, New Haven & London: Yale University Pres, 2003. 821-839.
- Jeremias, Joachim**, New Testament Theology, Vol I., London: SCM press Ltd, 1971.

- Jüngel, Eberhard**, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum der christlichen Glaubens: eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- Kant, Immanuel**, Religion within the limits of reason alone, New York: Harper and Row Publishers, 1960.
- Kálvin János**, A Keresztyén Vallás Rendszere I-II. (Institutio Religionis Christianae 1559), Ford. Ceglédi Sándor, Rábold Gusztáv, Pápa: Ref. Főiskolai Könyvnyomda, 1909.
- Kálvin János**, Magyarázata az Apostolok Cselekedeteihez II. ford. Szabó András
- Kálvin János**, Magyarázata Pál Apostolnak Timóteushoz írott leveleihez, ford. Szabó András
- Kibédi Varga Áron**, Posztmodern/magyar posztmodern, A magyar posztmodernről, in: Poszt-posztmodern. A kilencvenes évek: Vélemények és filozófiai vizsgálódások korszakváltásunk ügyében. Válogatta és szerkesztette Pethő Bertalan, Budapest: Platon, 1997. 558-559. old.
- Kiss Endre**, Válasz a kérdésre, van-e magyar posztmodern? (Answer to the question, is there a hungarian postmodern?) A magyar posztmodernről, in: Poszt-posztmodern. A kilencvenes évek: Vélemények és filozófiai vizsgálódások korszakváltásunk ügyében. Válogatta és szerkesztette Pethő Bertalan, Budapest: Platon, 1997. 560-562. old.
- Klaiber, Walter**, Rechtfertigung und Gemeinde: Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Klaiber, Walter** Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2000.
- Knowles, David**, The Age of Revival and Reform in: A History of Christian Doctrine, In succession to the Earlier Work of G. P. Fisher, Ed. Hubert Cunliffe-Jones, Edinburgh: T&T Clark Ltd., 1980.
- Kocsis Elemér**, Bevezetés a teológiába. A Debreceni Református Teológiai Akadémia Teológiai Szemináriumának Tanulmányi Füzetek, Debrecen, 1979
- Koehler, Walter**, Dogmengeschichte als Geschichte des Christlichen Selbstbewußtseins Von den Anfängen bis zur Reformation, Dritte, unveränderte Auflage, Zürich: Max Niehans Verlag, 1951.
- Köhler, Walter**, Huldrych Zwingli, Zürich: Benziger, 1984.
- Kristeva, Julia**, Women's Time in: Kelly Oliver (ed.) The Portable Kristeva, New York: Columbia University Press, 1997. 347-369. old.
- Kuennening, Paul P.**, Luther and Müntzer: Contrasting Theologies Regard to Secular Authority within the context of the German Peasant Revolt, in: Journal of Church and State, Spring 1987., Vol 29. 305-321. old.
- Lackmann, Max**, Sola Fide. Eine exegetische Studie über Jakobus 2 zur reformatorischen Rechtfertigungslehre, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Band 50. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1949.
- Lamberth, David C.**, Intimations of the Finite: Thinking Pragmatically at the End of Modernity in: Harvard Theological Review. 90:2. 1997. 205-223. old.
- Lampe, G. W. H.**, Salvation, Sin and Grace in: A History of Christian Doctrine, In succession to the Earlier Work of G. P. Fisher, Ed. Hubert Cunliffe-Jones, Edinburgh: T&T Clark Ltd., 1980.
- Lang, Friedrich Gustav**, Sola gratia im Markusevangelium, in: (Hrg.) Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, Peter Stuhlmacher Rechtfertigung, Festschrift

- Für Ernst Käsemann Zum 70. Geburtstag, J. C. B. Mohr Tübingen, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1976. 321-337. old.
- Leany, A. R. C.**, A Commentary on The Gospel According to St. Luke, London: Adam and Charles Black, 1958.
- Levinas, Emmanuel**, Totality and Infinity: An Essay on Exteriority, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1981.
- Levinas, Emmanuel**, Entre Nous On-Thinking-of-the-Other, New York: Columbia University Press, 1998.
- Link, Christian**, Vita Passiva. Rectfertigung als Lebensvorgang; in: EvTh 44, 1984, 315-351. old.
- Lohse, Bernhard**, Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development, Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Lohse, Bernhard**, Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart: Kreuz Verlag, 1963.
- Lombard, Peter**, The Four Books of Sentences (Selection), in: A scholastic miscellany: Anselm to Ockham, The Library of Christian Classics ed. Eugene R. Fairweather, Philadelphia: The Westminster Press, first published MCMLVI. 334-352. old.
