

Borsi Attila

Posztmodernitás és megigazulás: fragmentáló transzformáció vagy transzformatív integráció? Megjegyzések a protestáns megigazulástan margójára

Kivonat

Furcsának, különös gondolatpárosításnak tűnik a posztmodern eszme és a megigazulásról szóló reformátori tanítás bármilyen formában történő találkozatása. Mégis, szükségesnek látszik e kettő szembesítése egymással. A megigazulásról szóló reformátori tanítás, éppen a Közös nyilatkozat néven ismert dokumentum 25. évfordulójakor, újra arra hív bennünket, hogy párbeszédet kezdeményezzünk a két értelmezés között, azaz tegyük fel a kérdést: mi köze van a posztmodernnek a megigazulásról szóló tanításhoz, illetve milyen üzenete van a megigazulásról szóló tanításnak a posztmodern (utáni?) ember, teremtett világ, egyház és közélet számára? Állításunk szerint ennek megválaszolására, ahogy azt a tanulmány is felmutatja, három meghatározó kifejezésen keresztül nyílik lehetőség: dekonstrukció, re-konstrukció és transzformatív integráció.

Abstract

It may seem a peculiar attempt to pair in any form the postmodern thought with the Reformed doctrine of justification. However, it is necessary to have these two confront each other, in order to demonstrate that our view on postmodernity would not simply be part of an exponentially expansive tight web of common experience where it is impossible to present our basic position. The teaching on the Reformed doctrine of justification on the 25th anniversary of the Joint Declaration on Justification calls us to engage in conversation between the two interpretations, that is, to pose the question: what does postmodernity have to do with the doctrine of justification, and what message does the doctrine of justification convey to the (post)postmodern individual, the created world, the church, and public life? In our paper we answer this question by applying three key definitions: deconstruction, reconstruction, transformative integration.

Bevezető

Egy konferencia-előadás esetében a témaválasztás tekintetében két lehetőség van. Az egyik, hogy kap valaki egy témát címmel együtt, és annak kell megfelelnie. A másik lehetőség, hogy szabad a témaválasztás, s így a címadás is. Az első esetben az előadó a téma csapdájába eshet, míg a második esetben önmaga foglyává válhat. Az általam megadott előadascím és téma egyszerre rejti mindkettőnek a veszélyét. Ugyanis az úgynevezett posztmodern gondolkodásról vagy posztmodernitásról szólni, annak relatív bizonytalansága miatt, mindig nehéz vállalkozás, már-már teljességében megoldhatatlan feladat. Ugyanakkor a megigazulás protestáns tanításáról szólva – éppen a „magunk számára otthonos terület” magabiztossága miatt – könnyen elmerülhetünk a megszokott gondolatok ismételtetésében. Azt is látnunk kell azonban, hogy mostanra mindkettő – posztmodern köd, tradicionális bizonyosság – a maga saját igényével szembesít bennünket, a mi protestáns gondolkodásunkban is. Ezért, bár bátran maradnánk a jól bevált megközelítésnél, azaz hogy önmagukban, a kettőt egymástól elkülönítve vizsgáljuk meg, most mégis arra vállalkozunk, hogy e két, a saját helyén meghatározó elgondolást, ütköztessük. Ez a mai református gondolkodásunknak egy nagyon fontos része, az az eset, amikor egy központi dogmatikai tétel – *megigazulás kegyelemből, hit által* – találkozik egy filozófiai koncepcióval, s így magának a dogmatikai fejtegetésnek is késznek kell lennie, hogy e találkozás mentén is megvilágítsa az általa felállított teológiai toposz lényegét. Különös egybeesés, hogy az úgynevezett posztmodern filozófiai koncepció szinte maga hívja életre ezt a párbeszédet azzal, hogy éppen a megigazuláshoz hasonló nagy elbeszéléseket kérdésessé teszi, és ezeket alkotóelemeire bontva elveszi a hozzájuk kapcsolódó, az emberi lehetőség felett álló perspektíva érvényességét. Ugyanakkor pedig azt látjuk, hogy éppen ennek a perspektívának a keresésében, azaz az emberileg nem felismerhetőben keresi az általa felállított narratíva lehetőségét. Határozottan más perspektívából ugyan, de éppen itt tapinthatunk rá arra a pontra, ahol e két toposz, a posztmodern elgondolás és a megigazulásról szóló protestáns tanítás metszi egymást. E metszéspont révén rávilágíthatunk a megigazulásról szóló tanítás jelentőségére a 21. századi ember, az egyház, valamint a közélet számára.

