

Tódor Csaba

A kereszténység és a posztmodern személyiség*

A „likvid modernitás” fogalma

Ebben a részben főleg a szociológus és filozófus Zygmund Bauman (1925–2017) társadalomról alkotott felfogásáról lesz szó. Előljáróban néhány gondolat erejéig az ő személyéről és az úgynevezett likvid modernitás fogalmáról szólok.

Zygmunt Bauman 1972-től él és dolgozik lengyel menekültként Leedsben. A likvid modernitás fogalmával 1990 óta foglalkozik, illetve ír és előad ebben a témában a szociológia professzoraként. Jean-François Lyotardhoz (1924–1998) hasonlóan Bauman is elkötelezett marxista és kommunista, s így végig megmaradt a nyugati társadalom és globalizáció szocialista kritikusanak.¹ Dennis Smith találóan nevezi Zygmunt Baumant a „posztmodern prófétájának”.² Bauman őszintén, kertelés nélkül, ugyanakkor száraz szocreál stílusban ír a fogyasztói kultúra közeljövőjéről. Írásaiban nagyon világossá teszi szándékát: a társadalom és az egyház megváltozását sürgeti, de azt nem valamilyen mitikus óra visszatekerésével, hanem a valósággal való szembenézéssel, mérlegeléssel, a társadalmi és egyházi folyamatok elfogadásával.

A likvid modernitás fogalmát Bauman a posztmodernre alkalmazza, és ezzel azt a fajta feloldódást és felhígulást mint társadalmi jelenséget fejezi ki, amely a feudális vagy családi kapcsolatokban, illetve az intézmények iránti kötelezettségek terén jelentkezett. Vagyis ezzel a metaforával a tekintélyelvű rendszerektől való eltávolodás jelenségét próbálja kifejezni.

A likvid modernitás fogalmát nem magyarítottam, s így használom következetesen dolgozatomban, bár tudom, hogy nem magyaros. A likvid moder-

* A dolgozat alapjául Graeme Francourt doktori disszertációja egyik fejezetének fordítása és kiegészítése szolgál. Ld. Francourt, Graeme: *Defining the Postmodern Self*. In: *The Participative Self: An Inquiry into the Merits and Limits of a Theological and Postmodern Anthropology*. Doctoral Thesis. Durham University, 2010, 20–38. Durham E-Thesis Online: <http://etheses.dur.ac.uk/774/> (2012. júl. 19).

¹ Bunting, M.: *Passion and Pessimism*. In: *The Guardian Review Magazine*, 5 April 2003, (20–23), 20.

² Smith, D.: *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*. Polity, Cambridge 1999.

nitással szemben Zygmunt Bauman a „szolid modernitás” fogalmát használja. A modernitásnak ez a formája, amelyet világnézetként akár a klasszikus értelmében vett modernitásnak is nevezhetnénk, a társadalmi stabilitást biztosította, illetve kiszámítható és áttekinthető szervezője volt az emberi életnek, az intézményi folyamatoknak és a kulturális áramlatoknak. Társadalmi érték középpontként fogható fel, amely maga felé vonzotta az egyéneket, akik a központi érték felé vonzódva valósíthatták meg önazonosságukat, és felépülhetett a társadalmi elvárásoknak megfelelő identitásuk mind egyéni, mind intézményi szinten.

A likvid modernitás ezzel szemben az Escher-univerzumhoz hasonlít, amelyben a lecsúszás és felemelkedés között senki nem tud különbséget tenni semmilyen ponton.³ A társadalom azért válik bizalmatlanná, mert az valahogyan azt a beskatulyázást nyeri, hogy az a múlt kéz alatti trükkjeinek mestere.⁴ Ebben az univerzumban, vagyis a múlt trükkjeit rejtegető társadalomban az egyén vállalit nyomja egyrészt az önépítés felelőssége, másrészt a több szabadság megvalósításának vágya.⁵ Ezért a likvid modernitás egy új típusú társadalmat épít, nemcsak feltételezi azt. E társadalom egyik alapdinamikáját inkább a fogyasztás adja, mint a munka, szereplői pedig a jelek és szimbólumok megvásárlásán keresztül építik fel önazonosságukat. A likvid modernitás társadalmában a jog teljesen felváltotta a kötelességet, a kapitalizmus egyre erősödik, és egy vágyott jövő felé mutat, ennek azonban nem látszik sem a célja, sem a végső kiteljesedése.⁶

Továbbmenve, mivel a társadalom iránti bizalom feloldódott, ezért megjelent a „csalok, hogy nyerjek” magatartásforma, s eközben a csalás egyszerűen azért lett legitim, mert mindenki más csal.⁷ E „likvid modernitáson” belül, amely szorosan hozzátapadt a fogyasztóisághoz, a boldogság már nem az az állapot, amelyet valamikor valahol elérhet az ember, ugyanis mindig van valami több, amelyet el lehet érni, illetve meg lehet valósítani. Ezért a „teljesség állapotát” a „teljesség megvásárlásának a vágya” váltotta fel, és mert megszerzésnek vége nyitott, ezért az egyén egyensúlytalanságba sodródik sze-

³ Bauman, Z.: *Identity, Themes for the 21st Century*. Polity, Cambridge 2004, 51.

⁴ Uo. 52.

⁵ Uo. 53.

⁶ Lyon, D.: *Postmodernity, Concepts in Social Thought*. Open University Press, Buckingham 1999, 86.

⁷ Bauman, Z.: *The Art of Life*. Polity, Cambridge 2008, 95.

mélyes boldogsága megvalósításában.⁸ Alexis de Tocqueville így fogalmazza meg ezt: a boldogság egyfajta minőség, amelynek egy kis szelete mindig ott van minden helyzetben, de a lényege a helyzeten kívül található, s ezért az egyént, akár csak egy szerencsejátékost, olyan játékba sodorja, amit soha nem tud teljesen megnyerni.⁹ Mivel a boldogság állapota elérhetetlen álmom, ezért „az a remény, hogy egyszer boldog leszek”, arra sarkalja az egyént, hogy magára öltse a boldogság jeleit és szimbólumait. Bauman úgy látja ezt, mint egyfajta fogyasztói megvalósítást, vagyis a boldogság nemcsak azoktól a jelektől függ, amelyeket az egyén megszerez, és magára ölt, hanem a megszerzett jelek minőségétől, értékétől is. Ez a minőség és érték elsősorban a megszerzett jelek pénzben kifejezett árát, és társadalmi presztízst jelenti.¹⁰

Fogyasztói tanítványok

Ez a rész Pete Ward gondolkodásának vázlatát jeleníti meg, amelyben kritikailag vizsgálja Bauman felfogását a fogyasztás és a likvid modernitás fogalmait illetően. Pete Ward munkája révén új megközelítési módokat javasol az egyház számára, hogy – amint Bauman fogalmaz – „hatékonyabban lehesse jelen a likvid modernitásban”.¹¹ Ward úgy tekint a folyékony társadalomra, amelyben a piac szabadon uralkodik, mint amelyet nem lehet negatívan értelmezni, hanem csak úgy, mint valami adott semleges létállapotot. Baudrillard, Bauman és különösen John Fiske munkáit olvasva és értelmezve azt állítja, hogy a fogyasztói kultúra olyan semleges állapot, amelyben a többség az én és a kulturális építkezés érdekében gyakorol hatalmat, de inkább az egyénre alapoz, mint az intézményekre, vállalkozásokra vagy a piacra.¹² Ilyen módon a fogyasztás biztosítja a nyugati társadalmak szociokulturális létezésének mintázatait és szabályait, és a korábbi hierarchikus társadalmi berendezkedés javulásának tekinthető.¹³ Tehát innen nézve a fogyasztás nem felszínes vagy káros jelenség, hanem inkább olyan „szellemi gyakorlatnak”

⁸ Bauman, Z.: *The Art of Life*, 29–30.

⁹ Uo. 30.

¹⁰ Uo. 23.

¹¹ Ward, P.: *Liquid Church*. Hendrickson, Peabody, MA – Paternoster, Carlisle, UK 2002, 1.

¹² Ward, P.: *Growing up Evangelical: Youthwork and the Making of a Subculture*. SPCK, London 1996, 203.

