

*Disputation metaphysicae* címen bemutatva...<sup>92</sup> Egy efféle azonosság kijelentése egy humán tudomány – metafizika – és az isteni tudomány tárgya között ennél fogva a metafizikusnak a tudományok sorában külön helyet biztosít, mivelhogy a *habitus*a által tárgyában valójában a leginkább közelít afelé, amit Isten maga is ismerhet. Isten és ember közös értelmének ideálja jellemzi a jezsuiták által készített nagy metafizikai művek javarészét, akik sosem tűntek modernebbnek, mint ekkor: a metafizikus mély meggyőződése, hogy a valóság szerkezetei tulajdonképpen ugyanazok Istennél és embernél, az egyetlen különbség pedig a „nézőpont”, míg az első felöleli a lét egészét, a másik pedig csupán egy részét. Ez is tekintély és a különleges találékonyság kérdése, mely továbbra is jellemezni fogja a metafizikát a XVII. század végéig a spanyol skolasztikában. A filozófiai kreativitás *par excellence* helye már nem a logika, ahogyan a XVI. századi generációknál, sem a fizika, melyet a tiltások és cenzúrák továbbra is féken tartanak, hanem egy egészen imperialistává vált metafizika, mely nem csak a logika és a fizika hagyományosan feltett kérdéseit foglalja össze, de mely által megragadható a lét, ahogyan azt Isten maga is elgondolta.

Úsz Cecília fordítása

A *Katekhón* köszönettel tartozik Borbély Gábornak, aki szaklektorként közreműködött a dolgozat megjelentetésében. (A szerk.)

92. Vö. F. Murcia de la Llana (éd.): *Disputationes metaphysicae Gabrielis Vazquezii, desumptae ex variis locis suorum operum*. Madrid, 1617.; Anvers, 1618.)

SASKIA WENDEL

## POSZTMODERN TEOLÓGIA?

A KERESZTÉNY TEOLÓGIA  
ÉS A POSZTMODERN FILOZÓFIA VISZONYÁRÓL

Mint az ördög a szenteltvizet, úgy kerül egymást a teológia és a posztmodern; még hozzá szükségképpen. Túl nagyok látszanak a különbségek, túlságosan is kétesnek a kísérlet, hogy párbeszédre bírjuk őket. Többségében így ítélik meg a teológia és a posztmodern gondolkodás kapcsolatát (a kapcsolat hiányát), és pedig mind az egyik, mind a másik oldalon. Mindazonáltal lassanként szaporodnak azok a hangok is, amelyek ellentmondanak ennek a szigorú szétválasztásnak.<sup>1</sup> A teológia és a posztmodern gondolkodás párbeszédéből mindkét félnek jelentős haszna származna, mégis inkább torzképet alkotnak maguknak egymásról. A zsurnalisztikus beállítást a „posztmodern” fogalmát a tetszőlegesség és az önkényesség szinonimájává degradálja. A másik oldalon viszont egyes posztmodern írások a teológiát éppoly differenciálatlanul egyfajta metafizikus gondolkodással azonosítják, amiből végső következtetésként a teológia felett kimondott ítélet származik. E megítélés láttán néhány teológus kapcsolatot próbál teremteni a kétféle diskurzus között, ami egy új teológiai irányzatot is eredményezett: a „posztmodern teológiát”.

Saskia  
Wendel–  
szisztematikus  
teológiát tanít  
a tilburgi  
egyetemen,  
Hollandiában

1. Vö. például R. M. Bucher: *Die Theologie im Moderne und Postmoderne: Zu unterbliebenen und zu anstehenden Innovationen des theologischen Diskurses*. In H.-J. Höhn (hrsg.): *Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen*. Paderborn, 1992. 35-57. (A továbbiakban: Bucher: *Die Theologie im Moderne...*); J. Valentin: *Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung*. In W. Lesch – G. Schwind (hrsg.): *Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*. Mainz, 1993. 13-26.; J. Wohlmuth: *Theologie – Postmodern?* In R. Hoeps – Th. Ruster (hrsg.): *Mit dem Rücken zur Transzendentaltheologie. Theologische Passagen. Zum 65. Geburtstag von Hans Jorissen*. Würzburg, 1991. 144-160. (A továbbiakban: Wohlmuth: *Theologie – Postmodern?*)

Fogalmának meghatározásából kiindulva szeretném nagy vonalakban bemutatni a posztmodern és azt a kihívást, amelyet a teológiával szemben támaszt. Ezután felvázolom a posztmodern gondolkodás teológiai vonatkozásait és a teológia oldaláról kiinduló közvetítési kísérleteket, végül saját véleményemet is megfogalmazom a posztmodern és a teológia viszonyáról.

I. MI A „POSZTMODERN”  
– EGY FOGALOMZAVAR TISZTÁZÁSA

A posztmodern teológiai recepcióját tárgyalva mindenekelőtt precízen definiálni kell, mit értünk egyáltalán a „posztmodern” fogalmán, hiszen a posztmodernrel való számvetést fogalomzavar és a terminus differenciálatlan, címkéző, sőt részben téves használata határozza meg. A „posztmodern” gyakran a „modern utáni” korszak megjelölésére szolgál, mások az eklekticizmus, az esztétizmus, a relativizmus és az individualizmus szinonimájaként emlegetik. Kétségtelen, hogy eredeti kontextusában, tehát az észak-amerikai irodalomelméletben, illetve az építészet és a képzőművészet területén<sup>2</sup> ebben a felszínes értelemben használják a fogalmat. Filozófiai kontextusban azonban lényegesen más a jelentése. A „posztmodern” kifejezés először is nem egy a moderntól elkülönülő korszak megjelölésére szolgál, hanem – mint a posztmodern szószólója, Lyotard mondja – a modern saját eszközeivel történő egyfajta „radikalizálását” jelenti: olyan újraírás<sup>3</sup> és gondos feldolgozást<sup>4</sup>, amely már a modernitás-ban is jelen lévő tendenciákat karol fel és fejleszt tovább.<sup>5</sup> Másrészt, jóllehet a posztmodern filozófia centrumában a pluralitás és heterogenitás melletti elköteleződés áll, ebből nem következik, hogy a tetszőlegesség

2. Ld. ehhez részletesen: W. Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim, 1991. 9-43. (A továbbiakban: Welsch: *Unsere postmoderne...*)

3. J.-F. Lyotard: *Die Moderne redigieren*. In W. Welsch (hrsg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion*. Weinheim, 1988. 204-214. 204.