Posztmodern: fragmentáló transzformáció

Mit is jelent a posztmodern vagy posztmodernitás? Előadásunk elején élünk azzal az előfeltevéssel, hogy egyáltalán van miről beszélni, tehát van ilyen. A jelentőségre vonatkozó meghatározások sora sokrétű ugyan, de az egyértelműnek látszik,

hogy megtapasztalhatósága nem vitatott. Nem csupán a társadalom egy részére vonatkozik, vagy éppen annak egyfajta értelmezésére, hanem átfogó változást jelez. 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 kezdett kialakulni. Azonban, a több évig tartó totalitáriánus uralom után, ez még ma is nem várt kihívások elé állít. 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 Hegel használja. Visszatekintve 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. 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 kerül, ahogy a magát környezetétől függetleníteni képes *személy* is. Maga 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 körülvevő 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.

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. Mivel a posztmodern szüntelen 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 már Nietzsche felbukkanásával megkezdődött, aki alapjaiban kérdőjelezte meg a racionalitás modern gondolatát.¹ Ennek következményeként szemlélhetjük a posztmodern paradigma 20. századi kifejlődését. E paradigma olyan gondolkodásmódot takar, melyben az egyén számára nem lény-

¹Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der moderne: Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main 1988, 106sk.

ges a társadalom, a közösség életének formálásában való részvétel, s így az „egyéni története” élvezi az elsőbbséget. 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.

Mindez azonban nem értelmezhető a modernitás és az ún. posztmodernitás kapcsolatának feltárása nélkül, amire itt most teljes egészében nem vállalkozhatunk. Azt azonban szükséges bemutatnunk, hogy éppen a keresztyén tanítás egyik nagyon lényeges eleme is megjelenik ezen az ütközési ponton, mégpedig a gondviselésről szóló keresztyén tanítás jelentőségvesztése. A *cogito ergo sum* descartes-i bizonyosságot és metódust kereső, illetve kínáló megközelítése is jelzi ezt, aminek lényege, hogy ez mindenki számára ugyanazzal az érvényességgel bír – ahogy arra Tracy is utal.² A modernitás nagyon korai fogalma (5. sz.) már utal arra, hogy milyen különbség van az akkori hatalmi-politikai jelenlét és a keresztyének jelenléte között (istentelen vs. istenfélő).³ Így egyre inkább egyfajta felvilágosodás felé mutat. Hegel a fogalmat először történeti összefüggésben használja, némiképp válaszként a 16. századi elementáris hatású változásaira.⁴ A jövő kezdetét vette, az ember legyen nyitott rá.⁵ Ezt azonosítja Hegel az új kezdettel.⁶ Az emberek önmaguk céljaivá válnak, és így a jövőre való nyitottság azt jelenti, hogy minden pillanat a továbblépés újabb lehetőségét rejtje magában az értelem számára. E nyitottság azt is eredményezi, hogy az emberek az értelem által konstruált valósággal állnak kapcsolatban, és éppen emiatt ez lesz normativitásuk forrása is – ahogy erre Habermas is utal. E normatív szabályozásnak természetesen az ember a forrása. A modern gondolkodás szerint tehát az emberi életet és körülményeket e belső tényező uralja: valaminek akkor és addig van létjogosultsága, amíg az a körülmények értelmezésében ebből a racionális nézőpontból helyet kap. A vallás azonban nem része ennek, hiszen sok, a felvilágosodást magáénak valló gondolkodó számára a vallás nem életformáló erő. Az objektivitás, amely *par excellence* Istenre vonatkoz-

²David Tracy: *Theology and the Many Faces of Postmodernity*. *Theology Today* Vol. 51. 1994 (April), 104–114; 104. „...that would prove the same for all thinking, rational persons.”

³Barry Smart: *Modernity, Postmodernity and the Present*. In: Bryan Turner (ed.): *Theories of Modernity and Postmodernity*. London and Newbury Park, CA, Sage, 1990, 17. Jürgen Habermas: *Egy befejezetlen projektum – a modern kor*. In: Jürgen Habermas – Jean-François Lyotard – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Századvég, Budapest 1993, 151–177, 153.

⁴Vö. Jürgen Moltmann: *Theologie im Projekt der Moderne*. In: *Evangelische Theologie*. 55 Jg. Heft 5-1995. 402–415.

⁵Habermas utalása R. Koselleckre. Vö. Habermas: *Der philosophische Diskurs*. 14.

