

## A *solus–sola* posztmodern hangszerelésben

### Bevezetés a *Radikális Ortodoxia* világába – 1.

Dolgozatomban<sup>1</sup> egy olyan kortárs teológiai irányzatot kívánok röviden bemutatni, amely az elmúlt két évtizedben meglehetősen nagy visszhangot keltett angolszász akadémiai körökben, de amellyel ismereteim szerint ez ideig magyar nyelvterületen még senki sem foglalkozott. Előbb ennek alapszempontját, névértelmezését, irodalmát villantom fel (I), majd öt olyan markáns gondolatkört vázolólok, amellyel gyakran találkozunk az irányzaton belül (II), végszóként pedig e tanulmány címét értelmezem (III).

#### I.

„Volt idő, amikor nem létezett »szekuláris« gondolkodás.”<sup>2</sup> Ezzel a híressé vált és sokat idézett mondattal kezdődik a brit filozófus-teológus, John Milbank 1990-ben napvilágot látott nagyhatású munkája, a *Teológia és társadalomelmélet*. Önmagában véve ez egy meglehetősen banális megállapítás, eszmetörténeti közhely, de a következő félezer oldal semmiképp sem holmi kézenfekvő gondolatok gyűjteménye, hisz az elmúlt három évtizedben bebizonyosodott: ez a mű a huszadik-huszonegyedik század legjelentősebb angol nyelvű teológiai vonulatának – mely a Radikális Ortodoxia névre hallgat – a teoretikus megalapozása. A kezdő megállapítás azzal folytatódik, hogy a szekuláris gondolkodásmódot nem úgy kell elképzelnünk, mint ami mindig is ott lappangott a szellem látható alakzatainak a hátterében, mintegy arra várva, hogy az ezeket átható szakrális jelenlét lanyhuljon, hogy aztán azonmód benyomuljon a gazdátlanul maradt térbe, és betöltse

---

<sup>1</sup> Jelen dolgozat az MTA Domus program támogatásával készült. Itt mondok köszönetet a Church of Scotland képviselőinek, akik lehetővé tették, hogy 2021. január– szeptember időszakban kutatásokat folytassak e témakörben az Edinburghi Egyetemen.

<sup>2</sup> Milbank, John: *Theology & Social Theory. Beyond Secular Reason*. Blackwell Publishing, Oxford, 2006. (A továbbiakban: *TST*.) A Radikális Ortodoxia magyar átírásában az egyértelműség kedvéért meghagytam az angol eredeti szerinti nagy kezdőbetűket.

azt azzal a „vegytisztá humánnummal”, amely mentes a vallási-kulturális hatástól és mindenféle előítélettől. Semmiképp sem. A modernitás azonban vakon hitt az ilyen köldökszinór nélküli tartalmakban, öröknek aposztrofált immanens igazságokkal tagadva az örök transzcendens értékeket. Ma már tudjuk – részben a posztmodern dekonstrukcióinak köszönhetően –, hogy nincsenek ilyen tartalmak, hogy nem létezik tértől-időtől független semleges humánnum, önmagában való egyetemes emberi természet vagy ráció. Nem, a szekuláris gondolkodásmódnak is történelmi genézise van, annak minden esetlegességével együtt, ez a felismerés pedig reménységet ébreszt: ez a szemlélet, mely a valóságot művileg és erőszakosan kivonja az isteni dimenzióból, nem feltétlenül az emberiség örök sorsa és végzete, azaz – talán – megállítható, és megfordítható a sodra.

A szerző elutasítja a modern szociológia alapdogmának tekintett gondolatát, miszerint a biblikus világszemlélet, a zsidó-keresztény látásmód olyan belső modernizációs potenciállal bír, amely előbb-utóbb szükségképpen lehámozza a saját tradíciójáról a szakrális-misztikus elemeket, hogy aztán megteremtse a deszakralizált kozmoszt, ezen belül pedig az ugyanilyen politikai, társadalmi, gazdasági, tudományos, kulturális szférát – egyszóval, a szekuláris világot. Ennek a mantrának megfelelően a zsidó-kereszténység a maga méhében mindig is a szekuláris gondolkodás és gyakorlat magzatát hordozta.

Ennek a folyamatnak a természetes kibomlásaként – a magzat világrahozatalaként – értelmezte a társadalomtudomány (Milbanknál a „tudomány” kifejezés joggal szerepel gyakran idézőjelben) a késő középkori nominalizmust, a reformációt és a 17. századi augusztinianizmust olyan törekvésként, melynek hatására „*a szakrális mindenestől privatizálódott, spiritualizálódott és transzcendentalizálódott*”,<sup>3</sup> hogy annál inkább „felszabaduljon” a természet fogalma, az emberi és társadalmi valóság szférája a korábbi gyámkodás alól, hogy végre teljes joggal átvegye e területek irányítását az autonóm emberi értelem – meg persze annak hatalomgyakorlása. Hisz ebben a hatalomátvételben korántsem csupán olyan ismeretelméleti kérdésekről van szó, amelyekről sápadt filozófusok szőrszálhasogató, végtelen vitákat folytatnak, hanem mindenekelőtt a társadalom rendjéről és irányításáról. Míg Aquinói Tamás (1225–1274) számára a „természeti” fogalma még az isteni igazságosság immanens rendjének volt a foglalata az Arisztotelész-féle

---

<sup>3</sup> Milbank, John: *TST*, 9.

jóra irányulás értelmében, addig Hugo Grotius (1583–1645) gondolkodásában ugyanez a fogalom immár az ember önfenntartó ösztönének az impulzusait írja körül. A „természeti” törvények pedig ez esetben az *etsi Deus non daretur* irányelve szerint vizsgálhatók és értelmezhetők. Értsük jól: nem csupán a fizikai világ, hanem a társadalom rendje és dinamikája is. Ez pedig beláthatatlan következményekhez vezet, azaz olyanokhoz, amelyeket – ama eső utáni köpönyeget igazgatva a vállunkon – már nagyon is jól belátunk.

A középkorban a *saeculum* kifejezés egyszerűen az emberi történelemnek a bűnbeesés és az eszkaton között feszülő idejét jelentette, amely a maga célját, értelmét, megváltását és tartalmát az idők teljességében megjelenő Igében nyerte el. A szolipszizmus bűvkörében és börtönében működő ráció viszont olyan „szekuláris” teret kíván magának fenntartani – annak határait egyre inkább kifelé szítva és a publikus tér feletti jogszerzés után a magánszférát sem kímélve –, amelyben immár nincs helye ennek az Igének, hatalomgyakorlását pedig semmi sem korlátozhatja, legfeljebb a társadalmi szerződés éppen aktuális formája, ami, tudjuk, mindig manipulálható. A Radikális Ortodoxia irányzatának ez a legfőbb problémája: hogy a különböző életszféráinkat kiszolgáltatjuk a szekuláris gondolkodási és hatalomgyakorlási mintáknak, ezt pedig az egyház vagy hallgatólagosan tudomásul veszi a világ úgynevezett nagykorúságának<sup>4</sup> az elfogadásával, vagy bizonyos teológiai érvekkel – például a teremtési rendek autonómiájának a tételével – egyenesen alá is támasztja.