¹³ Ward, P.: *Participation and Mediation: A Practical Theology for the Liquid Church*. SPCK, London 2008, 150–151.

fogható fel, amelyen keresztül az egyén megpróbálja feltárni és kifejezni önmagát.¹⁴ Ugyanígy a termelés, valamint fogyasztási dinamika sem pusztán gazdasági fogalmak, hanem szerves részei a társadalom értelmes folyamatainak, beépültek abba, s valamilyen fajta jelentést, végeredményben pedig értéket hoznak létre. A jelentés és a személyazonosság vagy identitás keresése közben az egyén mérlegel, alkudozik, választ a többféle értelmű társadalmi folyamatok között, megvásárol „dolgozat”, illetve csatlakozik bizonyos csoporthoz, és ezek mind az identitását létrehozó folyamatok. A teológia szerepe Ward számára nem az, hogy kritizálja ezt a gyakorlatot, hanem hogy megtanítsa élni ezzel. Ennél még többet jelenthetne az, ha megalkothatnánk és bejárathatnánk egy olyan egyházi nyelvezetet, amely megszabadíthatná az egyházat a maga „szilárd” kulturális gyakorlatában gyökerező diskurzusaiktól, hogy így párbeszédre léphessen a társadalom likvid modernitásával.¹⁵ Ward ragaszkodik ahhoz, hogy komolyan vegyük a „likvid egyház” fogalmát, hiszen az sokkal mélyebb és összetettebb, mint valami egyszerű válasz a kultúrában bekövetkezett változásokra. Vizsgálódásának lehetséges alapja a trinitárius teológia társadalmi természetének újraértelmezésében rejlik. A Trinitásban/ Szentháromságban lehetőséget lát a mai fejlődés által támasztott kihívások megválaszolására, és különösen John Zizioulas és Paul Fiddes hatására az Atya, a Fiú és a Lélek közötti kapcsolat perichoretikus mozgását hangsúlyozza. Ezt a perichoretikus mozgást mint centripetális körbeforgást olyan megfelelő „szervező metaforának” találja, amely kifejezi a keresztény teológia viszonyát a társadalomhoz.¹⁶

Ebben a tanulmányban nem kívánok kitérni arra a terjedelmes irodalomra, amely azzal foglalkozik, hogy a Szentháromság miként határozza meg hitbeli felfogásunkat. Az viszont mindenképpen figyelemre méltó, hogy hitvallásunkban hisszük az Atyát, Fiút és a Szentlelket. Nem külön isteni személyként, hanem külön hisszük Istent, mint aki személyében és lényegében egyetlenegy, hiszünk Jézusban, Isten legjobb fiában, a mi igaz tanítómesterrünkben, és hisszük a Szentlelket mint Istennek erejét és jóra képessé tevő segítségét, amely megvilágosítja az értelmet, megtisztítja a szívet, és megerősíti az akaratot.

¹⁴ Ward, P.: *Liquid Church*, 59–60.

¹⁵ Uo. 16., 27. és 41.

¹⁶ Uo. 51–52.

A perichorézisre visszatérve – Ward szerint – ez Isten „folyékony tánca”, amelyen keresztül a Lélek a hívőket Istenhez vonzza.¹⁷ Ward ragaszkodik ahhoz, hogy az egyház legyen Isten egyháza, amelynek részt kell vennie, ebben a likvidtársadalomban, és bele kell olvadnia abba. Szerinte ez a feloldódás lehetetlen a szilárd, „monolitikus” egyház számára. Ward a Szentháromságon belül, tehát teológiai alapon lát lehetőséget a dinamikus és folyékony hálózatok egyházának megvalósulására, és ezt így fogalmazza meg: „folyékony Isten és folyékony egyház”.¹⁸ Ennek a felfogásnak az a gyakorlati következménye, hogy az egyház inkább hálózat, mint gyülekezet, amelyben „a hívek vezetőik felé gravitálva szabadon vásárolhatnak”, s ezeket felvilágosultakként, jelenlevőkként és gyűjtőpontokként azonosítanak be.¹⁹

A hálózat és gyűjtőpont fogalmakkal Ward tulajdonképpen kihívás elé kívánja állítani a monolitikus szerkezetű egyházat. Azt mondja, hogy az egyház ahelyett, hogy az emberek szükségleteinek kielégítésére törekedne, inkább „vágyaikat ösztönözze”.²⁰

Első látásra úgy tűnik, hogy Ward azt kívánja bemutatni: mit várhatunk el a posztmodern egyháztól. A tüzetesebb vizsgálat után viszont világossá lesz, hogy Ward eddigi véleménye tulajdonképpen felszínes karikatúrája mind az egyháznak, mind a társadalomnak. Ward a likvid modernitás felfogását valójában Bauman és Jean Baudrillard gondolkodásának furcsa összefonódására alapozza, és ezt a posztmodernhez kapcsolódó kijelentéseinek megfogalmazására használja. Amikor Ward a fogyasztás fogalmának a likvid modernitás belüli átfogalmazására vállalkozik, akkor kihagyja ebből Bauman kétségeit és a társadalomkritikáját, ahogyan ezt Kees de Groot is kimutatta egyik tanulmányában, amelyet Bauman társadalomkritikájáról írt.²¹

Mint ilyen, Ward nézete a legkevésbé illeszkedik a Bauman felfogásához. Ez utóbbi sokkal inkább kapcsolódik David Harvey kritikai megjegyzéséhez. Baumannel a piac továbbra is megsemmisít és elkeserít az ilyenszerű megfogalmazásokban: „Vigyázz! Vigyázz Likvid modernitás!” Ward ehelyett azt mondja:

¹⁷ Ward, P.: *Liquid Church*, 53.

¹⁸ Uo. 54–55.

¹⁹ Uo. 90.

²⁰ Uo. 72.

²¹ De Groot, K.: *The Church in Liquid Modernity: A Sociological and Theological Exploration of a Liquid Church*. In: *International Journal for the Study of the Christian Church*, 6. (2006/1), 91–103.

„Íme, a társadalom folyékony! Az egyháznak is ehhez hasonlónak kell lennie.”²²

Bár úgy tűnik, hogy ez túl erős kijelentés Baumanra nézve, mégis jól tükrözi Ward két első félreértését Bauman társadalomfelfogását illetően.

Pete Ward második félreértése John Fiske populáriskultúra-felfogására vonatkozik. Ahelyett, hogy ezt sugallná: az embereknek hatalmuk van a vállalatok és a piac felett, Fiske sokkal árnyaltabban mutatja be Baudrillard érveit, amely szerint a társadalom valójában egy szűkebb értelemben vett homogén massa.²³

Fiske azzal javítja ki ezt a kijelentést, hogy az emberek tulajdonképpen részt vesznek a populáris kultúra létrehozásában, és ezáltal uralják a fogyasztói termékek és a „mindennapi élet” közti teret.²⁴ Ward túlhangsúlyozza az egyén hatalmát, amellyel elkendőzi mind a piac, mind az intézmények „mindennapjainak” valós hatalmát, illetve az identitásépítésre gyakorolt hatásukat. Az identitásépítés folyamatának részletes leírását megtaláljuk Holstein és Gubrium munkáiban, illetve más antropológiai kutatásokban. Ezen a ponton Ward ismét félreért valamit, amelyre ki kell térnünk röviden. Miközben folyamatosan azzal foglalkozik, hogy miképpen határozhatja meg az egyházat a fogyasztói társadalmon belül, egyre bizonytalanabban kezeli az egyház teológiáját. Vagyis nem igazán tudja, hogy mit kezdjen a teológiával. Ward nem azzal foglalkozik, hogy miképpen vezetheti le az egyház ekkleziológiai fogalmának felhígulási folyamatát, hanem folyamatosan azt hangsúlyozza, hogy az egyház fellazult és felhígult szerkezetét vissza kell csatolni a teológiai gyökerekhez.²⁵ A likvid modernitás fogalmában tehát két ellentétes pólusú, úgynevezett oximoronikus természetű fogalmat kapcsol össze, különösen a fogalom intézményellenességében. A likvid folyékonyt jelent, a modernitás pedig már eleve egy jól megszerkesztett, többnyire szilárd keretet. Érveléséből viszont hiányzik az ortodox teológiák felőli kihívások vizsgálata, mint amely szilárd alapot jelent az általa elképzelt likvid egyházban. Ha a teológia ilyen szintű mellőzésével próbálja újraalkotni az egyházat a likvid modernitás kontextusában, akkor az egyházban meglévő ortodox teológiai réteg mégsem fogja megúszni az átalakulást ebben a folyamatban, vagyis nem ma-

²² De Groot, K.: *i. m.* 99.

²³ Fiske, J.: *Understanding Popular Culture*. Routledge, New York 1989, 23.

²⁴ Uo. 29–30.

²⁵ Ward, P.: *Liquid Church*, 71.

radhat érintetlen. Viszont az nem tűnik ki, hogy Ward egyáltalán tudatában van-e annak az iróniának, amelyet az általa feltételezett likvid, folyékony hálózatnak kellene jelentenie a teológia számára. Ebből az következik, hogy Pete Ward törekvése felszínes próbálkozás a likvid egyház létrehozása céljából, ugyanis a teológiai és a posztmodern diskurzusok magára hagyják az egyént az ő mindennapos fogyasztóisága bizonytalan állapotában. Pete Ward fordított sorrendben rangsorolja a fogalmakat: a részesezés nem egyszerűen a fogyasztóiság semleges formája, hanem a fogyasztóiság a részesezés egyik felszínes változata.²⁶ Míg ő a teológiai antropológia nagy lehetőségét látja a Szentháromság viszonyrendszerében, addig teljesen mellőzi azt, hogy ebben a Szentháromság-viszonyban a részesezés tulajdonképpen túl akarja segíteni az emberiséget a fogyasztóiság által utánczott, de eredetinek feltüntetett hálózati rendszereken. Mindazonáltal Ward fogalomhasználata elég pragmatikus, és ez létfontosságú is azon törekvésében, hogy a kereszténységet érthető közelségbe hozza a posztmodern kultúrával.