- Luther, Martin**, Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, München: Chr. Kaiser Verlag, 1935.
- Luther, Martin**, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883 ff. (cited as WA)
- Luther, Martin**, Luther's Work. American Edition. General Editors Jaroslav Pelikan (for vols. 1-30), Helmut T. Lehman (for vols. 31-54), St. Louis: Concordia; Philadelphia: Fortress Press, 1955-1986. (Cited as LW)
- Luz, Ulrich**, Rechtfertigung bei den Paulusschülern in: Rechtfertigung, Festschrift Für Ernst Käsemann Zum 70. Geburtstag, in: (Hrg.) Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, Peter Stuhlmacher Rechtfertigung, Festschrift Für Ernst Käsemann Zum 70. Geburtstag, J. C. B. Mohr Tübingen, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1976. 365-383. old.
- Lyon, David**, Postmodernity. Second Edition. Buckingham: Open University Press, 1992.
- Lyotard, Jean-Francis**, Das postmoderne Wissen: Ein Bericht, Hrsg. Peter Engelmann, Gratz-Wien: Edition Passagen, 1986.
- Lyotard, Jean-Francois**, A posztmodern állapot, Budapest, Századvég-Gond, 1993.
- Magyar Értelmező Kéziszótár**. Kilencedik változatlan kiadás. L-ZS, Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000.
- MacIntyre, Alasdair**, After Virtue, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Marion, Jean-Luc**, God Without Being: Horse Text, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995.
- Maddox, Marion**, Religion, Secularism and the Promise of Public Theology, in: International Journal of Public Theology 1. (2007), 82-100. old.
- Mátyás Ernő**, János evangéliuma, The Gospel of John, Sárospatak, 1950.
- McGrath, Alister E.**, Bevezetés a keresztyén teológiába (Christian Theology: An Introduction), Budapest: Osiris Kiadó, 1995.
- McGrath, Alister E.**, Iustitia Dei Vol. I. II.: A History of the Christian Doctrine of Justification, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- McGrath, Alister E.**, Forerunners of the Reformation? A critical examination of the evidence for precursors of the reformation doctrine of justification in: Harvard Theological Review, 1982 April 75:2. 219-243. old.

- McGrath, Alister E.**, Kálvin, Budapest: Osiris Kiadó, 1996.
- McGrath, Alister**, Justification by Faith. What it means for us today, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988.
- Melanchton, Philip**, De gratia et iustificatione in: Loci praecipui theologici, 1559. Melancthons Werke in Auswahl, (Studienausgabe) Hrsg. von Robert Stupperich, Bd. II/2, hg. von Hans Engelland, Gütersloh: Bertelsmann, 1980.
- Moltman, Jürgen**, Theologie im Projekt der Moderne, in: Evangelische Theologie, 55 Jg., Heft 5-1995. 402-415. old.
- Moltmann, Jürgen**, Gott im Projekt der Modernen Welt, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1997.
- Moltmann, Jürgen**, Isten megigazítása és egy új kezdethez való jogunk, in: Theológiai Szemle XLV. 2002/2
- Moltmann-Wendel, Elisabeth**, Gibt es eine feministische Rechtfertigungslehre? In: EvTh. 60. Jahrgang, 5-2000. 348-360. old.
- Moravánszky Ákos**, Kedves Pethő Bertalan! A magyar posztmodernről, in: Poszt-posztmodern. A kilencvenes évek: Vélemények és filozófiai vizsgálódások korszakváltásunk ügyében. Válogatta és szerkesztette Pethő Bertalan, Budapest: Platon, 1997. 590-592. old.
- Müller, Gerhard**, Die Rechtfertigungslehre, Geschichte und Probleme, in: Studienbücher Theologie: Kirchen- und Dogmengeschichte, (Hrg.) Gerhard Müller, Gerhard Ruhbach, Gerd Mohn: Gütersloher Verlagshaus, 1977.
- Nestingen, James Arne**, The Two Kingdoms Distinction: An Analysis with Suggestion. in: World&World, Volume XIX, Number 3. Summer 1999. 268-275. old.
- Neuser, Wilhelm**, Calvin, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.
- Neuser, Wilhelm**, Die reformatorische Wende bei Zwingli, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977.
- Németh Dávid**, A posztmodern jelenség teológus szemmel in: Református Egyház LVIII. 7-8. szám, 154-159. old.