⁶G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Budapest 1961, 14.

tatott kategória, sincs segítségül többé. Végezetül pedig, ez az új folyamat negatív kapcsolódási fogalmak használatával határozza meg magát. Erre mi legtöbbször úgy utalunk, mint szekularizmus.⁷ A relativizmus állandósul az ember léthelyzetére vonatkozóan. Ez az elképzelés tovább fejlődik, melynek következményeként jelenik meg a posztmodernitás.⁸

Az eszme: maga az állapot

Lyotard *A posztmodern állapot* című híres könyvében abból az előfeltételezésből indul ki, hogy a metanarratívákba (*grand recits*) vetett bizalom már semmibe vészett. 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.⁹ Meggyőződése, hogy a tudomány összeütközésben van a *grand recit*-vel, 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

⁷Érdemes megfontolni, hogy ez a kifejezés valóban fedí-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. Egy napjainkban is releváns megközelítés így szól: "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 roughshod 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. 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." Karl Barth: *God in Action. Theological Addresses*. Round Table Press Inc., New York 1936, 15.

⁸Vö. Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs*. 104–130.

⁹Lyotard: *A posztmodern állapot*. In: Jürgen Habermas – Jean-Francois Lyotard – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Ford. Angyalosi Gergely, Nizsnyszki Ferenc, Orosz László. Századvég, Budapest 1993, 8.

úgynevezett metanarratívák elveszítik azon funkciójukat, mely által a megismerés irányát és célját meghatározzák. A tudás információs adatbankokban halmozódik fel. Így az eladható, és a hatalom annak kérdésévé válik, hogy ki mennyi ismeretanyag birtokában van. Ez pedig azt mutatja, hogy az ismeret mint az igazság megismerése utáni személyes vágyakozás, illetve annak birtoklása, elkülönül egymástól.¹⁰ Amennyiben a metanarratívák nem életképesek többé, mi helyettesíti őket? Lyotard szerint mindez végső soron a nyelvnek mint a hatalom kifejezőeszközének a kérdése. A metanarratívákat egyszerűen helyi nyelvjátékok helyettesítik, mégpedig oly mértékben, hogy a társadalmi kapcsolatok eredendően a nyelv természetének kérdése köré rendeződnek.¹¹ Lyotard elgondolása azt hangsúlyozza, hogy a szűkebb kontextus formálja a nagy összefüggéstől elszakadt életet. Ez egyfajta szubnarratíva, mely így igazolja az életet.¹² Lyotard számára ezek a nyelvi játékok, melyek természetesen nem tekinthetők nagy narratíváknak, önmagukban nem képesek azt az igazságot legitimálni, ami után vágyakoznak.¹³ Így tehát a legitimáció magából az ismeret-nyelv játékból ered, mely megteremti a maga narratíváját. Ezért nem a megértés kérdése élvez elsőbbséget, hanem az, hogyan győzhető le az a valóság, amitől 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.¹⁴

Habermas szerint azonban egyáltalán nem egyértelmű, hogy ez a változás megtörtént volna. Szerinte nem kell posztmodernitásról beszélnünk, még a modernitás sem ért véget. Alátámasztásul egyrészt a Hans Robert Jauss által javasolt kulturális modernitás fogalmából indul ki,¹⁵ másrészt pedig Adorno munkájára

¹⁰ Uo. 15–16.

¹¹ Uo. 39.

¹² Ebben az összefüggésben érdemes Jürgen Moltmann megállapítását komolyan vennünk: „Nicht nur Pluralismus der Moderne ist das Problem der Postmoderne, sondern auch die Polarisierung der moderne zur Submoderne.” Jürgen Moltmann: *Gott im Projekt der Modernen Welt*, Gütersloh, Chr. Kaiser, 1997, 15.

¹³ J. F. Lyotard: A posztmodern állapot. 63; 65.

¹⁴ 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.” Paul Rabinow (ed.): *The Foucault Reader*. Pantheon Books, New York 1984. 'What is Enlightenment', 32–50; 42.

¹⁵ Jürgen Habermas: Egy befejezetlen projektum – a modern kor. In: Jürgen Habermas – Jean-Francois Lyotard – Richard Rorty: *A posztmodern állapot*. Ford. Angyalosi Gergely, Nizsnyánszki Ferenc, Orosz László. Századvég, Budapest 1993, 151–177; 153.