Ennek az álláspontnak az a veszélye, hogy a tőke, a termelés fogalmaira akarja fölcserélni az egyházi nyelvezetet és Isten létezését, az egyház működését pedig felszínes fogyasztói szintre akarja leépíteni.²⁷

Nem szükséges a vallás kulturális és fogalmi elkötelezettjének lenni ahhoz, hogy belássuk: a vallás nyelve alakító szereppel bír, és ugyanakkor ez a vallás egyik legnagyobb eszköze. A teológiai nyelvhez való hozzányúlás, annak átalakítása nagyobb érzékenységet feltételez, mint pusztán a likvid egyház-köztség fogalmának a megalkotása. Ami az egyház intézményi oldalát illeti, Ward azt szintén kihívás elé állítja azzal, hogy vajon az egyház mint intézmény tükrözi-e azt az istenfogalmat, amelyre a maga rituális élete épül? Pete Ward szándéka az, hogy az „egyházköztség” fogalmát a „hálózat” fogalmával helyettesítse. Az egyik hálózat aztán egy másik hálózathoz kapcsolódik, és a hálózatok végül egymással kommunikálnak. Ezen hálózatok kommunikációja már nem a gyülekezésre, nem a közösségre épül, hanem az új kommunikációs technológiákra, és így elvegyülhet a likvid modernitás jelentősebb áramlataiban. Ha az emberek mégis akarnak találkozni, akkor ezek a találkozások vagy tematikus csoportülések lesznek, vagy pedig nem rendszeres, fesztiváljellegű tömegrendezvények.²⁸ Ennek két fontos következménye lesz azon egyházra nézve, amely úgynevezett „hálózati társadalmat” hoz létre.

²⁶ Ward, P.: *Participation and Mediation: A Practical Theology for the Liquid Church*, 137.

²⁷ Uo. 180–185.

²⁸ Ward, P.: *Liquid Church*, 87., 90., 93. és 97–98.

Az első következmény az, hogy minél magasabb technikai színvonalú egy hálózati társadalom, és így drága kommunikációs módszereket használ, annál kevésbé elérhető az átlagember, a többség számára. Ahelyett, hogy nyitott és befogadó egyház jönne létre, Ward egyházszemlélete beleszalad egy gazdasági és technológiai tudásszint által kizáró közösség fogalmába.

A második következményt John Milbank fogalmazta meg, amely szerint a „hálózat” nem szükségszerűen társadalmi rossz, viszont teljes mértékben nem helyettesítheti a „valós, élő emberi kapcsolatot”. Milbank szerint lehet, hogy az egyháznak jól jön a „hálózatosság” elleni a küzdelem, mivel ez egyben viaskodás és misszió is a társadalom további megosztása ellen.²⁹

David Ford szerint viszont az élő kapcsolat a keresztény tanítványság eszméje, ez a gondolat pedig átvezet a tanulmány egy következő fejezetébe.

A centrifugális tanítványság fogalma az egyén szintjén és a megtérésben

David Ford az egyén szintjén és pragmatikus megközelítésben foglalkozik teológiai és filozófiai fogalmak vizsgálatával.³⁰ Módszere a keresztény hagyományon kívülről indít, amely azért jó, mert dialógusra törekszik mind a keresztény, mind a nem keresztény diskurzusok számára. Ennek ellenére munkája népszerű, és széles körben elfogadott, bár éles kritikussai is vannak, mint például John Webster, aki azt hiányolja, hogy módszerének nincs világos fókuszpontja, amely eligazító struktúrát jelenthetne a különböző dogmatikus tradíciókon belül.³¹ Ford központi gondolata „az arc-kép”. Felfogását Eberhard Jungellel, Paul Ricoeurrel, Dietrich Bonhoefferrel, Lisieuxi Terézszel és talán mindeniknél a leghatásosabban Emmanuel Levinasszal való kapcsolatából érthetjük meg. Ez utóbbi képmásfogalma és teológiakritikája adja meg az alaphangot a többi párbeszédhez is.³²

Ford személyiségfogalma és személyiség szerkezete ahhoz hasonló, mint amit Holsteinnál és Gubriumnál találunk. A személy tulajdonképpen dialógusban jelenik meg, mint aki genetikai, idegi, biológiai, időbeli (múlt és jelen) és előrevetített társadalmi tényezők összjátéka, amelyben valamiért

²⁹ Milbank, J.: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Basil Blackwell, Oxford 1990, 127.

³⁰ Ford, D. F.: *Self and Salvation: Being Transformed*. CUP, Cambridge 1999, 35.

³¹ Webster, J.: *Review of Self and Salvation: Being Transformed*. CUP, Cambridge 1999, 549.

³² Ford, D. F.: *i. m.* 44.

egy sajátos módon megjelenő arckép formálódik meg, és nem valami más. Hogy a különböző technikai fogalmak között ne vesszen el, Ford az „arckép” fogalmát használja, amely megfelelő alapot ad a már említett gondolkodókkal történő párbeszédéhez, és ez az arcképfogalom foglalja össze az előbbieken felsorolt dialógustényezőket.³³ De ez a fogalom sem eléggé megfelelő, mivel különösen amiatt nem képes teljes mértékben felölelni a személy jelentését, hogy a személy nem tárgy. Ford itt a „tükrözés” fogalmát használja, amely a „legmélyebb és legáthatóbb”,³⁴ és egyaránt kifejezi az aktivitást, a passzivitást, az egyéniesülést és a részesedést.³⁵

A tükrözés metaforája felteleezi az objektív arcot, amelyet tükröz, s amely egy másik arc.³⁶ Ezen a ponton ragadható meg Emmanuel Levinas filozófiai gondolatainak hatása: az a bizonyos másik, a tükrözött arc radikális közvetítésben jelenik meg a tükröző én számára, miközben a tükrözésben részt vevő mindkét arc az „igazság és a béke egy-egy megszakított másolata”.³⁷ Levinas számára a másik, a tükrözött arc nemcsak kölcsönösségen alapuló és kötelességre ösztönző erkölcsi normatíva, hanem célzott felnézés, a tükrözött arc általi odairányulás a tükröződő arcra.³⁸ Levinas ezen gondolatában a perichorezis mozgásemélet kapcsolódik össze Platón mozdulatlan ideatánával. A perichorezis mozgásemélet és a platóni mozdulatlan ideatan összekapcsolódásának nagy hagyománya van az emanációfilozófiákban és a keresztény teológiai gondolkodás kifejlődésében. Ennek vizsgálatára nincs lehetőség kitérnünk ebben a tanulmányban.

Ebben a tükröződő, ént építő intencionalitásban David Ford a szabad akarat meglétét hangsúlyozza, mint amely előfeltételezett, tehát ebben a tükröző modellben a szabad akarat személyiség fölött álló adottság. Mint a modell ilyen előfeltételezett eleme, a szabad akarat mindig „megidézi magát ebben a tükröződő viszonyban”.³⁹ Emmanuel Levinas felfogásában a Jézus-arc mint tükröződő arc, a személyes énhez viszonyítva az objektív, tükröződő arc, amelyet a szubjektív én tükröz hitfelfogása és életvitele által. Végeredményben arról a Jézus-arcról van szó, amely rávilágít a hit, a kétség, a szorongás és

³³ Ford, D. F.: *i. m.* 17. és 21.

³⁴ Uo. 4.

³⁵ Uo. 23.

³⁶ Uo. 44.

³⁷ Uo. 35.

³⁸ Uo. 37.

³⁹ Uo. 39.

az öröm kérdéseire. A tanítványság pedig arra való Levinas felfogásában, hogy az a tükröződő, objektív arccal együtt megélt élet legyen. Nem feltétlenül emlékezés a Jézus arcára, hanem Isten dicsőségének folyamatos megnyilatkozása ezen az arcon keresztül. A „Hiszek Jézusban, Isten legjobb fiában” mondat úgy értelmezhető, mint amely az ő arcával való együttélés. Az egyház közösségét azok alkotják, akik együtt élnek ezzel az arccal, amelyen át Isten folyamatosan kijelenti az ő dicsőségét.⁴⁰ A tanítványok pedig arckukkal a világ felé fordulnak, hogy „feltétel nélkül” közvetítsék Isten dicsőségét a világ felé.⁴¹ A személy tehát a Jézust tükröző arcban látható, amely folyamatosan alakul át a „dicsőségből dicsőségbe” (2Kor 3,18) való átmenetében.⁴² Ford ezen felfogása nemcsak olyan pozitívista megközelítés, amely feloldja a személyiség minden összetettségét és ellentmondását, hanem sokkal inkább személyiségépítő metafora, amely beleépül az istentiszteletbe, és befogadó életszemléletté válik.

Ez az arc nem feltétlenül a diadalmas, illetve nyertes dicső arc tükröződése, hanem a legyőzött, halott Jézus arca. Ennek a tükröződésnek a centrifugalitása abban áll, hogy Isten dicsősége éppen a Jézus arcát tükröző tanítványokban újul meg. Az Isten szerinti lét Jézus arcának centrifugalitásában születik újra az ember, a tanítvány számára.⁴³

Ebben a tükröződő kapcsolatmodellben a szubjektív én és az objektív Jézus kapcsolatáról van szó, amint arról már előbbiekben is szoltunk. Ő ezt „helyettesítő felelősségnek” nevezi. A szubjektív énben tükröződő Isten-arc a helyettesített arc a Jézus mellett elkötelezett felelősséggel. Amint fentebb már említettem, ez a modell a Levinassal, Jungellel és Ricoeurrel folytatott párbeszédben fogalmazódott meg. Levinasnál különösen hangsúlyos a „felelősségprioritás” gondolata, mint amely kiemelkedő eleme a szubjektumformálódásnak. Szerinte minden szubjektív arc egyfajta epifánia, amely a szubjektumot meghaladva teljesezhet ki a kötelezettség felelősségével.⁴⁴ Vagyis a Jézusban tükröző Isten kötelezi a szubjektumot a kinyilatkoztatás közvetítésére. Ez a kötelezés azt jelenti: Isten hívja az egyént, hogy adja át saját helyét, centrumát a másiknak, az objektívnek, vagyis Istennek. Ez a behelyettesítődés annyira mély és radikális, hogy a szubjektív én már nem csupán

⁴⁰ Ford, D. F.: *i. m.* 171–172.