4. uo. 206.

5. uo. 205.

vagy az önkény<sup>6</sup> mellett is elkötelezné magát. Ezért Wolfgang Iser szavával meg kell különböztetni egymástól a „diffúz posztmodernizmust” és a „precíz posztmodernizmust”.<sup>7</sup> A következőkben két fő képviselője, Jacques Derrida és Jean-François Lyotard nyomán szeretném röviden összefoglalni a posztmodern filozófia alapvető tételeit.

(1) A posztmodern filozófia olyan gondolkodást bírál, amely – történjen ez ontológiai, ismeretelméleti vagy etikai perspektívában – egy végső alapot, eredetet keres, és ezt a mindent megalapozó és megalapító eredetet (amelyet Derrida középpontnak<sup>8</sup> is nevez) egy hasonlóképpen egyetemes eggyel és általánossal azonosítja. A végső és azonos eredet elképzelésének főképp nyelvfilozófiai jellegű és motivációjú kritikája a prezencia gondolatának bírálatával kapcsolódik össze. A posztmodern szemében ez a kettő, vagyis az azonos eredet és a prezencia képzele határozza meg a nyugati metafizikát.<sup>9</sup> E kritika jegyében hangsúlyozza Lyotard is az észbeli képességek kanti, illetve arisztotelészi szétválasztásából, továbbá Wittgenstein nyelvjáték-elméletéből és a beszédaktus-elméletből kiindulva, hogy nem létezik egységes nyelv, hanem csak olyan alapvetően különböző nyelvjátékok sokasága, amelyek nem vezethetők vissza egy „metanyelvjátékra”, illetve „metaelbeszélésre”.<sup>10</sup> Ha valaki a nyelv, illetve a nyelvjátékok azonosságát feltételezve

6. Lyotard például kifejezetten elhatárolódik egy tetszőlegesség-posztmodernizmustól. Vö.: J.-F. Lyotard: *Mi a posztmodern?*, In Bódis Csaba (szerk.): *Francia filozófia a XX. században*. Debrecen, 1997. 178-193. 178., 185. – (A ford.)

7. Welsch: *Unsere postmoderne...* 2.

8. Vö. például Jacques Derrida: *A struktúra, a jel és a játék az embertudományok diskurzusában*. In Bókay Antal et al. (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Budapest, 2002. 265-275. 265-266. (A továbbiakban: Derrida: *A struktúra, a jel...*) – (A ford.)

9. Derrida: *A struktúra, a jel...* 266.; Derrida szerint ez elmondható a metafizikai nyelvfelfogásról is, amely egy a nyelvet strukturáló középpont létét és a prezentáció lehetőségét állítja. Így vezet Derrida szerint a metafizikus gondolkodás a kimondott szó középpontba állításához, a fonó-, illetve logocentrizmushoz. Vö.: J. Derrida: *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Phänomen des Zeichens in der Philosophie Husserls*. Frankfurt am Main, 1979. 163.; magyarul vö.: Jacques Derrida: *Grammatológia*. Szombathely – Párizs, 1991. 31-33. – (A ford.)

10. Vö. például: J.-F. Lyotard: *A posztmodern állapot*. In *A posztmodern állapot*. Jürgen Habermas,

egy általános „metaszabály” és egy „metadiskurzus” alá rendelné őket, úgy lerombolná a diskurzusfajták eredendő heterogenitását és összemérhetetlenségét. Megszüntetné a pluralitást egy végső, mindent magába foglaló azonosság „transzcendentális illúziója” által, amely a prezentáció lehetőségének illúziójával kapcsolódik össze.<sup>11</sup> Az azonosság és a prezencia ilyen illuzórikus gondolatának a következménye mindannak a kirekesztése, ami nem középpont, nem egy, nem eredet, nem prezencia, nem kimondott szó, kirekesztése a másoknak, a különbségnek, a távollétnek és az írásnak. Ebből pedig hierarchikus, szembeállító gondolkodás fakad.<sup>12</sup>

(2) A posztmodern a végcél képzetét éppúgy megkérdőjelezi, mint a végső alap gondolatát. Különösen Lyotard kritizálja a modernitás „véres zsákutcába”<sup>13</sup> vezető fejlődésgondolatát, amely a kiengesztelődés ideáljából táplálkozik. Szerinte ez az ideál a végső azonosság képzetéből ered, ez pedig nem más, mint a heterogenitás és a pluralitás megsemmisítése. Lyotard szemében tehát az egynek és a kiengesztelődésnek a gondolata ugyanannak az éremnek a két oldalát testesíti meg; mindkettő az azonosság és a prezencia transzcendentális illúziójából fakad. Ennek az „illúzióknak az ára a terror”.<sup>14</sup> A fejlődésgondolat ilyen kritikájából Lyotard számára a remény, a kiengesztelődés és az utópia minden formájának radikális elutasítása következik.

(3) A posztmodern szemében az újkori szubjektumfilozófia számít a metafizikus gondolkodás elsődrendű példájának. Ebben az „ego cogito” az azonos középpont szerepét játssza, amiből az következik, hogy az objektum alárendeltje és alávetettje a felette hatalmat gyakorló szubjektumnak,

Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai. Budapest, 1993. 7-145. 24. skk. (A továbbiakban: *A posztmodern állapot...*) – (A ford.)