*Radikális ortodoxia?* Idegenül hat manapság mind a jelző, mind pedig a jelzett dolog. Ugyan ki igényelhetné magának a sokszínűséget elsődleges értéknek tekintő társadalmakban a „helyes tan és gyakorlat” monopóliumát? És a bizonyos értelemben szintén jogosan követelt tolerancia számára jelenthet-e mást bármiféle radikalizmus, mint vörös posztót? Mégis ortodoxnak nevezi magát ez a szemlélet, mert ragaszkodik a niceai hitvallás és az azt követő három egyetemes zsinat

---

<sup>4</sup> Közismert, hogy a „nagykorú világ” kifejezést Bonhoeffer használja a börtönből írt leveleiben. Véleményem szerint ebben egyszerűen azt a reményét fogalmazza meg, hogy a világ valamilyen módon eljuthat a vallásos sallangoktól mentes, tulajdonképpen Krisztus-hitre. Ezzel szemben a Radikális Ortodoxia helyenként úgy értelmezi a mártír-teológus gondolatait, mint a szekuláris szemléletnek tett engedményt – lásd pl. a 30. jegyzetet. Bonhoefferről másutt: *TST* 208, 231.; Milbank, John: *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*. Blackwell Publishers, Oxford 2013, 232.

hagyományos tanításához, ahhoz, ahogyan az a késő középkorig viszonylag egységesen fejlődik, de ugyanúgy vannak közös pontjai a barthiánus neoortodoxiával is. Radikális ugyanakkor a „világi bölcsesség” bírálatában, mert komolyan gondolja, hogy az augusztinuszi tradíció szellemében megfogalmazott mai válaszok mélyrehatóbb és kielégítőbb gyógy módokat kínálnak korunk égető problémáira – filozófiai, egzisztenciális, társadalmi, politikai, gazdasági, környezetvédelmi kihívásaira –, mint amit a szekuláris szemlélet kínál.<sup>5</sup> A bírálat éle azonban a keresztyén tanfejlődésen belüli torzulásokat ugyanígy érinti. A felvilágosodás gyökeres elemzése pedig megmutatja azt a paradox igazságot, hogy amit ez az új világlátás ünnepel – önkifejezés, testiség, esztétikum, tapasztalat, politikai közönség –, azt egyúttal meg is üresíti, és tönkre is teszi azzal, hogy kiszakítja őket transzcendens közegükből.

Alternatív neve szerint a mozgalom „*posztmodern kritikai augusztinianizmus*”.<sup>6</sup> Kettős fókuszú gondolati univerzumról van szó tehát: egyrészt a hippói püspök rendkívül sok irányba nyitható klasszikus tanításáról, amely magában foglalja Aquinói Tamás szintén mértékadónak tekintett rendszerét, különös tekintettel az igazság fogalmára,<sup>7</sup> másrészt pedig a posztmodern<sup>8</sup> filozófiáról, amelyhez a Radikális Ortodoxiát amolyan „se veled – se nélküled” típusú viszony fűzi. Ez a teológia ugyanis nagymértékben átveszi és hasznosítja a posztmodern gondolkodásnak a modernitás irányába gyakorolt kritikáját, különösen a nyelvfilozófiára (Ludwig Wittgenstein,<sup>9</sup> Jacques Derrida), valamint a társadalmi-politikai-hatalmi kérdések kritikai elemzésére (Gilles Deleuze, Michel Foucault) vonatkozóan. Ugyanakkor határozottan elhatárolódik a posztmodern nihilizmusba hajló relativizmusától, és nem utolsósorban attól, hogy ontológiájával emez szentesíti a *bellum omnium contra omnes* gyakorlatát, amikor azt úgy írja le, mint minden társas emberi lét – sőt bármiféle létezés – alaphelyzetét. Amennyiben viszont

---

<sup>5</sup> Milbank, John – Pickstock, Catherine – Ward, Graham (ed.): *Radical Orthodoxy. A new theology*. Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York 1999, 2–3. (A továbbiakban: RONT)

<sup>6</sup> Milbank, John – Oliver, Simon (ed.): *The Radical Orthodoxy Reader*, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 2009, 49. A továbbiakban: ROR.

<sup>7</sup> Milbank, John – Pickstock, Catherine: *Truth in Aquinas*. Routledge, London 2001.

<sup>8</sup> Radford Ruether, Rosemary – Grau, Marion (ed.): *Interpreting the Postmodern. Responses to „Radical Orthodoxy”*. T&T Clark International, New York – London, 2006.

<sup>9</sup> Vö. Cunningham, Conor: *Wittgenstein after theology*. In RONT, 64–90.

ez a nietzschei értelemben vett rivalizáló, hadakozó hatalomra törés az, amely „mozgat napot, s minden csillagot” (Dante), nem pedig a teremtő szeretet, akkor a posztmodern tanítás paradox módon éppen azt ássa alá, amit megkövetel – a másság toleráns elfogadását –, és azt támogatja, ami ellen felemeli a szavát: a nem kanonizált élet- és gondolatformákat eltaposó társadalmi gyakorlatot.

A *Teológia és társadalomelmélet* eltökélt célja „meghaladni a modern teológia kínos helyzetét és visszaállítani annak lehetőségét, hogy a teológia ismét – posztmodern kifejezéssel élve – metadiskurzus lehessen.”<sup>10</sup> Lássuk be: nem kispályás célkitűzés ez, a „történelmi fejlődés” marxista paradigmáját tekintve pedig egyenesen retrográd vállalkozás! De ha félre is tesszük az avitt-ideologikus előítéleteket, akkor is marad a kérdés: komolyan gondolhat-e manapság bárki is egy olyan vállalkozást, mely hegyeket kíván mozgatni azért, hogy a teológia ismét a „tudományok királynője” – vagy fordítva, a filozófia és a tudomány ismét a teológia szolgálóleánya, *ancillája* – legyen? Szerzőnk azonban így folytatja:

„A modern teológia nyomorúsága nem más, mint a hamis alázata. A teológia számára ez halálos betegség, mivel amint feladja azt az igényét, hogy metadiskurzusként működjön, többé nem a teremtő Isten beszédét közvetíti, hanem valamely véges bálvány orákulumává torzul – legyen az tudományos történetiség, humanista pszichológia vagy éppen transzcendentális filozófia. Amennyiben a teológia lemond arról, hogy meghatározza, minősítse és bírálja a különböző diskurzusokat, úgy óhatatlanul azok fogják meghatározni a teológiát – valamely végső szervező logika igényét ugyanis sohasem lehet feladni. Annak a teológiának, amelyet a szekuláris értelem határoz meg, kétféleképpen szűkül be a tere. Vagy az történik, hogy Isten ismeretét bálványimádó módon egy sajátos szakterület felismeréseivel kapcsolja össze – »végső« kozmológiai okokkal, az ember »végső« szubjektív-pszichológiai igényeivel –, és ezektől teszi függővé. A másik esetben az istenismeretet a nem kifejezhető személyes megsejtések birodalmába utalja, ezzel mintegy negatív módon hitelesítve az azonkívüli autonóm szekuláris felségterület kérdéses elképzelését, amelyet – úgymond – a racionális megértés tökéletesen ural. A teológia helyét kijelölő szekuláris gondolkodás területei közül a társadalomelméletet veszem górcső alá, hogy kérdésessé tegyem annak az eljárását.”<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *TST*, 1.