⁴¹ Uo. 173.

⁴² Uo. 176.

⁴³ Uo. 207.

⁴⁴ Uo. 37–38.

a maga autonóm elvárásainak van alárendelve, hanem az általa tükrözött, objektív Jézus-arcnak a felelősségében osztozik. A szubjektum „helyettesítő felelőssége” az objektum részéről érkező „felelősségprioritással” együtt alakítja ki a centrifugális tanítványság fogalmát, amely kizárja a felelőtleniséget, és az egyént felelősséggel kapcsolja a közösséghez.⁴⁵ Az Levinasszal és Jungellel folytatott párbeszédben David Ford bebizonyítja, hogy a teológiai diskurzus építi és gazdagítja a felelős szubjektív ént, nem pedig leépíti, vagy megfosztja. Olyan teológiai diskurzusra törekszik, amelyben a fő hangsúly a szeretet filozófiáján van, és nem a halálén. Az előbbi meghatározó az emberiség számára. Ford hiszi, hogy a halál trónfosztottá vált a szeretet által, és nem csupán az ontológiai érvek mentén, hanem éppen a helyettesítő felelősség etikájával. A halál nem végső és arctalan, hanem minden szubjektum arcában fellelhető. Levinas teológiai kritikájában a halál végső, megsemmisítő hatalommal sújt a szubjektumra. Ezt ellensúlyozza a szeretet fogalmával, amely „végső eseményként” azok számára elsődleges, akik a halállal való szembesülésükkor a túlélésért küzdenek.⁴⁶ Jungellel együtt vallja, hogy Jézus kereszthalálában Isten éppen azt az egyetemes szeretetet hangsúlyozza, amely a jelenvaló és a mulandó fölötti valóság, s amely meghaladja a létezés temporalitását. A Jézus-arc hit általi tükrözése legyőzi a tanítványokban a halál megsemmisítő végességét. Az Istenben vetett ilyenfajta hit válasz lehet a kereszten kinyilatkoztatott isteni szeretetre, amely aztán a szubjektumba ágyazódva nyer bizonyosságot és megerősítést a felebarát iránti szeretet által.⁴⁷

Felszabadítás és tanítványság

A szubjektum behelyettesítésének, pontosabban önfeladásának továbbgondolását és társadalomerkölcsi értelmezését David Harvey szemléletében találjuk meg. Harvey a *The Condition of Postmodernity*⁴⁸ című könyvében ír a relativizmusról mint a posztmodern feltételéről, ahol a posztmodern úgy jelenik meg, mint amely képtelen kiszabadítani az egyént az elnyomás és a szegénység kötelékéből. Ilyen értelemben a posztmodern szerinte nem

⁴⁵ Ford, D. F.: *i. m.* 50–51.

⁴⁶ Uo. 63.

⁴⁷ Uo. 59–60.

⁴⁸ Harvey, D.: *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Blackwell, Oxford 1989.

egyéb, mint társadalomelmélet, amely meghosszabbítja a kapitalizmus romboló erejét. E kapitalista társadalmi posztmodern egyveleg összetettségét Harvey a marxizmus szemszögéből vizsgálja. A marxizmus ilyenfajta szembeállításával a posztmodernnel számos teológusnak is lehetőséget kínálhat a posztmodern gondolat kritikájának megfogalmazására. E kritikákban az a közös, hogy egy történet vagy metanarratíva igazságának szemszögéből keresnek lehetőséget az egyén felszabadítására. Ezt a nézőpontot John Milbank, Stanley Hauerwas és N. T. Wright gondolatain keresztül fogom megvizsgálni.

John Milbank: *A másik város*

John Milbank a kereszténység és Isten országa fogalmának elválaszthatatlansága mellett érvel.⁴⁹ Szerinte a kereszténység Isten történelemben való megjelenésével, vagyis az inkarnációval kezdődött.⁵⁰ Az inkarnáció közvetlen következménye lett aztán az egyház mint a helyreállított társadalom. Mindazok, akik Krisztusé lettek a keresztes által, belépnek az Isten országa békés rendezettségébe.⁵¹ Ez minden más világi társadalmi rendtől különbözik, hiszen része az isteni üdvtörténetnek, ugyanis Isten beavatkozik a világtörténelembe Krisztus által. Ehhez a történethez semmilyen társadalmi rendszer nem tud hozzákapcsolódni, legyen az bármilyen erények szervezőelve: a megváltás csakis és kizárólag Isten országában lehetséges.⁵² Az Isten országa meglévő világunk másik városa, azaz olyan társadalom, amelyet Istennek Krisztusban kijelentett története sző át, és csak az léphet be ebbe, aki ennek az isteni történetnek szereplőjévé válik.⁵³ Milbank az emberi társadalmat Isten országa szempontjából elemzi, mint amely semmit nem tud nyújtani Isten országának, s ezen túlmenően pedig velejéig eretnek, és így az egyházat is kizárólag csak tévelygésbe sodorja. A világi társadalomelmélet csakis és kizárólag a világi társadalomra vonatkozik, amely annak szervezőelve és mozgatója.⁵⁴ Milbank a modern világi társadalomelméletet közvetlenül az ókori hitből eredezteti. Eszerint az emberiség és a világ annyira kaotikus, hogy azt át kell formálni. A világ átformálását „őserőszaknak” nevezi,

⁴⁹ Milbank, J.: Stale Expressions. In: *Studies in Christian Ethics*, 21. (2008/1), 117–128.

⁵⁰ Milbank, J.: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 387.

⁵¹ Uo. 6.

⁵² Uo. 388.

⁵³ Milbank, J.: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 432.

⁵⁴ Uo. 3.

amelynek modern megnyilatkozásai a piacgazdaság és a nemzetállamok működési mechanizmusain keresztül nyilvánulnak meg.⁵⁵

Azt állítani, hogy Isten országa elköteleződik a világ mellett, vagy esetleg valamit tanulhat az elvilágiasodástól, azt jelentené, hogy őserőszakhoz társul, és alárendeli magát a császárnak, aki amúgy Istené. Milbank egy alternatív rendszert javasol a kapitalizmus kritikájához, amelynek egy másfajta társadalmi narratívára kell ráépülnie.⁵⁶ Ő úgy látja, hogy amiképpen a szociológia egy nem semleges kontextusra épít, úgy a teológiáról is butaság lenne azt képzelni, hogy egyáltalán a nem keresztény szociológiákra alapozhat. Ő tulajdonképpen a teológiát társadalomtudományként látja, amely a kereszténység történetében teljeseedik ki.⁵⁷ Ennek a teológiának nem a világgal szembeni apológia lenne a dolga, hanem a keresztény történet olyan szintű képviselése, amely a helyes keresztényi élet gyakorlására ösztönözné a másik várost.⁵⁸ Csakis és kizárólag Isten országának megvalósulása lehet az egyetlen pozitív alternatíva akárcsak az ókori nihilizmussal vagy virtussal szemben. Szerinte ez az alternatíva, csakis a Szentháromság-isten történetébe van beágyazva, aki „transzcendens békét és megkülönböztetett kapcsolatot” jelent az ember számára.

Nos jelen tanulmány ezen a ponton jut el lényegéhez: a Szentháromság-isten felfogásán túlmenően létezik olyan relacionális teológia, amely az Atya, Fiú és Szentlélek hármis viszonyában határozza meg az isteni arc inkarnációját, amely a személyiség lelki, testi és szellemi újrapcsolódását jelentheti a posztmodern társadalomba. Számunkra Isten mint a világot teremtő Atya, (nem kizárólag) Jézusban megtestesülve jelenteti meg az ő arcát a Szentlélek ereje által. Ennél többet ma sem mondhatunk, akárcsak egyházunk a 19. században, a krisztológiai viták lezárásával. Úgy tűnik, hogy a teológiai megalapozottság újraértelmezését illetően az erős ortodox gyökerű egyházak is alapjaikban rengnek meg a likvid modernitás kihívásai között. A mi esetünkben ez már lezárult, csupán az alkalmazás maradt hátra, amely a posztmodern kihívásaival való szembesülésben, teológiai és antropológiai elemzésekben kristályosodhat ki. A mi hitfelfogásunk nem áll szemben a világgal, nem kizáró teológiai álláspontot képviselünk, s így a Levinas-féle modell jó kiindulópont lehet korunk teológiai és antropológiai elemzéseire.

⁵⁵ Milbank, J.: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 3.

⁵⁶ Uo. 196.

⁵⁷ Uo. 380.

⁵⁸ Uo. 381.