utal. Úgy véli, 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. 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. Habermas úgy véli, 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.¹⁶ A modernitással kapcsolatban az az ellenvetése, hogy olyan rendszert hozott létre, melyben a mindennapi élettér megkötözötté vált, és csak e kötöttségeken keresztül lehetnek egymással kapcsolatban az emberek. Francis Schüssler Fiorenza szerint ezt a rendszert a hatalom és a pénz irányítja.¹⁷ Habermas ezen a ponton úgy látja, hogy a vallás semmilyen szerepet nem játszik a demokratikus társadalom épülésében, csupán a konszenzus megtalálásának egyik eszköze. Később ő is alapvető jelentőségűnek fogadja el a vallás szerepét a demokratikus törekvések felépítésében és megőrzésében.¹⁸ A jelen korszak tehát nem nevezhető posztmodern időszaknak, hanem sokkal inkább a modern kiteljesedésének tekinthető, aminek következtében a metanarratíváknak csak az emberi állapot meghatározását tekintve van létjogosultságuk. Habermas ezért úgy gondolja, hogy a posztmodernitás egyszerűen csak el akar köszönni a modernitástól, ami egyben az ellene történő utolsó lázadás lehetősége is.¹⁹

¹⁶ Jürgen Habermas, *Egy befejezetlen projektum – a modern kor*. 160.

¹⁷ Francis Schüssler Fiorenza: „The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction.” In: Don S. Browning – Francis Schüssler Fiorenza (eds.): *Habermas, Modernity, and Public Theology*. Crossroads, New York 1992, 68.

¹⁸ Heinrich Bedford-Strohm: *Geschenkte Freiheit. Von welchen Voraussetzungen lebt der demokratische Staat. Zeitschrift für Evangelische Ethik*. 49. Jg., Heft 4, Oktober bis Dezember 2005, 248–246; 253–254. Heinrich Bedford-Strohm a *Nurturing Reason. The Public Role of Religion in the Liberal State* című tanulmányában utal Michael Welker Habermas kritikájára a filozófus diskurzusmodelljének hiányosságait illetően. Lásd Heinrich Bedford-Strohm: *Nurturing Reason: The Public Role of Religion in the Liberal State. Teologiese Tydskrif*, Deel 48. Nommers 1 & 2 Maart & Junie 2007, 25–41.

¹⁹ Jürgen Habermas: *Filozófia diskurzusa a modernségről. Tizenkét előadás*. Helikon, Budapest 1998, 8–9.

A metódus: dekonstrukció

Legmarkánsabb képviselője Jacques Derrida, aki e metodikát a grammatológia eszközeként a logocentrizmus ellenében alkalmazza.²⁰ 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. 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 teszi, aki darabjaira szedi azt. A szöveg értelmezése esetlegessé válik, melynek következtében lehetetlen egy elfogadott és bizonyos tekintetben rögzített értelmezés. Az a kérdés tehát, hogy mit mutat a szöveg, ahogyan előttünk van. Milyen rétegeket lehet abban a jelentés tekintetében találni? Mi köze van ennek a kettőnek egymáshoz? Állandósul tehát a szövegre vonatkozó kitartó kérdésfeltevés, s a szöveg elfogadott, szilárd jelentésének megkérdőjelezése. Az olvasás nyelve hasonlóképpen bizonytalan, mivel ez is különböző jelentéseket hordozhat magában. A dekonstrukció a „nyom/jel narratívját” hozza létre, amely elvezet a következő lépéshez, a jelölőtől a jelzetthez. Mindez a szöveg valóságát adja, melyet a magyarázat fejez ki. Célja nem a teljes jelentés felszínre hozása, ami egyébként a modernitás igénye lenne.²¹ A dekonstrukció jóvoltából tehát a meta-narratívák megkötöző ereje alól felszabadítottnak érezhetjük magunkat. Mégis, még ebben az értelemben is, mindezek csupán meghatározások, magyarázatok maradnak, az értelmezés pedig nem a valóság.²²

²⁰ Derrida metódusának egyik nyilvánvaló példája a következő írása. Jacques Derrida: *The Gift of Death*. The University of Chicago Press, Chicago & London 1995.

²¹ Derridának éppen ez volt a problémája például a logocentrizmussal, ahogy arra David Tracy rámutat. Vö. David Tracy: *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. Harper and Row Publishers, San Francisco 1987, 57.

²² Bővebben lásd David Tracy: i. m. Chapter 3. 'Radical Plurality: The Question of Language, 47–65.