<sup>11</sup> Uo.

Az alaphang leütése után lássuk ennek a teológiai vonulatnak a következő állomását. Közel egy évtizeddel a fent idézett munka megjelenése után, 1999-ben három cambridge-i egyetemi oktató – John Milbank, Catherine Pickstock és Graham Word, a mozgalom meghatározó alakjai – szerkesztésében látott napvilágot ennek az „új teológiának” a címadó kötete (*Radical Orthodoxy. A new theology*), melyben a bevezető értekezést tizenkét markáns tanulmány követi.<sup>12</sup> A szerzők közül nyolc brit, négy amerikai, heten anglikánok, öten római katolikusok. A dolgozatok tematikája meglehetősen szerteágazó, ám a nagy teológiai toposzok közül ebben a kötetben csak a kijelentés kérdésköréről olvashatunk (John Montag jezsuita gondolkodótól), de erről sem rendszeres teológiai megközelítésben, hanem inkább annak szemléltetéseképpen, hogy Aquinói Tamást, Duns Scotust és Luthert követően mit jelent a fogalom racionalizálódása, illetve „szekularizálódása” – a protestáns ortodoxia párhuzama ez – a kiemelkedő spanyol jezsuita gondolkodónál, Francisco Suáreznál (1548–1617). Milbank hasonló érvelés mentén emeli ki a „radikális pietista” filozófus Johann Georg Hamann (1730–1788), illetve Carl Gustav Jacob Jacobi (1804–1851) munkásságának szellemtörténeti jelentőségét és holisztikus horizontját, szembeállítva azt Immanuel Kant egyoldalú racionalizmusával. Nyelvfilozófia (Wittgenstein), nihilizmus (Heidegger), vágyakozás (Augustinus), barátság (Anselmus), nemiség, test, politika, esztétika, modern festészet, zene – e területek és fogalmak szakszerű elemzése után minden szerző eljut valamilyen módon e tanulmányok közös kérdéséhez: mit jelent mindez a Krisztus-történet – főként az inkarnáció – olvasatában?

A következő években napvilágot lát egy tizenkét kötetből álló „Radikális Ortodoxia sorozat”, amelyek darabjai vagy a fent említett témák egyikét-másikát bontják ki alapos részletességgel (Augustinus, modernitás, Aquinói Tamás, nihilizmus, ismeretelmélet), vagy új témákat emelnek a vizsgálódás terébe (felszabadításteológia, piaccgazdaság, a mozgás fogalmának filozófiai, teológiai, természettudományos kibontása, a modern nagyvárosok életének tere és dinamikája stb.). Ezt követően további művek sokasága jelenik meg angolszász területen, amelyek szervesen kapcsolódnak a mozgalom szellemiségéhez (politikai tortúra és eukarisztia, narratív teológia, a filozófia liturgiai meghaladása stb.). A római katolikus, a keleti ortodox és a protestáns teológusok reakciói e munkákban foglaltakra

---

<sup>12</sup> RONT.

szintén önálló kötetekben olvashatók (német, francia nyelvterületen is), és bizonyos teológiai irányzatok (felszabadítás- és feminista teológia) vagy filozófiai elemzések bírálatai úgyszintén.<sup>13</sup> Az irányzat az akadémiák falain túl a szószéki igehirdetésekből is érezteti hatását.<sup>14</sup> A Radikális Ortodoxiával kapcsolatos hosszabb-rövidebb tanulmányok és cikkek sokasága már jószerevével áttekinthetetlen – összességében ez idáig legalább ötven kötetnyi anyag jelenti ennek az „új teológiának” az elsődleges és másodlagos forrását. A kortárs teológusok sorából elismeréssel szól az irányzatról a kiváló anglikán teológus és egykori canterburyi érsek, Rowan Williams,<sup>15</sup> de ugyanúgy – bár nem kritikátlanul – az „Amerika legnagyobb teológusaként” tisztelt protestáns Stanley Hauerwas is, a közismert szlovén filozófus, Slavoj Žižek pedig Milbank állandó beszélgetőtársa.<sup>16</sup>

## II.

Az egymással egyébként nem mindenben egyetértő gondolkodók közös szemléleti kerete több pilléren nyugszik. Az egyik az a meggyőződés, hogy a szekuláris modernitás gyökere annak az eltorzult teológiának a talajába nyúlik vissza, amely engedett a racionalizmus csábításának. Ez a szellemi bűnbeesés az

---

<sup>13</sup>Hemming, Laurence Paul (ed.): *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*. Ashgate Publishing Ltd, Aldershot–Burlington USA–Singapore–Sydney 2000.

Pabst, Adrian – Schneider, Christoph: *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy. Transfiguring the World Through the Word*. Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York 2009.

Smith, James K. A. – Olthuis, James H. (ed.): *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition*. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2005.

Grosse, Sven – Seubert, Harald (Hrsg.): *RADICAL ORTHODOXY. Eine Herausforderung für Christentum und Theologie nach der Säkularisierung*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2017.

Radford Ruether, Rosemary – Grau, Marion (ed.): *Interpreting the Postmodern. Responses to „Radical Orthodoxy”*. T&T Clark International, New York – London 2006.

Hankey, Wayne J. – Hedley, Douglas (ed.): *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*. Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York 2018.

<sup>14</sup> Milbank, Alison – Hughes, John – Milbank, Arabella (ed.): *Preaching Radical and Orthodox. Sermons for the Christian Year*. SCM Press, London 2017.

<sup>15</sup> Vö. Rowan Williams: *Belief and Theology: Some Core Questions*. In Shortt, Rupert: *God's Advocates*. W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2005, 1–23.

<sup>16</sup> Közös könyvük: Žižek, Slavoj – Milbank, John: *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?* The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London 2011.

irányzat szerint – első hallásra eléggé meglepő módon – már a késő középkor legelején bekövetkezett, és az addigi szervesnek tekintett fejlődés és egységes szemlélet, melyet Tamás, az angyali doktor képviselt, ennek halála után szinte azonnal megtörik, mégpedig legelőször Duns Scotus (1266–1308) ontológiai elméletében.