Mindazonáltal Milbank ontológiai és erkölcsi felfogása szemben áll a világi társadalommal, mivel szerinte a jézusi alaptörténet ellenkezik a világi történelem folyamatával. Isten országa nem erőszakkal akarja legyőzni a világban uralkodó káoszt, hanem Istenben akarja legyőzni azt, aki a béke. Tehát Isten országának fogalma nélkül minden világi narratívával szövetkező próbálkozás tulajdonképpen cáfolata annak, hogy a kereszténység az inkarnációvallás volna.⁵⁹

Milbank szerint ez a gondolat választási lehetőség elé állítja az egyházat: vagy elköteleződik a marxista, világi, eretnek társadalomelmélet mellett, vagy együttműködik „egy paradicsomi közösség megvalósulásának víziójában”.⁶⁰

A Milbank felfogásában megjelenő teológia mint társadalomtudomány az Isten országa felállításának merész gondolata, amely „a tudományok királynőjét jelenti a jelen világban zarándokló másik város polgárai számára”.⁶¹

Szoros értelemben véve nem mondhatjuk, hogy ez fundamentalista felfogás volna, mint ahogy azt Richard Roberts is állítja, de azt sem, hogy eretnekség.⁶² Helyesen értelmezve Milbankot, ő Isten országának fogalmát akarta újraértelmezni, amely mára irányt veszett. A teremtés számára viszont a jó hír erejével hathat, ahol a teremtmények Isten képére és hasonlatosságára álltak elő. Milbank posztliberalizmusa próbálkozás annak bizonyítására, hogy a liberális világi eszme megbukott, képtelen bármi újat és jót hirdetni, és ehelyett az ókor őserőszakát ismétli meg időről időre. Amikor arra vonatkozó kérdéseket fogalmazunk meg, hogy miként is nézne ki Milbank városa a jelenben, vagy hogy milyen lesz a közeli vagy a távoli jövőben, akkor máris elkezdődik az ő városképének a dekonstrukciója.

Richard Roberts szavaival fogalmazva Milbank felfogása „a nihilizmus, a káosz vagy a keresztény rend” közti lehetetlen választásra kényszeríti az egyházat.⁶³ Ennek a lehetetlen választásnak az oka a teológia és a szociológia teljesen hibás elképzelésére épül, vagyis arra, hogy e két tudomány egymással ellentétes metanarratívára épülnek. Eszerint a teológia a kijelentésre

⁵⁹ Milbank, J.: *Stale Expressions*, 126.

⁶⁰ Milbank, J.: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 433.

⁶¹ Uo. 380.

⁶² Roberts, R. H.: *Transcendental Sociology? A Critique of John Milbank's Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. In: *Scottish Journal of Theology*, 46. (1993/4), (527–536) 534.

⁶³ Roberts, R. H.: *i. m.* 528.

alapuló isteni üdvtörténetre épül, míg a szociológia a kaotikus világ erőszakos birtoklására. Erre a téves felfogásra három tisztázó válasz adandó.

Az első válasz az, hogy a teológia nemcsak eseményekre épül, hanem az eseményekről szóló elbeszélésekre is. Mint ilyen nemcsak egy mennyből aláhullt tudomány, hanem része a világban zajló diskurzusoknak is. Ugyanúgy alapoz a nem teológiai diskurzusokra, mint a hit történetét elbeszélő narratívákra. A csupán egyetlen forrásból táplálkozó, tiszta diskurzus lehetősége naiv szemléletnek bizonyul. Vagyis nincsen tiszta diskurzus.

A második válasz az, hogy Kieran Flanagan által megfogalmazott álláspont szerint a szociológia sokkal árnyaltabb és megosztottabb tudomány, mint ahogyan azt Milbank látja. Milbank felfogásával az a gond, hogy ő csak bizonyos szempontból és önkényesen vizsgálja, illetve jeleníti meg a társadalom egyik szeletét.⁶⁴

Végül pedig a harmadik válasz: ha a két tudományt szembehelyezzük egymással, ez nem eredményez mást, mint egymás kioltását, ami ellehetetleníti az egyetemes emberi szituáció megjelenítésének lehetőségét.⁶⁵

A teológia és szociológia közötti álkülönbségek miatt azért mégsem mellőzendők Milbank állításai, mert van legalább két olyan szempontja, amelyre érdemes odafigyelni. Míg talán mellőzendő az a gondolat, hogy a teológia valami világtól hermetikusan elzárt diskurzus, addig a politikai, közéleti, és gyakorlati vonatkozásai és értelmezései sokkal összetettebbek egy társadalomtudományi napló bejegyzésénél. A keresztény teológiának elég gazdag az olyan hagyománya, amely társadalmi eszmékbe gyökerezik, s amelyekből az istenképek értelmezései nőttek ki. Ha pedig mellőzzük ezt – és Milbank emiatt marasztal el néhány politikai teológust –, féltő, hogy a teológia „intellektuális ateizmussá” válik.⁶⁶

Bár ez az állítás is vitatható, az mindenképpen figyelemre méltó, hogy a teológus mennyire tudatos, amikor multidiszciplinárisan építkezik. Milbank szerint a kereszténység és Isten országa összetartozó fogalmak, következképpen olyan egyházképet alkot, amely az egyházat földrajzi határok közé szorítja, és kizárja azt a posztmodern hálózatokból. A posztmodern hálózatelméletek Milbank szerint azért veszélyesek, mert az embereket koruk és érdeklődési körük mentén szervezi, amely szerinte az „ördögi megnyilvánulása”.

⁶⁴ Flanagan, K.: Review of *Theology and Social Theory: Beyond Social Reason*. In: *The British Journal of Sociology*, 44. (1993/2), (360–361) 360.

⁶⁵ Roberts, R. H.: *i. m.* 533.

⁶⁶ Milbank, J.: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 3.

Ehelyett olyan közösséget javasol, ahol a különböző emberek találkozhatnak, és az egyház missziója sokkal inkább a hálózatok elleni fellépéssé válhat. Szerinte tévedés a hálózati közösségeket semlegesnek és ártalmatlannak tekinteni.⁶⁷ Azzal a modellel szemben, hogy a kereszténység „helyettesítő felelősség”, Stanley Hauerwas egy másik metanarratívát fogalmazott meg, s ezért posztliberálisnak címkézték. Kérdésfelvetése Milbankkal egy sorba állítja őt is. A következő részben tehát Stanley felfogásával foglalkozom.

Stanley M. Hauerwas: *Őshonos idegenek*⁶⁸

Míg Milbank sajátosan a világi társadalomelmélet körüli felfogásával száll be a vitába, Hauerwas más álláspontot képvisel. Hans Frei, John Howard Yoder és a Yale Iskola hatására Hauerwas azt vallja, hogy az egyház olyan emberi közösség, amelyet a nemzetfelfogással ellentétes történet tart össze. Ez a felfogás némiképp ellentétes H. Richard Niebuhr apologetikájával, ugyanis Niebuhr teológiailag érvel a szabadelvű demokrácia mellett.⁶⁹ Hogy megértjük Hauerwas érveit, és egyszerűen ne csak szakadárnak bélyegezzük őt, vizsgáljuk meg először, mit is ért ő a történeten, illetve hogy néz ki a világ a történet szemszögéből. Ezek után a „gyarmat” fogalmát kell megvizsgálnunk, amely érveinek a gerincét képezi, amely ezáltal érthetőbbé is válik.

Hauerwas metanarratíváját tulajdonképpen Yoder gondolatai itatják át, különösen az egyháztörténelem anabaptista felfogása vonatkozásában. Felfogása szerint az egyház a nemzetektől elkülönült gyarmatként jött létre, és ennek Jézus Hegyi Beszéde volt az alapja. A gyarmatot azok hozták létre, akik kiváltak a tömegből, és kimentek a hegyre, hogy tanítványokká legyenek.⁷⁰ Ezen gyarmat sajátossága kétféleképpen ragadható meg. Először is ők hitték, hogy Jézus az Úr, és nem Cézár.⁷¹ Másodsor, az első állításból következik, hogy a kiváltak a nem erőszakos magatartás mellett köteleződtek el,

⁶⁷ Milbank, J.: *Stale Expressions*, 124.

⁶⁸ Hauerwas, S. M.: *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth Century Philosophy and Theology*. Radical Traditions. Westview Press, Boulder, CO. 1997.

⁶⁹ Hauerwas, S. – Willimon, William H.: *Resident Aliens: A Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know Something is Wrong*. Abingdon Press, Nashville 1989, 41.

⁷⁰ Hauerwas, S. – Willimon, William H.: *i. m.* 74–77.

⁷¹ Hauerwas, S.: *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society*. Winston Press, Minneapolis 1985, 128.

amely elhivatásuk alapjává vált. Jézus tanítványának lenni erőszakmentes-
séget jelent akár a végső áldozat vállalásáig is.⁷²

Ez különösen érvényes a 20. század Amerikájára nézve, amelyet H. Richard Niebuhr a *Kereszténység és kultúra*⁷³ című művében elemez. Erről a munkáról azt tartják, hogy kifejezetten blokkolja az egyházat Nyugaton, mivel a további konstantianizmust ösztönzi, és olyan egyházképet alakít ki, amelynek egyetlen célja van: Amerika nagyszerűbbé tétele.⁷⁴ Ebben a kontextusban Hauerwas a valós történetet kívánja felidézni, hogy az egyházat a maga valós hagyományaira emlékeztesse. Ez a valós történet pedig az, hogy Jézus az egyetlen Úr, és az erőszakmentességet vissza kell helyezni a mindennapi gyakorlatba. Elhatárolódik a nemzet iránti lojalitástól, háborúellenes közösséget sürget, és egy valós jövőképen dolgozik, amely önértelmezésének szerves része. Ennek a valós történetnek kell meghatároznia a keresztény közösséget és az egyének identitását, ugyanakkor alkalmasnak kell lennie a „világ” sajátos módon történő értelmezésére is.