11. Vö. például: J.-F. Lyotard: *Moralitás postmodernes*. Paris, 1993. 147.; J.-F. Lyotard: *Presentations*. In A. Montefiore (ed.): *Philosophy in France today*. Cambridge, 1983. 116-135. 121.
12. Vö.: J. Derrida: *Limited Inc. a, b, c*. Baltimore, 1977. 236.
13. J.-F. Lyotard: *Der Widerstreit*. München, 1987. 296. (A továbbiakban: Lyotard: *Der Widerstreit*.)
14. J.-F. Lyotard: *Mi a posztmodern?* In *A posztmodern állapot...* 193.

aki önmagát egyetemes és így mindent egybekapcsoló alappá teszi.<sup>15</sup> Ezzel szemben Lyotard azt hangsúlyozza, hogy a szubjektum nem fölrendeltje a nyelvnek, és nem is élvez elsőbbséget vele szemben, hanem pusztán a nyelv meghatározott funkciót ellátó alkotórészeként jelenik meg a különböző mondatokban.<sup>16</sup> A szubjektum éppúgy nem lehet kétségbevonhatatlan princípium (hiszen nem léteznek első vagy végső tételek, és így princípiumok sem),<sup>17</sup> mint ahogyan nem is egységes valami: „...éppoly kevésbé létezik egy szubjektum, mint amennyire egy nyelv.”<sup>18</sup>

Ezen felül az önmagáról teljesen bizonyos, autonóm szubjektum ideálja a posztmodern szerint nem jelent mást, mint a teljes prezenciának és az önmaga felett tökéletesen rendelkezni képes hatalomnak az ideálját, egy olyan ön-prezenciát, amely különösen a beszéd aktusában jut kifejeződésre: „Mit jelent az, hogy »tudat«? A leggyakrabban »a tudni-vélés« formájában, annak összes módosulásával egyetemben is csak mint önmagában való jelen, mint a jelen önészlelése válik elgondolhatóvá. Ami érvényes a tudatról mondottakra, az általában a szubjektívnek mondott létezésre vonatkozóan is érvényes.”<sup>19</sup> Az autonóm szubjektum önmaga urává és önmaga másikának urává teszi magát, a nyelv, a megismerés és egyenesen a lét centrumává.<sup>20</sup>

15. Lásd még: M. Foucault: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*. Budapest, 2000. 360 skk., 375 skk. – (A ford.)
16. Vö.: Lyotard: *Der Widerstreit*, 128.; A szubjektumnak a nyelvbe, illetve a diskurzusba való beágyazódottságához és a tételhez, miszerint a szubjektum nem a diskurzus eredete, hanem sokkal inkább eredménye, ld. Michel Foucault szubjektum-kritikáját is! Pl.: M. Foucault: *A szexualitás története. A tudás akarása*. Budapest, 1996. 63-75.; uő.: *A szexualitás története. A gyönyörök gyakorlása*. Budapest, 1999. 7-17. – (A ford.)
17. Ld. részletesen: Lyotard: *Der Widerstreit*, 108 skk.
18. J.-F. Lyotard: „Nach” *Wittgenstein*. In Lyotard: *Grabmal des Intellektuellen*. Graz, 1985. 68-74. 73.
19. J. Derrida: *Az el-különböződés*. In Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Budapest, 1991. 43-63. 53-54. (A továbbiakban: Derrida: *Az el-különböződés*.) – (A ford.)
20. Ebből kiindulva fogalmazza meg például Luce Irigaray a szubjektumfogalom felett gyakorolt feminista kritikáját. Az újkorra jellemző szubjektum a nemek szerinti semlegesség álarcá mögött valójában genuin férfi szubjektum, amely a nőit mint „másikat” marginalizálja, maga alá rendeli és végső soron kioltja. A nő mint a nőnemű másik kizárólag az

Az emancipáció, aktivitás és autonómia értelmében felfogott szabadság, amely szorosan összekapcsolódik a szubjektumfogalommal, Lyotard szemében magában foglalja az önhatalmúság, a másiktól való függetlenség és a másik rendelkezésre állásának képzetét, sőt végső soron a másik feletti hatalom gondolatát is, éppúgy, ahogyan a szuverén szubjektummal azonosított önmagam feletti hatalomét is.<sup>21</sup>

(4) A posztmodern filozófia olyan gondolkodás mellett áll ki, amely reflexiójának középpontjába a másik, a különböző, a plurális, a rendelkezésre nem álló méltóságát helyezi. Így mind Derrida, mind Lyotard elismer valami abszolútot. Ezt azonban nem jellemzi se az egység, se az, hogy eredet volna, sem pedig a (re)prezentáció lehetősége. Az abszolút kifejezhetetlen, megnevezhetetlen, definiálhatatlan, „túl van a léten”, és ezért nem is töltheti be az eredet funkcióját. Lyotard a plurális, heterogén eseménnyel azonosítja, amely az egyes (mondat)események pluralitásában mutatkozik meg.<sup>22</sup>

identifikációs aktusban önmagához jutó, önmaga számára jelen levő férfi szubjektum tükreként funkcionál. E kioltás „helye” a diszkurzusnak az „atya törvénye” és a „fallikus logika” által meghatározott szimbolikus rendje. Az identitásra és prezenciára törekvő szubjektum szimbóluma a fallosz. Ennek megfelelően Irigaray a hagyományos nyugati metafizikai gondolkodás „fallogocentrizmusáról” is beszél. Ld. ehhez legfőképpen: L. Irigaray: *Speculum – Spiegel des anderen Geschlechtes*. Frankfurt am Main, 1980.; L. Irigaray: *Das Geschlecht, das nicht eins ist*. Berlin, 1979.

A szubjektumfogalom feminista kritikájának teljesen más útját járja Judith Butler. Számára – ellentétben Irigaray kiindulópontjával – nemcsak a szubjektum fogalma, és ezzel együtt nemcsak a szubjektum filozófiájának olyan feminista recepciója vált kérdésessé, mint amilyent például Simone de Beauvoir is képviselt, hanem a „nem” ontológiai felfogása is. A nemiségnek mint ontológiai, illetve biológiai alapfaktornak a képzete Butler szemében egy az egyben a szubsztanciaontológiai jellegű metafizikához kötődik, ezért elképzelhetetlen számára, hogy egy genuin „nőiből”, illetve „férfiből” induljon ki. Ld. ehhez például: J. Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main, 1991.; J. Butler: *Körper von Gewicht*. Berlin 1995.