Az a tétel, miszerint a modernitás gyökere nemcsak Kantig vagy Descartesig nyúlik vissza, hanem a késő középkorig, nem kimondottan a Radikális Ortodoxia képviselőinek a találmánya: olyan tekintélyes gondolkodók írtak korábban erről, mint Etienne Gilson, Alasdair MacIntyre vagy Jean-Luc Marion. A szóban forgó teológiai irányzat azonban határozottan felerősítette ezt az elemzést, és rendszerének egyik központi elemévé emelte. Ám nem csak Duns Scotusról van szó. „Ő mások mellett az egyik – ám meghatározó – képviselője a részvétel metafizikájától való eltávolodásnak, és különösen azért fontos, mert ezt érthető formában fejezte ki.”<sup>17</sup> A „részvétel metafizikája” ebben az összefüggésben azt az ágostoni-tamási gondolatot jelenti, miszerint a teremtett dolgoknak nincsen önálló, abszolút értelemben vett létük – ezzel csak az örökkévaló Isten rendelkezik, következőképpen valamennyi evilági valóságról és magáról az emberről csupán oly módon állítható, hogy *van*, ahogyan a holdról is azt állítjuk, hogy fényes. A nap fényéhez képest azonban ez csupán kölcsönzött, reflektált világosság. Éppen így kölcsönzött valamennyi evilági teremtmény léte: a teremtő létmódja és ezek létmódja között csupán analogikus viszony áll fenn – ezt nevezzük létanalógiának (*analogia entis*).<sup>18</sup>

Ez az az értelmezés, amelytől Scotus elmozdul, amikor lételméletében nem a Teremtőtől indul a teremtmény felé, hanem éppen fordítva: az ember tapasztalati úton tud a dolgok létéről, ez mintegy az első tudása, amelytől kiindulva a Teremtőnek magának is ugyanilyen létet tulajdonít. A lét – *ens* – olyan megelőző kategória számára, amelyet azonos módon lehet alkalmazni Istenre, emberre és a világ valamennyi dolgára: ez az *ens commune*.

Ez a gondolati keret lehetségesnek tartja és lehetővé teszi, hogy a világról mintegy önmagában való, Teremtőjétől és fenntartójától független adottságról

---

<sup>17</sup> Pickstock, Catherine: *Modernity and Scholasticism*. Idézi Smith, James K. A.: *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2004, 96.

<sup>18</sup> Lásd ehhez Oliver, Simon kiváló elemzését: *Introducing Radical Orthodoxy: from participation to late modernity*. In *ROR*, 3–27.



beszéljünk. A korábbi – nyilvánvalóan biblikus – paradigmában a teremtett valóságok léte ajándékba kapott, kölcsönzött lét. Milbank itt az *alien actuality* kifejezést használja,<sup>19</sup> arra utalva, hogy a világ valóságának egyetlen darabja sem hordozza önmagában az eredetét vagy saját léte fenntartásának a képességét – léte kívülről kapott, „idegen” lét. Hasonló ez Luther *iustitia aliena* gondolatához, mely szerint a Krisztusban megigazult ember ugyanígy kívülről kapott igazsággal rendelkezik. Nos ettől az ágostoni-tamási (a *methexis*-részvétel platóni fogalmában is megalapozott) *lételméleti participáció* gondolatától való eltávolodást tekinti a Radikális Ortodoxia a szellem olyan bűnbeesésének, olyan ontoteológiai idolátriának, amely később a kartezianizmus és felvilágosodás leszármazási vonalán keresztül megalapozza a modernitást.<sup>20</sup> C. Pickstock furcsa paradoxonra hívja itt fel a figyelmünket: a Scotus-féle fogalmi keret az Istenre és emberre alkalmazott *ens commune* alapján a Teremtő és teremtmény között csak fokozati különbséget lát. Az így összemოსott másság pedig éppen azt teszi lehetetlenné, hogy analogikus módon egyáltalán megismerjük Istent mint a velünk szembenállót – az azonos lét gondolata így teszi végül lehetetlenné, hogy megismerjük őt, aki ily módon valóban egészen más (*ganz andere*), és teljesen idegen marad számunkra.<sup>21</sup> A kijelentéstől elszakított értelem így teremti meg a következő századokban mind lételméleti, mind pedig ismeretelméleti szinten az autonóm-szekuláris felségterületet, ami aztán szükségképpen kikovácsolja az ennek megfelelő társadalmi, politikai, hatalmi rendet is.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Milbank, John: *The Word Made Strange*. Blackwell Publishers, 1997, 44.

<sup>20</sup> Egy francia bíráló, Albert Rouet jogosan állapítja meg, hogy a szellemtörténeti fejlődés fonalába sok egyéb szál is beleszövődik – gazdasági, politikai, természettudományos stb. –, és az nem csupán fogalmak leszármazási vonalától függ. *La radical Orthodoxy: une théologie sans espérance?* Revue d'éthique et de théologie morale 2007/4 (No 247), 9–28.

<sup>21</sup> Pickstock, Catherine: *After Writing: Ont the Liturgical Consummation of Philosophy*. Blackwell, Oxford, 1998, 123. Idézi Smith, James K. A.: *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2004, 99 (A továbbiakban: *IRO*). Lásd ehhez Pickstock, Catherine: *Duns Scotus: his historical and contemporary significance*. In *ROR*, 116–148.

<sup>22</sup> Ehhez a meglehetősen leegyszerűsített narratívához hozzá kell tennünk, hogy a hivatkozott késő középkori szerzők szövegei bizonyára árnyaltabb képet mutatnak ennél. A kutatók véleménye megoszlik: némelyek szerint Duns Scotus például nem úgy gondolta a maga fogalomhasználatát, ahogyan azt a Radikális Ortodoxia neki tulajdonítja. Mások elfogadják ennek az irányzatnak az elemzését, de éppen ellenkező előjellel értékelik: pozitívnak, nem pedig

Amikor ez az új teológia „*posztmodern ontológiai nihilizmusról*”<sup>23</sup> beszél, akkor szerves összefüggést feltételez az európai gondolkodás 13. század végétől datálható fogalmi és tartalmi átállítódása, valamint a kortárs gondolkodás között. De hogyan jutunk a vázolt ontológiai egyneműségtől egyenesen a nihilizmusig, amibe szükségképpen torkollik – ez a második tétel – minden olyan szemléletmód, amely elszakítja magát teremtő forrásától, a Szentháromság Istentől?<sup>24</sup> Egyszerűen úgy, hogy az örökkévalóság kampójáról lecsatolt mindenség elkezd lebegni a semmiben, a légiures térben, ahogy azt az irányzat egyik meghatározó képviselője, Conor Cunningham *A nihilizmus geneológiája* című művében megállapítja: a nihilizmus logikája Istentől „*elszakítva a valamit, semmissé teszi azt, majd pedig erre a semmisre úgy tekint, mint ami valami.*”<sup>25</sup> Istenben a világ: teremtett valóság, önmagában: semmi – úgy tűnik, a posztmodern szemlélet e keresztyén tantétel második felét fenntartás nélkül elfogadja, miközben az elsőről nem kíván tudni, vagy egyenesen tagadja azt. Itt tehát elsősorban nihilista ontológiáról van szó, amit azonban nem lehet leválasztani az etikai szemléletről. Ilyen lételméleti alapra ugyanis nehéz fölépíteni az igazságosság, jogosság és demokrácia követelményeit, ahogy azt Pickstock Derrida filozófiájára nézve megállapítja: „*Nem kétlem, hogy Derrida igazságos és demokratikus szellemű ember; ez azonban még nem bizonyítja, hogy filozófiája eleget tesz az igazságosság és demokrácia követelményeinek.*”<sup>26</sup>