Niebuhr szerint a világot nemzetállamok alkotják, és mindegyik felett a maga Cézárja trónol. Ezek a nemzetállamok politikailag a diktatúra és a demokrácia között helyezkednek el, és mindegyik nemzetállam teljes jogot formál arra, hogy katonai rendszerbe szervezze állampolgárait annak érdekében, hogy más nemzetek állampolgárait kivégezhesse.⁷⁵ Miközben némely kritikus a törzsi szemlélettel vádolja Hauerwast, ő azzal érvel, hogy tulajdonképpen a nemzetállamok alapoznak a törzsi szemléletre, mivel törzsközösségbe szervezik az emberiséget, és olyanfajta hűséget követelnek, amelyet nem is érdemelnek meg.⁷⁶ Ez tulajdonképpen Milbank őserőszakfelfogásának egyszerűsített változata. Ilyen értelemben a keresztény ember számára nemzeti érdekből ölni valami mélyebbet jelent. Ölni és pusztítani nemzeti érdekből annyit jelent, mint eltéveszteni, hogy Jézus az Úr, és nem Cézár. Hauerwas nem fogad el semmilyen egyház és állam közötti hivatalos kapcsolatot, mert

⁷² Hauerwas, S.: *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society*, 129–130.

⁷³ Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*. Harper & Row, New York 1951. Magyar kiadása: Niebuhr, H. Richard: *Krisztus és kultúra*. Harmat Kiadó – Sárospataki Keresztény Filozófiainstitut, Budapest–Sárospatak 2006.

⁷⁴ Hauerwas, S. – Willimon, William H.: *i. m.* 122–123.

⁷⁵ Hauerwas, S.: *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society*, 127.

⁷⁶ Hauerwas, S. – Willimon, William H.: *i. m.* 156.

ebben az egyház tulajdonképpen Cézár érdekeit szolgálja az állam által, az állam segédletével.⁷⁷

Azért nem lehet egyezés az állam és az egyház között, mert történetük teljesen különböző. A nemzet szemben áll az egyházzal, amely mindig is így volt.⁷⁸ Csak egy úr lehet: Cézár vagy Jézus, s ahogyan az első közösség is hallotta a Hegyi Beszédet, és döntést hozott, úgy ma is döntést kell hozni, és ebben a döntésben rejlik a gyarmat szerveződési elve: akik meglátják az Isten történetében megcsillanó igazságot, megtanulnak úgy élni, mint akik „óshonos idegenek egy barátságtalan környezetben”.⁷⁹ Hauerwas hitet tesz amellett, hogy ez a gyarmat a „hitvalló egyház” része, és ezzel visszhangozza Bonhoeffer azon álláspontját, amelyet a náci Németországban képviselt.⁸⁰ A hitvalló egyház nemcsak ellenáll a birodalmi és nemzeti erőszaknak, hanem missziói szerepe is van.⁸¹ Mindazonáltal Hauerwasról nem mondható el, hogy ő apologetikus, és hogy a hitet hatalmi felsőbbsséggel és befolyással magyarázza. Pozíciója apologétaellenes. Szerinte kereszténység csak egy van, az amelyet nem lehet más nyelvre lefordítani, mert ez az integritását veszélyeztethetné. Meggyőződése, hogy a teológiát apologia nélkül kell művelni.⁸² A gyarmat a Jézusba vetett közösség hitével alkot egy olyan elsődleges nyelv-játékszabályt, amelyet maga a Jézus-történet tart össze, és éppen Jézus élete tömöríti az embereket egy ilyen „kultúraellenes társadalmi szerkezetbe”.⁸³

A gyarmatba történő belekeresztelkedés jelenti a megmenekülést vagy a megváltást, amely által az egyén elfelejti saját történetét, és olyan hiteles történetnek válik a részesévé, amelynél jobbat el sem tud képzelni.⁸⁴ Ebben a gyarmatközösségben az egyén új nyelvet és készségeket tanul a közösség vénjeitől, ezáltal mélyebben szocializálódik, és kevésbé lesz tagja a nemzetnek.⁸⁵ Ez viszont nem jelent konfliktust az Isten országához húek és a világ oldalán állók között. Nem jelenti a világtól való szektás elkülönülést sem,

⁷⁷ Hauerwas, S.: *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society*, 128–129.

⁷⁸ Hauerwas, S. – Willimon, William H.: *i. m.* 155.

⁷⁹ Uo. 187.

⁸⁰ Uo. 45.

⁸¹ Uo. 46.

⁸² Hauerwas, S.: *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth Century Philosophy and Theology*, 1–2.

⁸³ Hauerwas, S. – Willimon, William H.: *i. m.* 78.

⁸⁴ Uo. 97.

⁸⁵ Uo.

hanem egy lehetséges utat a világban való élésre.⁸⁶ Ez pedig az jelenti, hogy egy embercsoport döntést hozott a keresztény történet hívására, és ez nem fér össze a nemzeteket megosztó eszmével; s miközben teljesen beleágyazódnak a keresztény történetbe, tulajdonképpen azt tanulják meg, hogy miképpen lehet teljesen kompromisszummentes életet élni abban a világban, ahol nemzetek veszik körbe őket.⁸⁷

Hauerwas gondolataihoz két megjegyzés fűzhető. Az első a kereszténység és a liberális demokrácia közötti különbségre vonatkozik, a második az apologetika elutasítására. Az első észrevétel Nigel Biggar nevéhez fűződik, aki megjegyzi: azzal, hogy a liberalizmus kiűzte a vallásos diskurzust a nyilvános és politikai nyelvezetből, tulajdonképpen „illiberálissá” válhat⁸⁸, s ezzel teológiája inkább éket vág a kereszténység és a szekularizmus közé, amely gátolja a kettő közötti kritikai kölcsönhatást.⁸⁹ Hasonló a gond Milbank gondolkodásával is. A vallásos és a világi oldalak szétválasztásával tulajdonképpen mellőzi a kettő egymásra gyakorolt hatásának a fontosságát, amely amúgy szükséges volna mindkét oldal formálódásához. Mindaddig, amíg szétválasztjuk a két oldalt – bár tudvalevő, hogy ott van a közös diskurzus és a közös történelem –, ezeknek mellőzésével és a különbségek hangsúlyozásával a közös elemek tulajdonképpen csak egymást akadályozzák. Éppen ezért a kereszténység felelőssége, hogy akarva vagy akaratlanul nyisson a szekuláris társadalom felé, és a nemzetállamokkal ugyanúgy folytasson párbeszédet a közös társadalmi, kulturális és teológiai örökségről mint alapról, mint ahogyan párbeszédet kell folytatnia a változásra való nyitottságról.⁹⁰ Ez nem azt jelenti, hogy a teológiát a liberális demokrácia alátámasztására kell felhasználni, hanem ahogy Biggar fogalmaz, a teológia ebben a párbeszédben inkább megújulhat és átalakulhat.⁹¹ Ettől a párbeszédetől a teológiának nem kell elzárkóznia.

⁸⁶ Biggar, N.: Is Stanley Hauerwas Sectarian? In: Theissen, M. & Well, S.: *Faithfulness and Fortitude: In Conversation with the Theological Ethics of Stanley Hauerwas*. T&T Clark, Edinburgh 2000, 141–160.

⁸⁷ Hauerwas, S.: *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981, 144. és 151.

⁸⁸ Biggar, N.: Saving the Secular. In: *Journal of Religious Ethics*, 37. (2009/1), (159–178) 159.

⁸⁹ Uo. 172.

⁹⁰ Biggar, N.: *Good Life: Reflections on what we value today*. SPCK, London 1997, 135.

⁹¹ Biggar, N.: *Is Stanley Hauerwas Sectarian?* 160.

A világ mint történet

Mielőtt az apologetikával foglalkoznék, Hauerwas novellafogalmáról ejtek néhány szót.⁹² A „novella” fogalma arra vezethető vissza, hogy ő a világot történetként meséli el. Ennek a történetnek vagy novellának két helyszíne van: egyfelől a világ, amely az erőszak, a hatalom és a szorongások helyszíne; másfelől ott van az egyház, a megváltás oázisa. Hauerwas története egyszerre ijesztő és varázslatos, különösen, ha Philip Pullmann⁹³ műveinek szemszögéből olvassuk azt. Stanley Hauerwas arra kéri olvasóit, hogy próbálják megérteni novelláinak nyelvezetét, történetét, földrajzát, s főleg azt tanuljuk meg, hogy az erőszakot békévé lehet átalakítani. Innen érthető a második megjegyzésben megfogalmazott apologetikaellenesség. Inkább csak kismértékű ellenállásról van szó, mint az apologetika teljes elutasításáról. Hauerwas apologetikája – a Niebuhrétól eltérően – nem az észre és a logikus gondolkodásra támaszkodik, hanem a világot és az egyházat egymástól különböző „novellákként”, különálló történetekként keretezi be, hogy közöttük egyfajta kényelmetlen feszültséget hozzon létre. Ezt az apologetikát inkább a vád apologetikájának lehetne nevezni, amely a világ fogyatékoságaival, vágyaival és tökéletlenségével szembesít, miközben az egyházi novella ehhez képest sokkal élhetőbb, és arra biztat, hogy az egyházra mint vágyott világra, történetre nézzünk. A „novella” vagyis a világnak mint történetnek regényként történő bemutatása arra ösztönzi az embereket, hogy Isten hívására lépünk ki ebből a barátságtalan történetből, akárcsak azok, akiket Jézus elhívott. Az egyház az a békés hely, ahol erőszak és szorongás nélkül élhetünk.