21. Ld. ehhez: J.-F. Lyotard: *Die Beschlagname*. In J.-F. Lyotard – E. Gruber: *Ein Bindestrich. Zwischen „Jüdischem” und „Christlichem”*. Düsseldorf – Bonn, 1995. 7-25. (A továbbiakban: Lyotard: *Die Beschlagname*); J.-F. Lyotard: *Der Gehorsam*. In Lyotard: *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*. Wien, 1989. 279-303.

22. Lásd erről: Lyotard: *A posztmodern állapot*. 130 skk.; Lyotard: *Der Widerstreit*, 230.; Lyotard –

Derrida a *différance*<sup>23</sup> szóval jelöli, hogy kifejezze az abszolút differenciális, nem-eredet és nem-prezencia jellegét.<sup>24</sup> Radikális távollétként a *différance* nem valamiféle jelenlevő létező vagy lényeg.<sup>25</sup> Úgy mutatkozik meg, mint nyom, amely magát „...sosem jelenítheti meg, nyom, mely önmaga mint olyan sosem léphet fel, jelenhet meg és nyilatkozhat meg fenomenjében. [...] A folytonosan differáló nyom sosem reprezentálja önmagát mint olyat. Megjelenülve eltörlődik, visszhangozva elnémul...”<sup>26</sup>

(5) A radikálisan távol levő abszolút a legitimációs kritériuma annak az etikai követelménynek, hogy fogadjuk el a pluralitást és a másságot, azt, hogy valami nem áll rendelkezésünkre, továbbá fogékonyan és alázasosan viselkedve ismerjük el magunk felett az események primátusát és a ránk kötelezettséget róvó adományát.<sup>27</sup> Így a posztmodern nem relativista. Ellenkezőleg: Lyotard szemében az abszolútnak törvényjellege van, abszolút módon kötelez arra, hogy az eseményt és ezzel őt magát is megtörténni engedjük az egyes eseményekben. Ennek megfelelően az etikus magatartás soha nem alakítható ki kommunikatív módon, hanem csak az abszolút adományaként lehet alázasosan elfogadni egy aszimmetrikus kapcsolaton

J. L. Thébaud: *Au Juste. Conversations*. Paris, 1979. 144 skk. és 167.; Félix Guattarival közösen Gilles Deleuze is kidolgozza a „rizóma” példajaként egy olyan gondolkodás körvonalait, amely már nem az identitásra irányul. Vö.: G. Deleuze – F. Guattari: *Rhizom*. Berlin, 1977.

23. A *différence* és a *différance* közötti váltásról lásd részletesen: Derrida: *Az el-különböződés*, 43-47.

24. uo. 50.

25. uo. 58.

26. uo. 59. Irigaray feminista koncepciója annyiban különbözik Derridáétól, hogy Irigaray egy jóllehet rejtőző, magát állandóan megvonó, ezért nem definiálható, ám mégis létező női lényegből indul ki, amely egy genuin női akaratban manifesztálhatja magát. Ezért Butler ezt a koncepciót is mint metafizikus szubsztanciagondolkodást bírálja.

27. Az etikáról lásd például Lyotard – Thébaud: *Au Juste*; Lyotard posztmodern etikájához ld.: Saskia Wendel: *Jean-François Lyotard. Ästhetisches Ethos*. München, 1997; Derrida etikájához lásd: M. Wetzel – J.-M. Rabaté (hrsg.): *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*. Berlin 1993.; J. Derrida: *Az idő adománya. A hamis pénz*. Budapest, 2003. (A továbbiakban: Derrida: *Az idő adománya*.) – (A ford.)

belül.<sup>28</sup> Az abszolútnak való alávetettség és az iránta való fogékonyság magatartását Lyotard és Derrida egyaránt az autonóm szubjektivitást és az emancipációt meghaladó szabadságként jellemzik. Lyotard az „infantiának” nevezi el, így adva meg az abszolút kötelezettség adományának való engedelmesség és a neki való alávetettség értelmében vett „jó szabadság” modelljét, amely szemben áll az autonómia és a pusztá választási szabadság „gonosz emancipációval”.<sup>29</sup>

## II. A POSZTMODERN – VÉGZETES KIHÍVÁS A TEOLÓGIÁVAL SZEMBEN?

A posztmodern filozófia imént vázolt tételei nemcsak a filozófián belüli viták szempontjából jelentősek, hanem a teológiai diskurzus számára is fontosak, hiszen a hagyományos keresztény teológia központi elemeit kérdőjelezzik meg.

A pluralitás és a heterogenitás primátusának például először is az istentan területén vannak következményei. Annak az istenfogalomnak a kritikája származik belőle, amely az Istent azonos, egyetemes és mindent megalapozó eredetként fogja fel, akár mint a világ teremtőjét, akár mint az igazság forrását, akár mint morális törvényhozót. Másfelől a pluralitás elve a kinyilatkoztatás teológiájában azt eredményezi, hogy lehetetlenné válik a kinyilatkoztatás végérvényességéről beszélni, hiszen ha nem léteznek „végső tételek”, akkor nem létezhet „végső” bizonyosság sem. Végső következményként ezzel együtt elvész az univerzális hitvallás lehetősége is, mivel egy ilyen hitvallás éppúgy feltételezné a megvallandó általánosságának és univerzalitásának, mint a *consensus fidelium*nak a lehetőségét; egy ilyen konszenzus lehetőségét viszont éppen a posztmodern vonja kétségbe. A posztmodern is ismer ugyan valami abszolútot és kvázi univerzálit, ez az

28. Lyotard: *Der Widerstreit*, 190 skk. Az adomány viszonzhatatlanságáról és az etikai viszony ennek megfelelő aszimmetriájáról ld. még: Derrida: *Az idő adománya*. 25-27. – (A ford.)