A megigazulás metódusa: re-konstrukció

Különösen hangozhat egy, a protestáns gondolkodás szempontjából központi tanítás esetében metódusról beszélni. Ugyanakkor nem szükségtelen dolog, hiszen a megigazulásról szóló tanítás protestáns természetéből adódóan lényeges az, hogy milyen módon történik ennek meghatározása. Ugyanis az a módszer, amivel a reformátori tanítás tisztázza, illetve értelmezi ezt a teológiai toposzt, a mai napig változatlan. Ez nem más, mint a *sola Scriptura*, azaz valójában inkább a *scriptura prima valde*²³ elve. Hogy e kettő között van-e különbség, ezen a helyen bemutatni részleteiben nem tudjuk. Arra azonban rámutatunk, hogy a kettő között, a reformátori tanítást figyelembe véve, hangsúlyeltolódásban nyílik meg a megértés távlatára. A *sola Scriptura* elve ugyanis inkább a reformáció tanítását (gondolkodását) hivatott kifejezni, míg a *scriptura valde prima* elve a reformáció, s így a megigazulásról szóló tanítás formái alapja. Ebben a tekintetben tehát már ez a korszak jelzi, hogy a szöveg megértése, illetve értelmezése következményeket hordoz. A szöveg és annak értelmezése ebben a tekintetben nem elválasztó, hanem közös megértés (hangsúlyozzuk: nem értelmezés), illetve alkalmazás lehetőségét készíti elő. Ez a metódus, mely a Szentírás elsődlegességét formai alaptételként helyezi elé, éppen ennek a formai elvnek az érvényesülésével és érvényesítésével biztosítja a lehetőségét annak, hogy a tanítás, azaz a megigazulásra vonatkozó tanítás egy olyan általánosan elfogadott keretet jelentsen, aminek határvonalai között lehetőség nyílik egy egységes hitértelmezési folyamatra. Bátran tehetné fel valaki a kérdést: ez nem éppen olyan, mint maga a posztmodern módszertana, azaz, hogy először részeire bont valamint, hogy aztán a maga értelmezése szerint felépítse? Nem. A megigazulás tanítására vonatkozó formai elv az, ami éppen ettől mentessé teszi. A *scriptura valde prima* elve, hogy az Írás minden előtt önmaga számára is szabályozó tényező, a jelentés teljes értelmének a felszínre hozásában érdekelt, és ehhez maga a Szentírás egésze adja a kontextust. Ezért a megigazulástan egy re-konstrukció, aminek középpontjában két dolog áll: az istenképesség helyreállítása és az ember másik emberhez való viszonyának megújítása. Ez azt jelenti, hogy a megigazulás metodológiai logikája nem elszigetelő, hanem integráló folyamatot eredményez.

²³ A *scriptura prima valde* elv jelentőségére David Steinmetzre utalva Gaál Bontod is felhívja a figyelmet. Vö. Gaál Botond: *Kálvin ébresztése*. Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, DRHE, Debrecen 2010, 20.

A megigazulás tanítása: az állapot szükségyszerűsége

A megigazulásról szóló tanításnak a protestáns gondolkodásban, különös tekintettel a református tanításra igen erőteljes a forenzikus jellege. Ennek értelmében egy olyan jogi aktushoz hasonlítható, aminek során a bűnös emberről kimondatik az ítélet, hogy nem bűnös. Azaz maga a tanítás egy állapotváltozásra utal. Ez az igen erős jogi karakter ugyanakkor nem kizárólag arra alkalmas, hogy rávilágítson a kegyelem értelmezésében kimutatható folyamatra a középkortól kezdődően egészen a reformáció koráig, s tehetnénk hozzá, hogy napjainkban is az egyik fontos kérdés, hanem rámutat a megigazulás tanának arra az aspektusára, ami ennek ontológiai szükségyszerűségét mutatja fel. Ezt a szükségyszerűséget a megigazulásról szóló reformátori tanítás alappasszusa is megmutatja (Róm 3,21–31), ahogy számos evangéliumi történet is alátámasztja ezt azzal, amint bemutatja, hogy a megigazult ember önértelmezése nem lehet független sem az embertárstól, sem pedig attól a világtól, ami őt körül veszi, akár politikai értelemben is. Ez a szükségyszerűség ezzel együtt éppen arra mutat rá, hogy itt nem egy, a maga valóságában szétterjedett értelmezési halmaz megjelenítését öleli fel, hanem ennek az ellenkezőjét: az egy mindenki számára felismerhető és megragadható értékközpont elismerésének státuszát. Ez az értékközpont az, ami nem más, mint a magát kijelentésében megmutató Isten. Ennek problémáját alapos gondossággal tárja elénk H. Richard Niebuhr a *Radical Monotheism and Western Culture* című könyvében. Niebuhr gondolatmenete komoly figyelmet igényel az olvasó részéről, hogy ne essen abba a hibába, hogy azt gondolná, Niebuhr a végén látens módon feladná a Szentháromság tanítását. Szó sincs erről. Ám éppen a megigazulásról szóló tanítással összefüggésben ismerhetjük fel az által középpontba helyezett „radikális monoteizmus”²⁴ és a hozzá kapcsolódó „radikális hit” formai elvként történő használatának lehetőségét. E fogalom alatt Niebuhr azt érti, amikor egy olyan értékközpont kerül a középpontba, amelyik a nem egy önmagában véve zárt közösséget, vagy annak elvét jelenti, hanem magának a létezésnek az alapelvét, ami nem „egy a sok közül, hanem az Egyetlen mindegyiken túl”.²⁵ A hit maga is ehhez az értékközpontozhoz igazodik, aminek alapján állítja, hogy ez megadja mindennek az értékét, ami így azt is jelenti, hogy „minden, ami van, az jó”.²⁶ Ennek értelmében az emberi élet ehhez viszonyít-