A radikális ortodoxia számára az „*anyagi világ felfüggesztése*” – a hegeli *aufheben* jelentésének megfelelően – kettős irányú. Egyrészt a teremtett valóság felfüggesztését jelenti az örökkévalóság kampójára, az ahhoz való kapcsolódást, ami e valóság létfeltétele. Másrészt azonban az Örökkévalóval és az örökkévalósággal való kapcsolat viszonylagossá teszi az anyagi világot, felfüggeszti abszolút

---

negatívnak látják azt a fejlődési irányt, amit az új paradigma magával hozott, mert ebben látják az ünnepest felvilágosodás-szekularizáció egyik szellemi gyökerét. Némelyek szerint (pl. Francis Schaeffer) már Aquinói participáció-elmélete sem teljesen tiszta ilyen szempontból: a Scotus-fél töréspont már nála is felfedezhető. Vö. *IRO*, 99.

<sup>23</sup> *RONT*, 4.

<sup>24</sup> *IRO*, 101: „For Milbank, the nihilist narrative is the only serious rival to the christian narrative because all other ideologies, whether of secular reason, scientific truth, or Enlightenment humanism, are 'masked' or 'disguised' versions of nihilism, for any ideology that attempts to exclude God must ultimately be nihilistic.” (Gavin Hyman)

<sup>25</sup> Cunningham, Conor: *Genealogy of Nihilism*, 13. Idézi K. A. Smith: *IRO*, 102.

<sup>26</sup> *Reply to David Ford and Guy Collins*, 417. Idézi K. A. Smith, *IRO*, 101.

autonómiáját, önmagában való létének a lehetőségét, hisz hordozó alapjától elszakadva az irreális látszatléttel rendelkezik csupán. A nihilizmus azonban – Milbank elemzése szerint – nem csupán Nietzsche és a posztmodernre jellemző, hisz bizonyos módon már Kantnál is ott lappang, de Hegelnél szintén megjelenik. Így hát „*a kanti vagy hegeli humanizmust segítségül hívni a posztmodernnel szemben reménytelen vállalkozásnak tűnik. Mert a humanizmus másik arca általában a személytelen immanentizmus és az egyetemes hiábavalóság evangéliuma.*”<sup>27</sup> Ezzel az evangéliummal pedig nem lehet kiűzni a nihilizmus ördögét.

Harmadik fontos eleme a Radikális Ortodoxia szemléletének az a fentiekhez kötődő gondolat, hogy az anyagi és idői valóságnak a különböző területei, amelyeket a modernitás és posztmodernitás olyannyira fontosnak tart – nemiség, művészet, tudomány, gazdaság, társadalom, nyelv, jelentés, másosság elfogadása, legitim hatalomgyakorlás –, csakis azzal menthető meg a nihilista tartalomvesztéstől, ha egy transzcendens egész részeinek tekintjük őket. A keresztény teológia, vallja Milbank, biztos alapot nyújthat az igazság realitásának azzal, hogy hirdeti azt a változatlan örökkévalóságot, amelynek az időfolyam is a része, és amelyre létével utal, megmentve így saját jelenségének a realitását. A teológia számára, szemben a nihilizmussal, van örökkévalóság, van tér és idő, van test és jelentés, szépség és igazság. Sarkítva fogalmaz, amikor kijelenti: „*a teológia nem csak azt állíthatja joggal, hogy megmenti az anyagot, hanem azt is, hogy ez az egyetlen lehetséges materializmus.*”<sup>28</sup> De ugyanígy a holisztikus látást biztosító keresztény teológiai szemlélet mentheti meg azokat az értékeket, amelyeket a modernitás zászlajára tűzött. Vitathatatlan, hogy a szabadság, egyenlőség, testvériség, a művészet, a felmagasztalt szerelem vagy éppen a történeti szemléletmód mind valós és nélkülözhetetlen értékek. A probléma az, hogy a szekuláris értelmezésben elveszett ezek mélysége, teológiai és teleológiai alapja. Így pedig a szabadság cél nélküli szabadsággá torzul: szabadság a hiábavalóság gyakorlásához. Az egyenlőség a közös jó alapja nélkül (mely biztosítja a képesség és a betöltött feladat szerinti elosztást) uniformizmussá silányul, miközben óriási különbségeket teremt. A testvériséget ugyanígy megrontja az egoizmus, mert hiányzik mögüle az egy

---

<sup>27</sup> Milbank, John: *The Programme of Radical Orthodoxy*. (A továbbiakban: *PRO*) In: Hemming, Laurence Paul (ed.): *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*. Ashgate Publishing Ltd, Aldershot-Burlington USA-Singapore-Sydney 2000, 43.

<sup>28</sup> *PRO*, 42.

atyához tartozás ontológiai misztériuma. A nem transzcendens szépség kifejezésére törekvő kreativitás igen gyakran csak sokkolni akar, meghökkenteni, nem pedig az igazságot kifejezni. A romantikus szeretet az igazság háttéré nélkül megszenvedésbe fullad, és bemocskolja azt az uralkodásra törő birtoklási ösztön. Végül pedig, ha úgy látjuk, hogy minden a céltalan változás része, ebből az következik, hogy lényegében semmi sem változik – *vanitatum vanitas*. Ami mozgatórugóként megmarad, és ami hajtja az eredetétől elszakadt embert, az a hatalom akarása (Nietzsche), nem pedig az értelem, igazság, szépség és jóság keresése (V. E. Frankl) – a hatalom szeretete, nem a szeretet hatalma. „*Egyedül a teológiai szemlélet állíthatja helyre ezeket az ideálokat, újrateremtve azokat.*”<sup>29</sup>