29. Vö.: Lyotard: *Die Beschlagname*, 11 skk.

abszolút azonban tudvalevően radikálisan távol van, megnevezhetetlen, és nélkülöz minden megragadható tartalmat. Csak radikális pluralitásban mutatkozik meg, meghiúsít minden rá vonatkozó konszenzust, és éppen ez tesz lehetetlenné minden olyan univerzális hitvallást, amelynek konkrét tartalma is volna.

Ezen kívül a prezencia gondolatának posztmodern kritikája, illetve az abszolút radikális távollétének és transzcendenciájának állítása azt is magában foglalja, hogy elgondolhatatlanná válik az inkarnáció, hiszen az inkarnáció nem jelent mást, mint Istennek a „húsban” és ezzel a létező immanenciájában és esetlegességében való prezenciáját. Ha Isten emberré lesz, az azt jelenti, hogy felfoghatóvá, megérinthetővé válik, közel jön. Egy radikálisan távol maradó abszolút viszont éppen ezt nem teheti, nem prezentálhatja magát közvetlenül, hanem kizárólag nyomként, az események pluralitásban mutatkozhat meg. Az abszolút ilyenformán soha nem testesülhet meg. Tisztán formális marad, megőrzi „léten túli”, a materiális szférán túli abszolút transzcendenciáját.

Ennek megfelelően az az abszolút, amelyből a posztmodern kiindul, egyáltalán nem gondolható személyesnek, hiszen a perszonalitás a lét tér-időbeli dimenziójához kötődik. Valami „léten túli” viszont soha nem fogható fel személyesként. Ezen kívül a perszonalitáshoz hozzátartozik a kapcsolat, a kommunikáció, a közelség lehetősége, ha viszont ez a lehetőség hiányzik – és az alapvető heterogenitás és aszimmetria érdekében a posztmodern kétségbe vonja a kölcsönös viszony ilyen lehetőségét –, akkor a perszonalitás lehetősége is hiányzik. Ez annyit jelent, hogy nemcsak a szubjektumfogalom posztmodern kritikája, hanem már a prezencia gondolatának kritikája is ellehetetleníti a személyesként felfogott abszolútum képzetét.

Végül a haladás gondolatának bírálatából a kiengesztelődés, a megváltás, a felszabadítás távlatos képzetének lehetetlensége fakad. Az utópiákkal együtt szertefoszlik az Isten országának mint a történelem céljának és beteljesedésének reménye is; semmissé válik az ígélet, hogy nem a szenvedés és az igazságtalanság az utolsó szó. A felszabadítás keresztény üzenete posztmodern szemszögből nézve a történelem lineáris elképzelésére épül, és ezért illuzórikus.

A posztmodern filozófia tehát a teológiai gondolkodással szembeni „végzetes kihívásként” jelenik meg, amely még radikalizálja is a valláskritika régről ismert súlyos kihívásait, hiszen a posztmodern szemében Feuerbach, Marx vagy Nietzsche klasszikus valláskritikája, még ha mondhatni ellenkező előjellel is, de annak a gondolkodásnak a foglya marad, amelyet a posztmodern metafizikusként jellemez. Persze vannak olyanok is, akik nem értenek egyet a helyzet ilyen megítélésével. Ők a posztmodern felől érkező kihívásban nem a keresztény teológiai gondolkodás destrukcióját, hanem a hagyományos teológia átalakításának esélyét látják. Állításuk szerint a posztmodern pusztán annak az onto-teológiai, illetve metafizikai jellegű teológiának a végét jelenti, amely Istent egy legfelsőbb létezővé, illetve lényeggé hüposztazálja, nem pedig a teológiának mint olyannak a végét. Ezt a véleményt támasztja alá a zsidó misztika és a negatív teológia derridai és lyotard-i recepciója is.

### III. „TEOLÓGIA A POSZTMODERNBEN” ÉS A „POSZTMODERN TEOLÓGIA”

A prezencia gondolata felett gyakorolt kritikája és az abszolútum kinyilváníthatatlansága melletti állásfoglalása során mind Lyotard, mind Derrida olyan elgondolásokra támaszkodik, amelyek a zsidó vallásból és a negatív teológia Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitánál, Eckhart Mesternél vagy Angelus Silesiusnál megtalálható formájából származnak.<sup>30</sup> Lyotard felfogása az abszolútról mint radikális távollétről és transzcendenciáról találkozik a zsidó misztikának az istenire vonatkozó elképzelésével: az isteni az *En Sof*, az elrejtett, a kimondhatatlan titok.<sup>31</sup> Mint ilyen a képtilalom hatálya alá esik.<sup>32</sup>

30. Ld. pl.: J. Derrida: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Wien, 1989. (A továbbiakban: Derrida: *Wie nicht sprechen*.)

31. Ld. ehhez G. Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main, 1980. 27 skk. és 227.

32. A következőket ld. részletesen: S. Wendel: *Absenz des Absoluten. Zur Bedeutung des Bilderverbot bei Jean-François Lyotard*. In M. Rainer – H. G. Janßen (hrsg.): *Jahrbuch Politische Theologie. Bd. II.: Bilderverbot*. Münster, 1997. 142-155.

Közismert, hogy Lyotard az abszolútót a feltétlen kelléssel azonosítja, amely megszólít engem. Ennek megfelelően beszél egy olyan hangról is, amely igényt formál rám. Ez a hang azonban egy hangtalan hang, túl van léten és időn; a képszerű ábrázolás tilalma vonatkozik rá.<sup>33</sup> Az abszolút negatív módon, önmaga nyomaként való kifejezésére azonban megvan a lehetőség: a hang nem közvetlenül, hanem csak közvetítetten, transzcendenciáját és radikális távollétét megőrizve lép be a történetiség szférájába. Anélkül „testesül meg”, hogy prezentálná magát.