²⁴ A fogalmat H. Richard Niebuhr a Rudolf Bultmann által javasolt Jézus etikájának megnevezésére használt „radikális engedelmesség” fogalmából vezeti le. Vö. H. Richard Niebuhr: *Radical Monotheism and Western Culture*. W. J. K. Press, Louisville 1960, 32.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo.

va találja meg helyét és célját a világban, s lesz kifejezője annak az értéknek, amit ehhez az egyetlen értékközpontozóhoz való tartozása jelent, hiszen a világ valóságában mindenhez és mindenkihez ezen keresztül viszonyul. Niebuhr úgy látja, nincs arra lehetőség, hogy megkülönböztessük a létezés elvét az érték elvétől. Ez olyan lenne – mondja Niebuhr –, mintha a mi vallásos nyelvünkben a Teremtőt és a kegyelem Istenét nem azonosítanánk. Az értékközpontozó történő ragaszkodás így lojalitást jelent, ami pedig magának az emberi cselekvésnek (ethosz) adja meg a formáját. A radikális monoteizmus – Niebuhr fogalmát használva – tehát nem más, mint egy olyan elbeszélő történetnek, azaz narratívának az elfogadása, ami szükségszerű magyarázatot ad és szükségszerű értelmezést (interpretációt) igényel a Krisztushoz tartozó részéről. Mivel a lojalitás szerves eleme, azért ebben a tekintetben nem fragmentáló, hanem integráló erővel bír. A megigazulásról szóló protestáns tanítás tehát ennek megfelelően egy olyan narratív keret a keresztyén ember számára, ami mindent értelmezésének és önmaga megértetésének is az egyidejű lehetőségét adja. Teszi ezt azért is, mert a megigazulásról szóló tanítás alapja, ahogy azt a megigazulás metodológiájában is láttuk, Isten kijelentése. A „radikális hit” – értve ezalatt azt elköteleződést, amit a kijelentésben hűségét tanúsító Isten iránt az ember gyakorol – mint egyfajta valláskritika nem csupán abban érdekelt, hogy egyéni és közösségi értelemben a megigazult ember kegyességnek gyakorlatát kifejezze, hanem abban, hogy az egész életre kiterjedő, az Isten felé megmutakozó elköteleződést kifejezze.²⁷ A keresztyén élet hit által Krisztusban elrejtett élet, amely túlmutat saját valóságán.²⁸ 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. Ebből az is következik, hogy megigazulásról szóló tanítás ekkleziológiai értelemben is egy, az integráció s nem a fragmentáció felé mutató tétel. Korábban azért írtuk a formai elvként történő alkalmazás lehetőségét, mivel H. R. Niebuhr értelmezésében a Krisztus-központú megközelítés mér eltér az által radikális monoteizmusként értelmezett elgondolástól. Ezt kritikai távolságtartással kell szem-

²⁷ Uo. 56.

²⁸ 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.” Oswald Bayer: *The Doctrine of Justification and Ontology*. In: *NZSTh*, 43. Bd. 44–53. 46.

lélnünk. Ugyanis nem világos, hogy a kettő miért is zárná ki egymást. Különösen is szembevetővé válik ez akkor, amikor Karl Barth idevonatkozó tanítását gondoljuk végig, aki szerint éppen a Krisztus-központú megközelítés adja azt, aminek alapján e tanítás megkülönbözteti a keresztyénséget minden más vallástól.²⁹ Távlabbi perspektívába helyezve úgy érvel, hogy nem is a tan, hanem magának Krisztusnak a megvallása áll a középpontban.³⁰ Az integráló megközelítést tovább erősíti az a látás, amelyik rámutat arra, hogy Isten azért lesz emberré, hogy az ember ne akarjon saját maga bírója lenni.³¹ A bűn, tehát, nem absztrakció az emberi életben, hanem a lét állapota. Ennek megváltoztatása Barth szerint Krisztusban történik meg új irányultságot adva az ember életének, ahogy részévé válik az Isten által kezdeményezett történetnek. A megigazulás nem statikus megegyezés, hanem Isten és ember közös útja, melyen az ember megújulásának alapja Isten Krisztusban adott kijelentése.³² Istennek a története velünk így a mi igazi emberségünk megalapozása, Isten igazi megismerésének forrása pedig a Krisztusban kijelentett kegyelem.³³ Ez hívja életre a 'határon való lét'-et (*frontier existence*) is egyben abban az értelemben, hogy folyamatos párbeszéd van az új életnek már részesei, valamint a még nem részesei között azért,³⁴ hogy nemet mondjanak arra, amit Isten elutasított. 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, azaz van időbeni irányultsága.