A világnak és az egyháznak ez a fajta pacifista elbeszélése viszont erőszakos értelmezésekhez vezethet. Az a gond Hauerwas retorikájával, hogy összegyűjti a liberális demokrácia összes árnyoldalát, és úgy mutatja fel azt, hogy íme, ez az, amit ez a világ kínál. Mellőz mindenféle igazságosságot, és jó irányú változást, amely az emberi társadalomnak éppen úgy része, mint az igazságtalanság vagy a szorongás. Emellett mellőz még egy nagyon fontos szempontot, amelyet Biggar fogalmaz meg: hogyan is néz ki az idealizált keresztény politika a bűn béklyójában,⁹⁴ és vajon elfogadható egyáltalán ez az idealizált kereszténység a liberális demokráciák számára? Végül Milbank

⁹² Biggar, N.: *Is Stanley Hauerwas Sectarian?* 162.

⁹³ Pullmann, Ph.: *His Dark Materials: Northern Light, The Subtle Knife, The Amber Spyglass*. Everyman's Library, London 2011.

⁹⁴ Biggar, N.: *i. m.* 159.

és Wright is felteszi ezt a kérdést: vajon ez az idealizált kereszténység volna az a Jézus-történet, amelyre szüksége van a mai embernek? Mindhárom teológus Isten történetét meséli el, azonban a három történet háromféle. Természetesen mindhárom teológus egyéni módon értelmez, elképzel és feltételez, de a kérdés mindhármuk esetében ugyanaz: vajon szükséges elkapitalizálni a Jézus-történetet, és sajátunkká tenni azt? Valószínű, hogy egy sokkal nyitottabb és általánosabb Jézus-történet, amelyben a pszichoszociális különbségek érvényesülhetnek, sokkal inkább lehetne felszabadító erejű meta-narratívává a posztmodern ember számára. Ezt a gondolatot viszont N. T. Wright nézetével folytatom.

N. T. Wright: *Az új teremtés*

N. T. Wright a narratív konfliktus módszerével közelít a posztmodernhez, és ilyen módon üdvözölte Milbank kritikizmusát a teológia szocializálását illetően. Kérdése pedig ez: vajon radikális ortodoxia képviselői gondolkodtak-e azon, hogy tulajdonképpen „mit is kezdünk a Bibliával”. Ilyen megközelítésben Wright egy olyan metanarratívával tesz kísérletet a posztmodern kritika kétségeinek és a politikai hatalom arroganciájának legyőzésére, amely a Bibliában gyökerezik. Wright evangelikál szempontból értelmezhető, amely azt jelenti, hogy a Biblia szövege a norma, és ezen keresztül értelmezi az embert és a világot, ez vezeti az embert a világtérképen, és ez segíti a világnak, mint „egésznek az átélésére”.⁹⁵

Algirdas Julien Greimas irodalomtudós, szemiotikus (1917–1992) nyomán Wright olyan narratív modellt alkot, amelyben minden értelmi, kulturális előfeltételezés, világnézet szükségszerűen egyé válik magával a narratívval.⁹⁶ Ez a hermeneutikai koncepció az alapja Wright kereszténységértelmezésének, éspedig a modernizmussal és posztmodernizmussal szembeni alternatív világnézeteként. Ez itatja át egész gondolkodását. Szerinte a Bibliát átható metanarratíva nem értelmezhető úgy, mint egy modernista bevezetés. Vagyis úgy látja, hogy a Biblia nemcsak egy narratív kor előtti gyűjtemény. Nemcsak amiatt, hogy az ember mindig is narratív természetű volt, hanem azért is, mert a történet, amelyet elmond, kulcsfontosságú Jézus személyének és küldetésének a megértésében.

⁹⁵ Wright, N. T.: *Simply Christian*. SPCK, London 2006, 158.

⁹⁶ Wright, N. T.: *The New Testament and the People of God*. Christian Origins and the Question of God, 1. SPCK, London 1992, 69–77.

Ez a történet tulajdonképpen a judaizmus második templomi generációjának kontextusába van beágyazva, s ez az a kontextus, amelyre Jézus folyamatosan hivatkozik.⁹⁷ Ez a metanarratíva öt fejezetre oszlik: a teremtés, a bukás, Izráel, Jézus és a végítélet.⁹⁸ A történet vörös fonala pedig Isten folyamatos megújító beavatkozása a teremtésbe. Ennek a vége az, hogy Jézus a prófétai ígéretek beteljesítője a judaizmusban, a pogányok számára pedig az ítéletet jelenti. Üzenete pedig az, hogy a kivonulás befejeződött: a trónon JHVH ül, és nem Cézár.⁹⁹ Hauerwasszal együtt állítja, hogy a kereszténység egyetlen úr mellett való kiállásban fejezheti ki helyesen önmagát, aki vagy Jézus, vagy Cézár. A kettő között nincs köztes választás vagy kompromisszum.

Az őskeresztények számára is nagyon fontos kérdés volt, hogy vajon lehet-e egy időben élni Isten országában és a Római Birodalomban. Ezt a dilemmát Wright egy nagyon egyszerű döntéssel oldja fel: vagy a birodalom, vagy Isten országa.¹⁰⁰ Keresténynek lenni viszont nemcsak azt jelenti, hogy több erény van a birtokomban, és hogy nemcsak a külső szabályoknak engedelmeskedem, hanem azt, hogy a „keresztény Történet (nagy T) által formálódok”.¹⁰¹

Wright szerint az erény az egyén igazi jelleme,¹⁰² amely a Jézus követésében formálódik, és ezért a Jézus-történetben jelentősen meghatározza az egyén szerepét.¹⁰³ A hitnek és a tanítványságnak csak a Jézus-történeten belül van értelme. A személyiség fejlődésének stációi tulajdonképpen a nem keresztény világnézetek megfeszítéseinek a stációi és feltámadásai a metanarratíva keretein belül.¹⁰⁴

Ez a megközelítés viszont három szempontból is nehézségeket vet fel. Bár hangsúlyozza a világnézet narratív jellegét, túlhangsúlyozza ennek összefüggő voltát.¹⁰⁵ A világnézet sokkal inkább több narratíva összetett párbeszéde,

⁹⁷ Wright, N.: *Jesus, and the Victory of God*. Christian Origins and the Question of God, 2.: SPCK, London 1996, 199–200.

⁹⁸ Wright, N. T.: *The New Testament and the People of God*, 141–143.

⁹⁹ Wright, N.: *Jesus, and the Victory of God*, 648–651.

¹⁰⁰ Wright, Nicholas. T. – Borg, Marcus J.: *The Meaning of Jesus: Two Visions*. SPCK, London 1999, 222.

¹⁰¹ Wright, Tom: *Virtue Reborn*. SPCK, London 2010, 6.

¹⁰² Uo. 25.

¹⁰³ Uo. 225.

¹⁰⁴ Uo. 233. és 240.

¹⁰⁵ Wright, N. T.: *The New Testament and the People of God*, 235.

a narratívák között pedig lehetnek ellentmondások. A személyiség fejlődésében nemcsak külső, negatív vagy pozitív hatások működnek, de ugyanolyan fontosak a belső narratívák melletti elköteleződések is. (E belső narratívák közül sok tudattalan.) Úgy tűnik tehát, hogy Wright hermeneutikáját egy naiv intézményes gondolkodás alakítja. Kizárólag a Biblia szemszögén keresztül vizsgálja a világnézetet, amelyet az Isten országa és a birodalom egyszerűsített interakciója befolyásol kisebb vagy nagyobb hatással. Az egyetlen és kizárólagos történet alkalmazásának veszélye abban rejlik, hogy ez a történet válik a vizsgálódás céljává és szabályozójává, s a vizsgálódó egyén a maga pszichoszociális összetettségével egyetlen intézmény produktumává egyszerűsödik, amely vagy Isten országa, vagy a birodalom.

Wright gondolkodásának egyedisége abban áll, hogy társadalomelmélete pozitív. Miközben abban reménykedik, hogy a világi társadalom egyénei kimenekülnek Isten országába, aközben ott Isten ügyének misszináriusaivá válnak. Az ő felfogásában a megváltás nemcsak elhívás a világ elhagyására – mindaddig, míg Jézus majd visszatér, hanem azt is jelenti, hogy nekik mint Isten országa ügynökeinek a világban is meg kell keresniük és meg kell találniuk helyünket a Jézus-történetben, a metanarratívában.¹⁰⁶

Összefoglalás

Ebben a tanulmányban a posztmodern antropológia néhány teológiai megközelítését és értelmezését kíséreltem meg, főleg a dogmához ragaszkodó keresztény szerzők gondolatainak a vizsgálatával. Ez szándékos volt, ugyanis – amint az a dogmához ragaszkodó keresztény álláspontokból kitűnik – a mi szabadelvű egyházi életünk formai és tartalmi kötetlensége talán nem domborítaná ki a kontrasztokat az egyház és társadalom viszonyának elemzésében.