A mozgalom negyedik sajátos tartalmi egysége a hit és értelem viszonyának a modern teológiák értelmezésétől gyökeresen eltérő szemlélete. Ez legvilágosabban a Radikális Ortodoxiának a Barth-féle neoortodoxiához fűződő kapcsolatában mutatkozik meg. A mozgalom a maga egyik előhírnökeként ismeri el a skót neokantiánus irányú barthiánus gondolkodót, Donald M. MacKinnont (1913–1994), aki határozottabb filozófiai élt kölcsönzött a maga neoortodox teológiájának. Fontos ez a folytonosság, de az azzal való szembenállás is, hisz az irányzat nem kantianus keretben értelmezi magát. Kant joggal hangsúlyozta ugyan az emberi értelem végeességét, de azzal a hamis biztonsággal tette, mintha véges értelmünk pontosan kijelölhetné ennek az ismeretnek a határait. A Radikális Ortodoxia elutasítja azt a kísérletet, mely Kantot a patrisztikus és késő középkori teológiával összhangba kívánja hozni: értelmezésében a königsbergi gondolkodó sokkal inkább a késő skolasztika Duns Scotusnál mutatkozó racionalista elhajlásának a beteljesítője. Amíg az „új teológia” mozgalma Nagy-Britanniában inkább erőteljes, excentrikus jelenségnek látják, addig Észak-Amerikában tipikusan anglikán, azaz közvetítő szemléletmódot tulajdonítanak neki, ami sem nem katolikus, sem nem protestáns, ugyanúgy elutasítja a természeti teológiát, mint az egyoldalú barthianizmust, az önmagában való értelmet éppúgy, mint a fideizmust. Milbank szerint mindkét megközelítés igaz.

Az irányzat „egyaránt tiltakozik az egyoldalú értelem és az egyoldalú hittell szemben; ugyanúgy szembeszáll az üdvösség monopóliumát birtokolni kívánó felekezeti szemlélettel, mint az egyház rendjével szembeni közömbösséggel. Elveti

---

<sup>29</sup> *PRO*, 45.

azt a teológiát, mely a beavatottak autisztikus jelrendszere, de ugyanúgy azt a teológiát is, amely kritikátlanul behódol a szekuláris szemléletnek. Ebben az értelemben a mozgalom via mediának tekinthető.”<sup>30</sup>

A Radikális Ortodoxia meglepő módon azt állítja, hogy a látszólag ellentétes pólusok egy tőről fakadnak: a fideizmus éppúgy a modern szemlélet következménye, mint a racionalizmus; az intézményekben és formulákban való bizalom ugyanúgy modern fejlemény, mint ezek individualisztikus megvetése, és minden apologetika kizárása a modern kornak ugyanabból a szemléletéből fakad, mint az, amely az apologetikát a megbízható teológia szükségszerű megalapozásának látja. E szemlélet képviselői elhatárolódnak tehát a kijelentés-pozitivizmus konzervatív szemléletétől, de a modern liberalizmustól és a csatlakozhatatlan pápai dekrétumoktól is – radikalizmusuk ezt is magában foglalja. A Radikális Ortodoxia sokkal pozitívabb szerepet tulajdonít az emberi értelemnek, mint a dialektikateológia, mégpedig azért, mert a lét fogalmához hasonlóan az emberi rációt is a *participáció* keretében értelmezi. Eszerint a helyesen működő értelem – melynek végső célja nem más, mint a boldogító istenlátás, a *visio beatifica Dei* – végső soron ugyanúgy részvétel az isteni gondolatban, akárcsak a létezők részvétele magában a Létben. Ezért az irányzat nemcsak a hit és értelem szembeállítását utasítja el, de e kettő éles megkülönböztetését is.

„Ebben a szemléletben a hit nem idegen az értelemtől, hanem annak a kiszélesített, intenzívebb formája. [...] Ahhoz, hogy Istenről beszélhessünk, valami másról kell szólnunk; amikor pedig Istenről szólunk, az egyszersmind az egyébről való beszéd másik formája is.”<sup>31</sup>

A Radikális Ortodoxia szerint ehhez képest a barthi teológia azzal, hogy Kant ismeretelméletének a krisztológiai ellenpólusát fogalmazza meg, ugyancsak a modernitás gondolati keretében marad, csak a felvilágosodás filozófusához képest éppen az ellentétes oldalon. Ez azt jelenti, hogy mivel az emberi értelem képtelen a maga határain túl Istenhez emelkedni, az egyedüli lehetséges teológia kizárólag a testet öltött Isten alászállásán tájékozódik, ami sokkal inkább végességünknek – a megértés hiányának ugyanis ez a forrása –, semmint bukott állapotunknak a gyógyírja. Ily módon Barth kész elfogadni Kanttól, hogy az emberi

---

<sup>30</sup> PRO, 33.

<sup>31</sup> PRO, 34.

értelem illetékességi körének van egy pontosan meghúzható határa: azon innen a maga szekuláris területén teljes autonómiával rendelkezik, azon túl viszont Isten birodalmában semmi illetékessége nincs. Az ő értelemmel szembeni hit- és kijelentésfelfogása tehát annak a gondolatnak a párja, hogy az emberi értelem behatárolt, azon belül viszont mindenben illetékes – mintegy „önmagában is”. Ezzel szemben a vizsgált irányzat visszatér a hit és ráció egységének a középkori szemléletéhez, amely úgy tartja, hogy semmilyen területen nem létezik biztosan működő értelem, amennyiben az nem kapcsolódik az Isten-látáshoz, és nem afelé irányul.<sup>32</sup> Így tehát – Milbank szerint – a Radikális Ortodoxia a neoortodoxiához képest kevésbé alkalmazkodik a korszellemhez, hisz nem ismeri el a szekuláris diskurzus teljességgel autonóm területét (akkor sem, ha ez nem kifejezetten Istenre vagy a megváltásra vonatkozik), ugyanakkor hangsúlyosabb a közvetítő szerepe a világi gondolkodási sémák felé, hisz nem korlátozza a teológiát Isten Igéjének egzegetikai kifejtésére valamely zárt egyházi logika mentén.<sup>33</sup> Mert a teológia sajátossága nem csupán a krisztocentrikus formulákban rejlik, hanem ezeknek a megvilágosított-megerősített értelem általi kibontásából is, valamint e kifejtett tartalmaknak a különböző élet- és gondolatformákkal való interakciójából. Meg kell jegyeznünk, hogy a hit és értelem viszonyának megítélése mellett a „két ortodoxia” közötti különbség abban is megmutatkozik, hogy a cambridge-i irányzat az emberi tapasztalatok teológiai jelentőségét egyértelműen elfogadja és sokkal pozitívabb módon értékeli, mint a barthi teológia. A neoortodoxia fenti megítélése mellett a Radikális Ortodoxia ezen a ponton nyitva hagyja a reformátori teológiához való viszonyát; különösen Luthert értelmezik úgy, mint aki a tanaiba némileg visszaemeli a patrisztika és a középkor elfelejtett szemléletét.

---

<sup>32</sup> Véleményem szerint különbséget kell tennünk az emberi értelem tudatos felfelé irányulása, illetve az isteni bölcsességből való nem tudatos, nem szándékos – vagy éppen az emberi elutasítás ellenére is fennmaradó – részesedés között. A számszerűsíthető természettudományos ismeretek megbízhatóságát – a gondviselés eszközeként – ennek tulajdonítjuk: egy ateista matematikus vagy fizikus számításai is lehetnek helyesek, egy hitetlen orvos is képes a rendelkezésére álló eszközök és gyógyszerek révén elősegíteni a beteg gyógyulását.