Megigazulás: transzformatív integráció

A megigazulásról szóló protestáns tanítás éppen ennek mentén fejt ki integratív szerepét. Azzal kezdtük gondolatmenetünket, hogy mintegy előfeltételezőként állítottuk a posztmodern létének valóságát. Bár kétségtelen, hogy a jelenség

²⁹ Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV.1.* Evangelische Verlag, Zollikon-Zürich 1953, 581–582. (A továbbiakban: KD.) Itt Barth ezzel összefüggésben Lutherre utal.

³⁰ Vö. Barth: *KD, IV.1.*, 588.

³¹ Vö. Barth: *KD, IV.1.*, 241–242. Barth ebben a vonatkozásban Ritschl-t illeti kritikával, aki, Barth szerint, nem rendelkezik azzal a tudatossággal, hogy az ember bűnös, hanem a bűnről mint az emberben levő hajlandóság fejlődéséről beszél, ami összhangban van Kant 'radikális gonosz' elvével, ami szintén az emberi akaratban foglalja el helyét. Lásd Barth: *KD, IV.1.* 421–423.

³² Vö. uo. 608.

³³ Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik, I.1.* Zollikon-Zürich, Evangelische Verlag, 1947, 239–240.

³⁴ Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik, II.2.* Zollikon-Zürich, Evangelische Verlag, 1942, 292–293.

meghatározza az egyén és a közösségek életét, ám mégsem egyértelmű az, hogy esetében valóban egy önálló elgondolással, korszakolással kellene számolnunk. A posztmodern sokkal inkább egy olyan jelenség, gondolati megközelítés, ami éppen azt utasítja el, hogy a világnak lenne egy időbeni orientáltsága.³⁵ A megigazulás protestáns tanítása sajátosan olyan értelmezés, ami időbeni elhatárolásokat végezve, időbeni orientáltsággal, és ennek megfelelően az egyéni keresztyén és az egyház számára is keretet adó elgondolás. Moltmann gondolatára utalva azt is mondhatjuk, hogy éppen az úgynevezett szubnarratívok integrációját végzi el. Ez az integráció nemcsak az egyén esetben történik meg, azaz önmaga felé, hanem az egyes individuum számára meghatározó közegek tekintetében. Így minden életér érintetté válik ebben az integrációban: egyéni, egyházi, társadalmi, kulturális egyaránt. Lényegét tekintve egy bentről kifelé ható folyamat tanúi lehetünk. Ezzel azt erősíti meg, hogy a posztmodernnel szemben a megigazulás egy olyan narratív megközelítést ad a keresztyén ember számára, ami egy lehetséges polarizálódás elutasítását jelenti. Nem szabad azt gondolnunk, hogy a polarizálódás elutasítása azonosítható lenne az uniformitással. Ez nem áll meg. Isten Lelke nem ilyen uniformizálásban, hanem olyan multimodalitásban³⁶ érdekelt, aminek mentén az egyéni közösségi tényezővé válik és fordítva. Ez éppen a posztmodern szemlélet által az egyetemességigény irányába megfogalmazott kiritkája tekintetében állítható válasz. Olyan válasz, ami egyszerre jelenti be a szubnarratívák integrációjának igényét és utasítja el bármilyen univerzalizmusigény megvalósítása mentén megfogalmazott hamis igények legitimálását. Nem véltlenül állapítja meg H. R. Niebuhr, hogy az a kijelentés, amit a keresztyén hitnek a lelkek felett való általános hatalmát akarja megjeleníteni, nem annak az Istennek a kijelentése, aki Jézus Krisztusban megüresítette magát.³⁷ A megigazulásról szóló tanítás tehát hangsúlyosan utal a Krisztus főpapi tisztében történő részesedésre, ami egyszerre mutat előre és tekint vissza, megfelelően ezzel a megigazulás által állított időbeni orientációnak, ami

35 Vö. Kibédi Varga Áron: Posztmodern/magyar posztmodern. In: *Poszt-posztmodern. A kilencvenes évek: Vélemények és filozófiai vizsgálódások korszakváltásunk ürügyén.* Válogatta és szerkesztette Pethő Bertalan. Platon, Budapest 1997, 558–559.