- Niebuhr, Reinhold**, The Nature and Destiny of Man I-II. Reprinted version of 1964. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- Niebuhr, H. Richard**, The Meaning of Revelation, Publisher and date are unknown
- Oberman, Heiko A.**, "Iustitia Christi" and "Iustitia Dei": Luther and the Scholastic Doctrines of Justification in: Harvard Theological Review, Vol. 59. 1966 January, Number 1. 1-26. old.
- Oberman, Heiko A.**, Luther: Man between God and the Devil, Doubleday: Image Books, 1992.
- Oberman, Heiko A.**, The Reformation – Roots and Ramifications, Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Ozment, Steven E.**, Homo Spiritualis: A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the context of their theological thought in: Studies In Medieval And Reformation Thought ed. Heiko A. Oberman Vol. VI. Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Parker, T. H. L.**, John Calvin, in: A History of Christian Doctrine, In succession to the Earlier Work of G. P. Fisher, Ed. Hubert Cunliffe-Jones, Edinburgh: T&T Clark Ltd., 1980.
- Peters, Albrecht**, Rechtfertigung, Handbuch Systematischer Theologie (Hrsg. Carl Heinz Ratschow) Band 12. Gerd Mohn: Gütersloher Verlagshaus, 1990.
- Pethő Bertalan**, A posztmodern (The Postmodern), Budapest: Platon, 1996.

- Pethő Bertalan**, Posztmodern korszakforduló, Magyar posztmodern, in: Poszt-posztmodern. A kilencvenes évek: Vélemények és filozófiai vizsgálódások korszakváltásunk ügyében. Válogatta és szerkesztette Pethő Bertalan, Budapest: Platon, 1997. 467- 488. old.
- Pförtner, Stefan**, The Paradigms of Thomas Aquinas and Martin Luther: Did Luther's Message of justification mean a paradigm change? In: Paradigm Change in Theology, eds. Hans Küng, David Tracy, Edinburgh: T&T Clark, 1989.
- Pokol Béla**, Posztmodern és modernizáció, in: Poszt-posztmodern. A kilencvenes évek: Vélemények és filozófiai vizsgálódások korszakváltásunk ügyében. Válogatta és szerkesztette Pethő Bertalan, Budapest: Platon, 1997. 606-612. old.
- Radford Ruether, Rosemary**, The emergence of Christian Feminist Theology in: The Cambridge Companion to Feminist Theology (ed.) Susan Frank Parson, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Richey, Bruce**, Thomas J. J: Altizer and the Death of God in: Postmodern Theologies (ed) Terrence W. Tilley, Orbis Books, New York, 1995. 45-57. old.
- Roloff, Jürgen**, Christologie und Rechtfertigung bei Paulus in: Fuldaer Hefte. Zur Bleibenden Aktualität des Augsburger Bekenntnisses, Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1981.
- Rotry, Richard**, Habermas and Lyotard on postmodernity in: Richard J. Bernstein (ed.), Habermas and Modernity, Cambridge: Polity Press, 1985. 161-175. old.
- Roukanen, Miikka**, Theology of Social life in Augustine's *De civitate Dei*, in: Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Adolf Martin Ritter (Hrsg.) Band 53. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1993. 142-156. old.
- Smart, Barry**, 'Modernity, Postmodernity and the Present' in Bryan Turner (ed.), Theories of Modernity and Postmodernity, London and Newbury Park, CA: Sage. 1990.
- Smith, James K.A.**, Who's afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church, Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Snyder, David C.**, Augustine's Concept of Justice and Civil Government, in: Christian Scholar's Review 1985. Vol. XIV. No. 3. 244-258. old.
- Sockness, Brent W.**, Luther's Two Kingdoms Revisited. A response to Reinhold Niebuhr's criticism of Luther in: The Journal of Religious Ethics. 1991:7. 93-110. old.
- Stadtland, Tjarko**, Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin, in: Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Hrsg. Hannelore Erhart, Walter Kreck, Gottfried W. Locher, Jürgen Moltmann, XXXII. Band Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972.
- Stackhouse, Max L.**, Public Theology and the Future of Democratic Society in: The Church's Public Role, Ed. Dieter T. Hessel, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Co., 1993. 63-84. old.
- Steinmetz, David C.**, Luther in context, Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Strecker, Georg**, Befreiung und Rechtfertigung in: in: (Hrg.) Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, Peter Stuhlmacher, Rechtfertigung, Festschrift Für Ernst Käsemann Zum 70. Geburtstag, J. C. B. Mohr Tübingen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. 479-508. old.

- Stuhmacher, Peter**, Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie. in: (Hrg.) Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, Peter Stuhmacher Rechtfertigung, Festschrift Für Ernst Käsemann Zum 70. Geburtstag, J. C. B. Mohr Tübingen, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1976. 509-527. old.