Egy ilyen nyom az Írás, a *Miqra* betűje.<sup>34</sup> Az abszolút egy másik nyoma a JHWH, a megnevezhetetlen kimondhatatlan neve, amely éppen kimondhatatlanságában lehet a névtelen nyoma: amennyiben annak abszolút mivoltára utal, aminek mivolta kifejezhetetlen és megismerhetetlen.<sup>35</sup> Lyotard szemében tehát a képtilalom elfogadása, továbbá a nyitottságban és bevezetlenségben való kitartás valami „zsidó” dolog, de ugyanígy „zsidó” magatartás az „infantia” és a fogékonyság, továbbá az is, ha engedelmesen hallgatunk az abszolút hangjára, amely írás-nyomként szólít bennünket.<sup>36</sup> Szerinte a fogékonyságnak ez a magatartása egybeesik az emlékezés magatartásával: az abszolútnak engedelmeskedni azt jelenti, hogy emlékezünk hívására, amely mint nyom jelenik meg.<sup>37</sup> Ugyanakkor soha nem lehetünk biztosak abban, hogy a hangot megfelelően halljuk, mindig hibázik valamennyi az értelméből, mindig marad titok: még késik a megváltás.<sup>38</sup>

33. Vö. J.-F. Lyotard: *Von einem Bindestrich (D'un trait d'union)*. In Lyotard – Gruber: *Ein Bindestrich*, 27-51. (A továbbiakban: Lyotard: *Von einem Bindestrich*.)

34. uo. 27.

35. Vö. Lyotard: *Der Widerstreit*, 72 skk.; Lyotard: *Korrespondenz. Jean-François Lyotard an Eberhard Gruber*. In Lyotard – Gruber, *Ein Bindestrich*, 99-122. 102. Lyotard-ral ellentétben Derridánál az abszolút kifejezhetlensége implikálja a megnevezhetlenségét. Vö.: Derrida: *Az elkülönböztetés*, 61.

36. Ld. pl.: J.-F. Lyotard: *Heidegger und die „Juden”*. Wien – Böhlau, 1988. 33. (A továbbiakban: Lyotard: *Heidegger und die...*)

37. Vö.: J.-F. Lyotard: *Anamnèse*. In *Hors Cadre*. h.n., 1991. 107-114. 109.

38. uo. 135.

Derrida szemében Pszeudo-Dionüsziosz Areopagita és Eckhart Mester a koronatanú az abszolút titok radikális transzcendenciájának, valamint ebből következő kimondhatatlanságának és kifejezhetetlenségének. E titok túl van a léten, és így nincsen helye.<sup>39</sup> Ezért kérdezi Derrida szerint Pszeudo-Dionüsziosz Areopagita is, Eckhart Mester is: Hogyan beszélhetek a kimondhatatlan titokról anélkül, hogy kimondanám? „Hogyan ne beszéljek?”<sup>40</sup> Ehhez a nem beszélő beszédhez csak a negatív, apofatikus beszéd adekvát, véli Derrida.<sup>41</sup> A „lét nélküli, lényeg nélküli, alap nélküli”<sup>42</sup> nem-hely mint Isten helye az az esemény, amely előírja az apofázist, a tagadást.<sup>43</sup> Ennek a nem kimondó, nem definiáló beszédnek egyik formája Derrida szerint az ima mint olyan beszéd, amely – az abszolút transzcendenciájának tudatában – teljességgel a fogékonyság állapotába helyezkedik.<sup>44</sup>

Annak ellenére, hogy Derrida felhasználja a negatív teológia gondolatait, világosan elhatárolódik a teológiától: még a negatív teológia is egyfajta „hiper-esszencialitásból”<sup>45</sup> indul ki, amelyet Istennel azonosít, és így viszszahanyatlik az onto-teológiába.<sup>46</sup> Ugyanígy utasítja el Lyotard is azt, hogy a teológia, különösen pedig a keresztény teológia az abszolút transzcendenciájára és kifejezhetetlenségére vonatkozó megfontolásaira hivatkozzon. Nála az abszolút nem azonos egy abszolút lényként vagy személyként felfogott Istennel. Maga a kötelezettség az abszolút, a hívó nélküli hívás, a beszélő nélküli hang. Ebben ragadható meg szerinte az alapvető különbség az Istenről való nyugati onto-teológiai gondolkodás (amely Istent mint Minden-Egyet, illetve mint eredetet érti meg) és a zsidó gondolkodás között: „Ha van olyan gondolkodás, amely számára az eredet kérdése nem döntő jelentőségű, akkor az a »zsidók« gondolkodása. [...]

39. Vö. Derrida: *Wie nicht sprechen*. 48.

40. Vö. Derrida: *Wie nicht sprechen*. 46.

41. uo. 47.

42. uo. 104.

43. uo. 88.

44. uo. 20 skk., 75 skk.

45. uo. 17.

46. uo.19.; Ld. még Derrida: *Az el-különöződés*, 45.; 61-62.

A »zsidók« gondolkodása nem jellemezhető se monoteizmussal, se terem-téshittel. [...] Ha ez az Isten másmilyen, akkor nem azért, mert ő egy másik Isten, hanem azért, mert más, mint az, amit a görög-keresztény tradícióban Istennek neveznek. Más, mint Isten, mert »más, mint a lét« (Lévinas).”<sup>47</sup>