<sup>33</sup> Vö. Milbank, John: *RONT*, 23. A 18. illetve 19. századi német gondolkodók, Hamann és Jacobi szemléletéről jegyzi meg itt Milbank: „They are the source not of neo-orthodoxy, but of a more genuinely anti-liberal *radical* orthodoxy, which does not hesitate to argue even with philosophy itself and which, just *because* it is more mediating, is also less accommodating than the theology of Barth (or even of Bonhoeffer).”

A hit és értelem kapcsolatának fenti modellje természetesen számtalan kérdést hagy nyitva. Rokonszenves az, ahogyan a bemutatott szemlélet meglehetősen heroikus módon kívánja jó barátokká tenni Jusztinuszt és Tertullianust, szintézisbe hozni egyfelől azt a tanítást, miszerint a világon valamennyi felismert igazság magának a Krisztus-logosznak egy kis morzsája, *logos spermatikos* (melynek értelmében például „Szókratész is Krisztusban halt meg” Krisztus előtt négy évszázaddal!), másfelől meg azt a retorikus kérdést, hogy mi köze van Jeruzsálemnek Athénhoz, Isten templomának a bálványokhoz, Isten bolondságának az emberi bölcsességhez. Ám nem mindig világos, hogy a témába vágó szövegek milyen tartalmat tulajdonítanak az „értelem” fogalmának. Amennyiben a világ számszerűsíthető, „tudományos” rendjének a helyes megragadása az Isten bölcsességében való részesedés jele, hol a határ a megvilágosított, és meg nem világosított értelem között? A Barth felé megfogalmazott kritika bizonyára sok tekintetben megállja a helyét, ám a bírálatok módja helyenként felveti a felületes olvasás gyanúját, az olyan olvasatét, amely mellőzi a dialektika teológia célkitűzését, szándékát, alapvető motivációját. Annak a belátásához pedig, hogy ez a teológia nem ismeri el az emberi élet egyetlen olyan felségterületét sem, amely politikai érdek vagy valamilyen egyetemes ráció nevében felmentést kapna az Ige érvénye alól, elég elolvasni a Barmeni Hitvallást.<sup>34</sup>

Ötödik gondolatkörként végül ejtsünk néhány szót a Radikális Ortodoxiának a 20. századi római katolicizmushoz fűződő kapcsolatáról. Az irányzat nyilvánvalóan szorosabban kötődik a Henri de Lubac<sup>35</sup> nevével fémjelzett *nouvelle théologie* szellemiségéhez, mint a neoortodoxiához. Milbank ezt tételesen is megfogalmazza:

„A Radikális Ortodoxia úgy tartja, hogy Henri de Lubac jelentősebb teológiai forradalmár volt, mint Karl Barth, mivel megkérdőjelezte a természet és kegyelem különálló, hierarchikus rendjét, és Barhtal ellentétben meghaladta valamennyi

---

<sup>34</sup> A Barmeni Hitvallás és a barthi teológia lényegében csak a politikumra nézve hangsúlyozza, hogy az nem jelenthet kivételt Isten uralmi igénye alól. A Radikális Ortodoxia tulajdonképpen – teljesen más politikai és szellemi körülmények közepette – azt kívánja nyomatékosan tenni, hogy a filozófia, tudomány, művészet, piacgazdaság sem igényelhet magának korlátlan autonómiát.

<sup>35</sup> Vö. Milbank, John: *The Suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K. 2005.

modern teológia közös szemléleti keretét. Ebben az értelemben – anakronisztikus módon – azt mondhatnánk, hogy megalapozta a posztmodern teológiát. Lubac munkájának meghatározó következménye (melyet maga is nagyon óvatosan vázolt) az, hogy kimutatta: Aquinói Tamás és az őt megelőző tradíció számára a hit és értelem lényegében nem két különálló valóság, hisz mindkettő – noha különböző mértékben – Istennek ugyanabból az értelméből részesül. [...] A fölfele tekintő értelem pedig alászálló kegyelem is egyben.”<sup>36</sup>

Arra a kérdésre, hogy ha az Radikális Ortodoxia tulajdonképpen a *nouvelle théologie* csapásán halad tovább, akkor mi szükség van egy új irányzatot jelölő új névre, az alapító gondolkodó hármast választ ad. Irányzatuk egyrészt katolikus ugyan, de nem római katolikus, hisz azzal a protestánsok is egyetérthetnek, és mindazok, akik vallják a patrisztikus hagyományt, el egészen a késő középkorig. Továbbá, a római katolicizmus nehezen fogadja el H. de Lubac hagyatékát – a liberálisok azért, mert kizárja a fundamentális teológia felépítését a közös racionális diskurzusra, a konzervatívok meg a relativizmus és az egyház tekintélyvesztése miatti félelemből: Aquinói újraolvasását a kegyelem és természet, a hit és ráció viszonyáról, a filozófia, etika, politika nem abszolút autonómiájáról még egyik fél sem nem dolgozta fel (II. János Pál 1998-as *Fides et Ratio* enciklikáját a mozgalom a maga szemléletéhez képest helyenként közelinek, de ambivalensnek tekinti).<sup>37</sup> A Radikális Ortodoxia legvitatottabb megállapítása ezen a téren az, hogy a liberális protestantizmus mellett a római katolicizmus is bizonyos értelemben úgy tekinthető, mint amely kezdet nyújtott a modernitásnak, és segített annak felépítésében.

### III.

Hadd zárjam a Radikális Ortodoxia irányzatának e rövid bemutatását azzal, hogy egyértelműbbé teszem a címben szereplő *solus-sola* jelentését ebben az összefüggésben. Közismert, hogy ez a kifejezés milyen értelemben vált a teljes reformátori teológia védjegyévé és a lehető legtömörebb megfogalmazásává a kegyelem, a hit, a Szentírás és maga Krisztus kizárólagos szerepére vonatkozóan. Az

---

<sup>36</sup> *PRO*, 35. Hasonlóan sarkítottnak tűnik az a kijelentés is, miszerint Hamann és Jacobi még Luthernél is jelentősebb konzervatív forradalmárok voltak („were even greater conservative revolutionaries than Luther himself”) – *RONT*, 23.