- Subilla, Vittorio**, Die Rechtfertigung aus Glauben, Gestalt und Wirkung vom Neuen Testament bis heute. Göttingen: Vandenhoeck& Ruprecht, 1981.
- Szabó István**, Die Kirche – sündig und gerecht zugleich? Einige Bemerkungen zur Problematik der Übertragung einer Formel der Rechtfertigungslehre auf die Ekklesiologie. in: EvTh 55. Jahrgang, 3-95. 256-259. old.
- Tanner, Kathryn**, Postmodern Challenges to 'Tradition', in: Louvain Studies Vol. 28, Fall 2003, No. 3. 175-193. old.
- Taylor, Mark C.**, Erring A Postmodern A/theology, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.
- Theological Dictionary of the New Testament, Vol 1-10.** Ed. by Gerhard Kittel, Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids: W.B. Eerdmans, MI, 1977ff. (Cited as TDNT)
- Theological Dictionary of the New Testament Abridged in One Volume**, Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (eds.), Translated by Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, MI, 1985. (Cited as TDNT)
- The Foucault Reader**, (ed.) Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, 1984. 'What is Enlightenment', 32-50. old.
- Thiemann, Ronald, F.**, Religion in Public Life: a dilemma for democracy, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1996.
- Thompson, W. D. J. Cargill**, The Political Thought of Martin Luther, Ed. Dr. Philip Broadhead. Sussex: The Harvester Press, 1948.
- Tillich, Paul**, Systematic Theology, Vol. II. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- Tillich, Paul**, Sytematic Theology, Vol. III. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- Tillich, Paul**, The Shaking of The Foundations, New York: Charles Scribner's Sons, 1948.
- Toon, Peter**, Justification and Sanctification, Westchester: Crossway Books, 1983.
- Tracy, David**, Theology and the Many Faces of Postmodernity in: Theology Today Vol. 51. 1994 (April)
- Tracy, David**, Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology, New York: Crossroads, 1975.
- Tracy, David**, Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope, San Francisco: Harper and Row, Publishers, 1987.
- Tracy, David**, Form&Fragment: The Recovery of the Hidden and Incomprehensible God in: Reflections CTI, Princeton, New Jersey, Autumn 2000, Vol 3. 62-88. old.
- Tracy David, Cobb, John B.**, Talking about God: doing theology in the context of modern pluralism, New York: Seabury Press, 1983.
- Ulrichs, Karl Friedrich**, Christusglaube: Studien zum Syntagma πίστις Χριστοῦ und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Ursinus, Zacharias**, Heidelberger Katechismus. The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism. Reproduction of the Second American Edition, Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company.

- Vasady Béla**, *The Main Traits of Calvin's Theology*, Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans Publishing House, 1951.
- Volf, Miroslav**, *Exclusion and Embrace. A Theological exploration of the Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Volf, Miroslav, Katerberg, William** eds. *The future of hope: Christian tradition amid modernity and postmodernity*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub.& Co, 2004.
- Waugh, Patricia**, *From Modernism, Postmodernism, Feminism: Gender and Autonomy Theory in: Postmodernism: reader*, (ed). Patricia Waugh, New York: St. Martins Press, 1992. 189-204. old.
- Welker, Michael**, *Der Heilige Geist*, EvTh. 49. Jg. Heft 2. 126-141. old.
- Welker, Michael**, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1992.
- Welker, Michael**, *God the Spirit*, Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Westermann, Claus**, *Gerechtigkeit im Alten Testament*, in: *Christliche Glaube in Moderner Gesellschaft*, Herder-Freiburg-Basel, 1981, Teilband 17. 12-16. old.
- Westman, Craig**, *David Ray Griffin and Constructive Postmodern Communalism in: Postmodern Theologies* (ed) Terrence W. Tilley, New York: Orbis Books, 1995.
- Younhee Kim**, *David Tracy's Postmodern reflection on God: Towards God's Incomprehensible and Hidden Infinity*, in: *Lovain Studies: A Quaterly Review of the Faculty of Theology Katholieke Universiteit, Leuven*, Fall 2005. No.3.Vol.30. 159-180. old.
- Zwingli Ulrik**, *COMMENTARIUS vagyis Az Igaz És A Hamis Vallás Magyarázata*, Budapest: Hornyánszky Viktor és cs. És Kir. Udvari Könyvnyomdája, 1905. Újranyomva: Budapest: Kálvin János Társaság, 1999.
- Biblia** ,Budapest: Kálvin Kiadó, 1992.