A „zsidó” és a „keresztény” között tehát áthidalhatatlan szakadék húzódik, és a két egymással ellentétes beszédmód soha nem egyesíthető egy közös „zsidó-keresztény” tradícióban.<sup>48</sup> Az előbbi számára az abszolút radikális távollétének képzete letiltja az abszolút közvetlen prezentációjának lehetőségét. A kereszténység szemében viszont az inkarnáció gondolata éppen ezt a lehetőséget foglalja magában: A láthatatlan és megnevezhetetlen megtestesül, láthatóvá és megnevezhetővé válik Jézus Krisztusban. Ezen kívül Istennek Jézus Krisztusban „egyszer és mindenkorra” megvalósuló kinyilatkoztatása és megváltó tette lezárja mind a kinyilatkoztatás, mind a megváltás alapvető nyitottságát és bevégezetlenségét. Ezért a választóvonal végső soron nem más, mint a keresztények hite Krisztus egyedülállóságában, valamint az abszolútnak a végérvényes és felülmúlhatatlan megtestesülésében.<sup>49</sup> Lyotard tehát a kereszténység szemére veti a képtilalom megsértését és azt, hogy a közvetlen prezentáció transzcendentális illúziójának esik áldozatul.<sup>50</sup> Ebből egy autoriter, uralkodásra törő, sőt totalitárius magatartás fakad, hiszen ha valami közvetlenül kifejezhető, akkor véglegesen is rögzíthető, ezáltal pedig megsemmisül a nyitottság és a pluralitás. A „zsidó” ezzel szemben visszautasítja az uralkodói attitűdöt, mivel szakít az abszolút prezenciájának metafizikájával, és így Lyotard szemében azt előlegezi meg, amit a posztmodern filozófia később a maga számára „esszenciálisként” fogalmaz meg.<sup>51</sup>

47. Lyotard: *Heidegger und die...*, 93.

48. Vö. Lyotard: *Von einem Bindestrich*. 50 skk.

49. uo. 38..

50. uo. 45.

51. Ld. ezt bővebben: S. Wendel: *Ein Bindestrich zwischen Prämoderne und Postmoderne*. Jean-François Lyotards Überlegungen zu „jüdischem” und „Christlichem”. In *Orientierung* 11 (1996) 124-127.

Annak ellenére tehát, hogy megtalálható náluk a teológiai hagyomány recepciója, Lyotard és Derrida megerősíteni látszanak, hogy szakadék van a posztmodern és a keresztény teológia között. Ennek ellenére biblikus és egzisztenciális kísérletek mellett időközben még néhány szisztematikus teológiai munka is született, amelyek a posztmodern recepciójára vállalkoznak. Azt a kifogást, hogy a posztmodern filozófusok olykor explicite elutasítják eredményeik teológiai recepcióját, a posztmodern irányultságú teológia képviselői azzal a tétellel próbálják kivédeni, hogy a posztmodern gondolatoknak a teológiába való integrálásával szembeni ellenállás félreértésen alapul. Szerintük a posztmodern Istent egyrészt egy legfőbb lényel azonosítja, másrészt az istenit abszolút azonosságként ragadja meg, vagyis Istent mo-

Férfi posztmodern fegyvertársaitól eltérően Luce Irigaray síkraszáll amellelt, hogy a teológia is vegyen részt a nőknek a szimbolikus rendbe való beillesztésében. Szerinte a nőknek el kellene sajátítaniuk a teológiai hagyományt, különben nem tudnak önmagukhoz jutni, identitásukra rávalózni, és nem tudják vágyaikat megvalósítani. „Az isteni közreműködése nélkül soha nem volt felépíthető se a szubjektivitás, se az emberi társadalom. [...] Ha a nőknek nincs Istene, nem képesek kommunikálni, még egymás között sem. [...] Egy nőnek ahhoz, hogy nő lehessen, hogy betölthesse szubjektivitását, Istenre van szüksége, aki az ő szubjektivitásának beteljesítését képviseli.” (L. Irigaray: *Göttliche Frauen*. In Irigaray: *Genealogie der Geschlechter*. Freiburg, 1989. 93-120. 103 skk.) Abból a feuerbach-i tételből kiindulva, hogy nembeli lényeként az embert az ész végtelensége határozza meg, és hogy „Isten” (mint lényként elképzelt végtelen ész) az emberi identifikáció folyamatának tökéletes tükréül szolgál, Irigaray egy nőnemű Isten szükségességét hirdeti, egy nőnemű háromságét, mint a női identitás megtalálásának tükrét. „Isten az a másik, akire *levésünk* érdekében feltétlenül szükségünk van.” [...] „Hiányzik egy nőnemű Isten.” (uo. 111.) Ezért különösen az olasz nőmozgalomban megfogalmazódott a gondolat, hogy Isten ezúttal nőként való újabb inkarnációjára van szükség. Ha a nemek különbsége az emberi lét vonatkozásában konstitutív jelentőségű, ha tehát a nem teológiai alapfaktor – ami Irigaray és a differencia más teoretikusai számára tény –, akkor az istennek másodsorra a „második emberi természet”, nevezetesen a „női természet” kell magára vennie, hiszen eddig a Názáreti Jézusban – szerintük – csak a „férfitermészet” vette fel. Ld. ehhez Luisa Muraro megfontolásait a vileminita eretnkségről. In L. Muraro: *Vilemina és Mayferda. Die Geschichte einer feministischen Häresie*. Freiburg, 1987.; Ld. még: A Cavarero: *Ansätze zu einer Theorie der Geschlechterdifferenz*. In *Diotima*. Philosophinnengruppe aus Verona (hrsg.): *Der Mensch ist Zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz*. Wien, 1989. 65-102, 87-94.

nisztikusan fogja fel. Ha ezt a posztmodern félreértést el lehetne oszlatni, akkor semmi akadálya nem volna egy posztmodern teológia kidolgozásának. A posztmodern és a teológia ilyen összekapcsolásának példaként szeretnék három olyan teológiai kísérletet röviden bemutatni, amely magát kifejezetten posztmodernnek nevezi, nevezetesen Kevin Hart, Mark C. Taylor és a katolikus teológus, David Tracy munkáját.