³⁶ A multimodalitás fogalma Michael Welkernek köszönhető, a Szentlélek munkáját értelmező „multimodale Kraft” kifejezésére utaló meghatározás, amire szövegünkben az eredetivel azonos értelemben hivatkozunk. Vö. Michael Welker: *Zum Bild Gottes. Eine Anthropologie des Geistes.* Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2021, 33–34.

³⁷ H. Richard Niebuhr: *The Meaning of Revelation.* Macmillan Publishing Co., London, 1941, 29. “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.”

nem hatalmi elgondolások mentén, hanem a lehetséges közös történet megfogalmazása mentén a szolgálat igényével hat, a bármely formában megjelenő egyéni és közösségi emberi hatalmi dominancia elutasítása mellett. Ez a dominanciaigény ugyanis egyszerre jelenhet meg egyéni és közösségi, egyházi, társadalmi és politikai vonatkozásban egyaránt. A megigazulástanban megfogalmazott igény ugyanis éppen ezzel szemben a Krisztusba való beoltottság teljes igényét írja le, mint minden viszonyulás alapját. Egy emberi életnek egy másik felett bejelentett fragmentáló totális igényével szemben az egyedül Krisztusban elfogadott időbeni orientáltság integráló igényét tartja elfogadhatónak. Ez természetesen a *solus Christus* reformátori tanításnak egy másik dimenzióját nyitja meg: az egyénitől a közösség felé, mégpedig ugyanannak az értékközpontnak történő engedelmesség révén. A tanítás integratív megközelítése elutasítja a különböző értékközpontokhoz történő akár váltakozó, akár egyidejű igazodást, s ezzel a világot a maga valóságában, eseményeiben, helyzetében, örömeiben, kihívásaiban és szenvedéseiben kívánja értelmezni.³⁸ Azaz a megigazulásról szóló tanítás nemet mond a pluralizmus radikalizálására mint a posztmodern relativizmus egyik fontos hajtóelemére, ami ezzel bármilyen értelemben vett etikai relativizmust is lehetetlenné és elfogadhatatlanná tesz. Kölcsönösen elismert egyediség, ami az emberi életet éppen teremtett és megváltott állapota okán jellemzi, feltételezi az egyénileg elfogadott közös alapot. Azt a közösen érvényesnek tartott orientáló jelleget, ami a keresztyén tanítás esetében a megigazulásról szóló tanításban is kifejezésre jut. Az egymáshoz való viszonyában ez azt jelenti, hogy Isten önkommunikációja (kijelentés) az ember számára, az ember isten-kommunikációja (megigazított élet fölmutatása) a világ felé fordulva. A beszéd, amiben a keresztyénség lényege van (K. Barth), így utal a fenomenára, a megjelenő Istenre. A látható és a láthatatlan feszültségének kezdete ez. A felvilágosodás által középpontba helyezett, a gondolkodása, a racionalitása révén megerősítést nyert „autonóm egyén” csak közösségben nyer értelmet és abban képes felmutatni konstruktív autonóm voltát. Ellenkező esetben előbb-utóbb vagy az egyén, vagy pedig az autonóm jelleg fog elveszni.

Így a megigazulás integráló jellege Krisztus főpapi tisztének hangsúlyozásával a szolidaritás közösségének formai és tartalmi igényét tárja elő. A szolidaritás fogalma, mint közösséget vállalni valakivel, felvállalni valaki ügyét, az egyéni érdekek általános kizárólagos elfogadtatása helyett a közösségi érdekek szükségszerű egyéni realizálódása mellett foglal állást. Ebben lényegében a megigazulásról szóló tanítás központi elemének, azaz annak, hogy Isten szolidaritást vállal az emberrel,

³⁸ Vö. H. Richard Niebuhr: *The Meaning of Revelation*. 93.

hiszen maga jön, hogy az ember megváltást elvégezze, azt jelenti, hogy Istennek ez a közösségvállalása, kijelentésének üzenete társadalmi, közösségi ontológiai szükségszerűséggé válik, amikor az egymásért vállalt felelősség és az önmagunkra fordított figyelem „komplementer” tényezőkké válnak.³⁹ Konferenciánk mottójára utalva: ez a látván bizonyossága.

³⁹ Vö. Heinrich Bedford-Strohm: *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit: sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft; ein theologischer Beitrag*. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, 449.