A szerzők teológiai felfogásán keresztül fény derült az identitáskonstrukciók kulturális vonatkozásaira is. Vajon milyen identitás azonosítható be ezekből a beszélgetésekből? Érvényes-e azt mondani, hogy létezik egy úgynevezett huszadik századi szabadelvű identitás, amely a huszonegyedik század elején kiindulási pont lehet a társadalomteológia értelmezései számára. Kétségtelen, hogy ez az identitáskonstrukció egy olyan metanarratíva által alkot képet a felszabadult személyről, amely egyre inkább szemben áll a posztmo-

¹⁰⁶ Wright, N. T.: *Simply Christian*, 193.

dernnel. Ez a Jézus-történet által felszabadított személy egyfajta ontológiai biztonságot élvez, és önreflexióját, a világgal való kapcsolatát, illetve a jövőt illető teológiai vizsgálódását is tisztánlátás jellemzi a dogmához ragaszkodó keresztény teológiai háttér pozitív és negatív vonatkozásai alapján. Jogos a kritika az ontológiai biztonsággal szemben, nevezetesen az, hogy vajon a kereszténység hiteles alternatívát jelent-e a modernizmussal és a posztmodernizmussal szemben. Ez nyelvi és lényegi is megfogalmazódott több szinten. Az individualizálódás részeként az is kiderült – és ez többé-kevésbé elfogadottá lett a teológiai megközelítéseken belül is –, hogy ahány egyén, vizsgálódási szempont, módszer és cél felől közelítünk a Jézus-történethez, annyi változata és protagonistája van ennek a narratívának. Az egyén számára ez a változó narratíva jelenti azt az ontológiai biztonságot, amelyben nap mint nap értelmezi magát mind egyéni, mind közösségi, egyházi szinten.

David Ford az arc és tükrözés metaforájával egy nem teljes körű látásmódot ajánl. Ez viszont alkalmas Jézusra és a világra is nyitott keresztény személyiség meghatározására. A modellben rejlő centrifugalitás egyben magában hordozza a személyiségvesztés veszélyét is. Ez nem feltétlenül az erkölcsi életvitel, illetve az erények gyakorlásának terén jelentkezik, hanem a másakra ember iránt tanúsított odafigyelés, önátadás és szolgálat terén. Lehet valaki erényt gyakorló és felebarátjára figyelő anélkül, hogy valamelyik egyházi közösségnek vagy hálózatnak a tagja volna. A posztmodern személyiség veszteségéért éli meg azt, ha a másik emberre kell figyelni, illetve ha azonosulnia kellene azzal. Az Isten parancsai szerinti életvitel alárendeltséget és a szabadság korlátozását jelenti. A centrifugális személyiségmodell, illetve a helyettesítő felelősség gondolata, amelyet sarkítva láthattunk dogmához ragaszkodó keresztény teológusok gondolkodásában, azt a célt szolgálja, hogy megkérdezzük önmagunktól: én mint a szabadelvű erdélyi és kisebbségi egyház tagja ki felé fordulok, és miben határozom meg személyiségi jegyeimet?

Ez a felfogás a személyiség alábecsülése, a személyek közötti egyenlőség, és egyenlőtlenség irányába is elmozdíthat, és ennek a mi esetünkben nyilvánvaló politikai, nemzeti és kisebbségi vetületei is vannak. Ennél viszont sokkal inkább figyelemreméltó és bizonyos szempontból veszélyesebb Ward „likvid személyiség” felfogása. Bár kétségtelen, hogy ez pozitív közeledést jelent a posztmodern kultúra irányába, és ez az egyházat is kedvező helyzetbe hozhatja a posztmodern társadalomba való beágyazottságában, úgy

tűnik, hogy ennek túl nagy ára van. A hálózatelmélet mint új társadalmi konstrukció elsőbbséget élvez a posztmodern társadalomban. Viszont ezekben a posztmodern gazdasági és technológiai hálózati struktúrákban a keresztény vallásos nyelv és kultúra feloldódhat, eltűnhet, vagy a felismerhetlenségig azonosulhat azokkal. Ward abban reménykedik, hogy a keresztény egyház formálódása és a tanítványság újraértelmezése nem lesz semleges valami szociokulturális jelenséggé, folyamattá ebben a posztmodern kontextusban. Az viszont következményként megfogalmazható, hogy a posztmodern kontextusban a személyiség és identitás problémája nemcsak teológiai, hanem antropológiai kérdés is lett. Ezeknek meghatározása a társadalmi és egyházi folyamatok gyakorlati elemzésével kell hogy megtörténjen egy koherens teológiai és antropológiai vizsgálódás megvalósulása érdekében, és pedig egy olyan korban, amikor a párhuzamok adóttak, az átmenetekért viszont meg kell küzdeni.

Felhasznált irodalom

- Bauman, Z.: *Identity, Themes for the 21st Century*. Polity, Cambridge 2004.
- Bauman, Z.: *The Art of Life*. Polity, Cambridge 2008.
- Bunting, M.: Passion and Pessimism. In: *The Guardian Review Magazine*, 5 April 2003, 20–23.
- Biggar, N.: *Good Life: Reflections on what we value today*. SPCK, London 1997.
- Biggar, N.: Is Stanley Hauerwas Sectarian? In: Theissen, M. & Well, S.: *Faithfulness and Fortitude: In Conversation with the Theological Ethics of Stanley Hauerwas* (old.). T&T Clark, Edinburgh 2000.
- Biggar, N.: Saving the Secular. In: *Journal of Religious Ethics*, 37. (2009/1), 159–178.
- De Groot, K.: The Church in Liquid Modernity: A Sociological and Theological Exploration of a Liquid Church. In: *International Journal for the Study of the Christian Church*, 6. (2006/1), 91–103.
- Fiske, J.: *Understanding Popular Culture*. Routledge, New York 1989.
- Flanagan, K.: Review of Theology and Social Theory: Beyond Social Reason. In: *The British Journal of Sociology*, 44. (1993/2), 360–361.
- Ford, D. F.: *Self and Salvation: Being Transformed*. CUP, Cambridge 1999.
- Francourt, Graeme: Defining the Postmodern Self. In: *The Participative Self: An Inquiry into the Merits and Limits of a Theological and Postmodern Anthropology*. Doctoral Thesis. Durham University 2010, 20–38. Durham E-Thesis Online: <http://etheses.dur.ac.uk/774/> (2012. júl. 19).
- Harvey, D.: *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Blackwell, Oxford 1989.

- Hauerwas, S.: *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981.
- Hauerwas, S.: *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society*. Winston Press, Minneapolis 1985.
- Hauerwas, S. M.: *Wilderness Wanderings: Probing Twentieth Century Philosophy and Theology*. Radical Traditions. Westview Press, Boulder, CO. 1997.
- Hauerwas, S. – Willimon, William H.: *Resident Aliens: A Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know Something is Wrong*. Abingdon Press, Nashville 1989.
- Lyon, D.: *Postmodernity, Concepts in Social Thought*. Open University Press, Buckingham 1999.
- Milbank, J.: Stale Expressions. In: *Studies in Christian Ethics*, 21. (2008/1), 117–128.
- Milbank, J.: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Basil Blackwell, Oxford 1990.
- Niebuhr, H. Richard: *Christ and Cultur*. Harper & Row, New York 1951.
- Niebuhr, H. Richard: *Krisztus és kultúra*. Harmat Kiadó – Sárospataki Keresztyén Filozófiaintézet, Budapest–Sárospatak 2006.
- Pullmann, Ph.: *His Dark Materials: Northern Light, The Subtle Knife, The Amber Spyglass*. Everyman's Library, London 2011.
- Roberts, R. H.: Transcendental Sociology? A Critique of John Milbank's Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. In: *Scottish Journal of Theology*, 46. (1993/4), 527–536.
- Smith, D.: *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*. Polity, Cambridge 1999.
- Ward, P.: *Growing up Evangelical: Youthwork and the Making of a Subculture*. SPCK, London 1996, 203.
- Ward, P.: *Liquid Church*. Hendrickson, Peabody, MA – Paternoster, Carlisle, UK 2002.
- Ward, P.: *Participation and Mediation: A Practical Theology for the Liquid Church*. SPCK, London 2008.
- Webster, J.: *Review of Self and Salvation: Being Transformed*. CUP, Cambridge 1999.
- Wright, N.: *Jesus, and the Victory of God*. Christian Origins and the Question of God, 2.: SPCK, London 1996.
- Wright, N. T.: *Simply Christian*. SPCK, London 2006.
- Wright, N. T.: *The New Testament and the People of God*. Christian Origins and the Question of God, 1. SPCK, London 1992.
- Wright, Nicholas. T. – Borg, Marcus J.: *The Meaning of Jesus: Two Visions*. SPCK, London 1999.
- Wright, Tom: *Virtue Reborn*. SPCK, London 2010.