<sup>37</sup> Milbank, John: *Being Reconciled. Ontology and Pardon*. Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York 2003, 118.



elemzett mozgalom mindezeket inkább mint implicit keresztyén igazságokat kezeli, de nem ezen van a hangsúly, hiszen az, amit megfogalmaz – K. A. Smith szellemes elkülönítése szerint –, tulajdonképpen sokkal inkább a „teológia 1” semmint a „teológia 2” területéhez tartozik.<sup>38</sup> Az előbbi azt a diskurzust jelöli, amely a keresztyén alapigazságok horizontján számtalan „profán” életjelenségről értekeznek – politika, esztétika, filozófia, művészetek, gazdaság stb. –, míg a második kimondottan a keresztyén tanítás részletes kifejtéséből áll; ez utóbbi címzettje inkább az egyház, míg az előbbié többnyire ennek beszélgető partnere, „a világ”. Ilyen értelemben tehát a Radikális Ortodoxia kimondottan „implicit teológiát” művel, miközben persze néhány „klasszikus” teológiai témát is alapos részletességgel kifejti (szoteriológia, ekkleziológia, antropológia stb.).<sup>39</sup> Tematikus tájékozódását azonban többnyire a kortárs gondolkodás határozza meg.

„Valóban – jegyzi meg Milbank – a Radikális Ortodoxia választékos bírálói azzal érvelnek, hogy az túlságosan liberális, ugyanakkor apologetikus is, mert hajlamos arra, hogy valamely, nem sajátosan keresztyén kategória elemzésével indítson – béke, ajándék, szertartás, mozgás, szépség, miegyéb –, majd pedig azzal érveljen, hogy egyedül a keresztyén gondolkodás menti meg e kategóriák tisztaságát. Olyan, mintha (Michael Banner elmés szavával) egy világi herceg a keresztyén lovag segítségét kérné.”<sup>40</sup>

Ez a séma – amely alapos történeti-filozófiai-nyelvi elemzéseket követően a *csakis-solus/sola* kifejezésbe torkollik, abban az értelemben, hogy csakis a keresztyén kijelentésben nyert bölcsesség oldja fel az éppen vizsgált terület apóriáit, és oldja meg annak problémáit – valóban meglehetősen gyakori ebben a szakirodalomban. Már a korábban említett, a mozgalom védjegyének számító tanulmánykötet bevezetője is leszögezi:

---

<sup>38</sup> SMITH, James K. A.: *IRO*, 166 sköv.

<sup>39</sup> Lásd pl. Milbank *Being Reconciled* c. művének fejezet címeit: gonosz, erőszak, megbocsátás, inkarnáció, keresztesemény, kiengesztelés, ekkleziológia, kegyelem, politika, kultúra.

<sup>40</sup> Milbank, John: *PRO*, 37. Kiemelés tőlem VSB. Az itt megszólaló gondolat, hogy a keresztyén szemlélet menti meg a humán-tartalmak tisztaságát, vagy hogy a Krisztuson kívül értelmzett világ pusztá fikció, amit a Radikális Ortodoxia is hangsúlyoz, Bonhoeffer *Etikájának* is szerves része. Az „apologetikus” jelzőt általában elhárítja magától az irányzat, mivel az hagyományosan feltételez valamilyen egyetemes érvényű rációt, közös nyelvet, amely rendelkezésre áll hívők, agnosztikusok, ateisták és bármilyen meggyőződésű ember számára – ezt viszont a Radikális Ortodoxia elveti mint modern téveszmét.

„Az itt következő elemzések sajátos kulturális szférákat gondolnak újra teológiai szempontból – valamennyi szerző *egyedül* ezt a megközelítést tekinti olyan perspektívának, amely nem nihilisztikus, és az *egyedül*nek, amely képes hordozni és fönntartani a véges valóságot is.”<sup>41</sup>

Noha az egyházra, teológiára, keresztyén kijelentésre és bölcsességre vonatkozó ilyenszerű *only*-formulák nem utalnak szándékosan a reformátori *solus-sola* partikulára, mégis kapcsolatuk nyilvánvaló.

Az evangéliumi kizárólagosság olyan konfesszionális kereteken túlemelt *solus-sola* értelmezésről van tehát itt szó, amelyet a római katolicizmus is fenntartások nélkül vallhat, a keleti ortodoxiával és az egyetemes keresztyénséggel együtt.

Mondanom sem kell, hogy ezzel a kizárólagossággal a bírálatok özönét zúdítja az irányzat a maga fejére.<sup>42</sup> Azt azonban látnunk kell, hogy ez már nem kimondottan az itt bemutatott szemléletmód sajátosságához köthető. Ugyan ki írt valaha is olyan keresztyén teológiát, amely ne lenne „kizárólagos”, ha egyszer ragaszkodik ahhoz, hogy „*az Ige testté lett*” (Jn 1,14) és „*minden őbenne áll fenn*” (Kol 1,17), mi pedig „*őbenne élünk, mozgunk és vagyunk*” (ApCsel 17,28)? „*Nekünk mégis egyetlen Istenünk az Atya, akitől van a mindenség, mi is őérte, és egyetlen Urunk Jézus Krisztus, aki által van a mindenség, mi is őáltala.*” (1Kor 8,6)? Lehet-e nem kizárólagos az a szemlélet, amely mindezt az apostollal együtt vallja? Csakhogy élesen meg kell különböztetnünk a jó és a rossz értelmű kizárólagosságot. Ez utóbbtól pedig az egyház csak úgy szabadulhat, ha a jó értelemben vett kizárólagosság mellett tör lándzsát, mégpedig úgy, hogy ennek árát minden esetben maga kész megfizetni – ha kell, Urához hasonlóan a saját vérével akár –, és azt semmiképp sem másokkal fizetteti meg.

A Radikális Ortodoxia sok tekintetben vitatható vállalkozás. Bírálatra adhat okot például a Szentírás szövegének igen visszafogott használata, a sokszor belterjesen filozofikus nyelvezet és szórszálhasogatónak tűnő elemzések sora, a

---

<sup>41</sup> RONT, 4.

<sup>42</sup> Lásd pl.: Shakespeare, Steven: *Radical Orthodoxy. A Critical Introduction*. Society for Promoting Christian Knowledge, London 2007.; Hankey, Wayne J. – Hedley, Douglas (ed.): *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*. Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York 2018.; Hemming, Laurence Paul (ed.): *Radical Orthodoxy? – A Catholic Enquiry*. Ashgate Publishing Ltd, Aldershot–Burlington USA–Singapore–Sydney 2000.

konfesszionális és gyakorlati gyülekezeti beágyazottság hiánya, bizonyos szellem-történeti mozzanatok túlértékelése vagy éppen a reformátori teológia mellőzése. Másoknak a kapitalista piacgazdaság, az amerikai militarizmus és nacionalizmus éles bírálata az, ami miatt a mozgalom igen „baloldalinak” tűnhet. Mindezek tudatában is meggyőződésünk, hogy a Radikális Ortodoxia legitim törekvése valóban segíthet abban, hogy az egyház a reá kényszerített és elfogadott hamis alázatból megtérjen az igazi, a megöletett és feltámadott Bárány szerinti alázatra, és ne szűnjön meg hirdetni: az ő kezébe adatott minden hatalom mennyen és földön – modern-posztmodern világunk Areopágoszában is.