Hart a derridai dekonstrukciót negatív teológiként jellemzi, amely mielőtt az onto-teológiát bírálja, a teológia olyan új formáját alakítja ki, amely lemond a végső megalapozás eszményéről, és nem a prezenciának a távolléttel szembeni primátusára épít.<sup>52</sup> A lényeg, hogy az istenit mint az egészen mást ragadjuk meg, olyasvalamiként, amit nem lehet legfőbb létezővé, legfőbb lényeggé, eredetté stb. hiposztazálni. Ezért Hart megpróbálja a posztmodern-dekonstruktív beállítódást a keresztény misztika hagyományával összekapcsolni, és még Kantra és Heideggerre is a misztikus, illetve a filozófiai jellegű metafizika-kritikai gondolkodás egybefonódásának példaként hivatkozik.<sup>53</sup>

Taylor egyfajta posztmodern a/teológiát, posztmodern a/teizmust alakít ki, mondván, ha valaki ki akar törni az onto-teológiából, akkor a teisztikus istenképpzettel is szakítania kell. Csak így szabadulhatunk meg az Istent uralkodóként leíró paradigmától.<sup>54</sup> Taylor párhuzamba állítja a teisztikus istenfogalmat a szubjektum újkori fogalmával, aminek következtében

52. Vö. K. Hart: *The trespass of the sign. Deconstruction, theology and philosophy*. Cambridge, 1989. 74 skk.; A dekonstrukció és a negatív teológia összekapcsolásához ld. még: W. Lesch: *Wer hat Angst vor Dekonstruktion? Jacques Derridas Herausforderung der Theologie*. In Lesch – Schwind (hrsg.): *Das Ende der Gewissheiten*, 27-47. 31 skk.; Ld. még: H. Cowaed – T. Foshay (ed.): *Derrida and Negative Theology*. New York, 1992.

53. A posztmodern gondolkodás és a keresztény teológia ilyen kapcsolatának lehetőségéhez lásd még a szentháromságtan és a megtestesülés hitével kapcsolatban: J. Valentin: *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*. Mainz, 1997.

54. Vö.: M. C. Taylor: *Erring. A postmodern A/Theology*. Chicago – London, 1984. 78 skk. (A továbbiakban: Taylor: *Erring*); Egy anti-totalitárius, relációkkal operáló és történelemre vonatkoztatott struktúrájú keresztény istenfogalom lehetőségéről, amelyet posztmodern tárt volna fel. Ld.: R. M. Bucher: *Die Theologie in Moderne...* 35-57. 55 skk.



a szubjektum posztmodern kritikája egyszersmind a tradicionális teizmusra is érvényessé válik.<sup>55</sup> A teisztikus Istent csakúgy, mint az autonóm szubjektumot, meg kell „ölni”: csak ebből a kvázi a/teisztikus Isten-halálából fakadhat egy másik istenképzet. A teológiának nemkülönben le kell számolnia a lezárhatóság, a végérvényesség képzetével is, amely a mindentudó és mindentudó Isten képzetének felel meg. Taylor végül síkra száll azért is, hogy a szövegek, az írások pluralitása mint Isten, pontosabban a transzcendens Logosz megtestesülése nyerjen elismerést. A „szövegkorpusz” úgyszólván „Isten korpusza”, és mivel ez az „inkarnáció” sem térben, sem időben nem lokalizálható, és mivel nem történelmileg valósul meg, azért ez a megtestesülés soha nem fejeződhet be, hanem újra és újra megtörténik minden szövegben, az abszolút transzcendens isteni Logosz minden írás-nyomában.<sup>56</sup>

Tracy<sup>57</sup> is explicite állást foglal egyfajta posztmodern teológia mellett. Magáévá teszi a prezencia gondolatának posztmodern kritikáját, az istenit mint kimondhatatlan titkot fogja fel, és Derrida nyomán a radikális differenciával azonosítja.<sup>58</sup> Derridához hasonlóan neki is az a kérdése, hogyan lehet beszélni erről a kimondhatatlanról, és a választ a misztikus gondolatokhoz fordulva, mindenekelőtt a hallgatás jelentőségére hivatkozva adja meg.

A prezencia gondolatának bírálatát Tracy egybekapcsolja az önmaga számára való jelenlét, ezen keresztül pedig az autonóm szubjektum képzetének kritikájával: a szubjektum elveszik a szövegben, a beszélgetésben, a nyelvben, amelynek engedjük, hogy igényt formáljon ránk.<sup>59</sup> A nyelv ilyen primátusának – mondja Tracy – „...meg kell tisztítania az autonóm

ént az uralom és a bizonyosság a hamis igényétől.”<sup>60</sup> Az eredmény a decentralizált ego.<sup>61</sup> A szubjektumnak ilyen decentralizálása Tracy szerint a keresztény teológia szempontjából a bűn tudatának fogalmában ragadható meg: a bűn „...saját végességünk természetellenes tagadása és a végső valóságtól való bárminemű függőség tudatos elutasítása.”<sup>62</sup> A nyelv primátusa, amelynek a szubjektumot alá kell vetni, Tracy számára azt az ismeretelméleti tételt is magában foglalja, hogy mindig egy lezárhatatlan hermeneutikus folyamatban találjuk magunkat és így a megismerésünket is. Ebből következően pedig semmivel kapcsolatban sem létezhet végső, abszolút bizonyosság, ezért nem lehetséges teológiai jellegű végső megalapozás sem.<sup>63</sup> Ahogyan nincsen végső bizonyosság, ugyanúgy nincsen olyan tiszta, tökéletes valóság sem, amelyre egyszerűen rátalálhatnánk. Mindig csak a már interpretált valóság létezik.<sup>64</sup> A végső bizonyossággként értett igazságról való lemondás megnyitja az utat Tracy előtt az igazság egy alternatív felfogása, a nyelvben megvalósuló kinyilatkoztatás értelmében vett igazság felé.<sup>65</sup> Ennek megfelelően Tracy a hitet nem az önmagunk léteire és Isten léteire vonatkozó végső és kétségbevonhatatlan meggyőződésben látja megnyilvánulni. A hívő magatartást szerinte az énközpontúságnak a valóságközpontúság<sup>66</sup> kedvéért történő feladása jellemzi, amiből az önmagát kinyilatkoztató igazságra, a kegyelemre,<sup>67</sup> a végső bizonyosságon túllépő „hiteles reményre” való nyitottság megvalósítása és a végső valóságba vetett végső reménység következik.<sup>68</sup> Ez a nyitott magatartás

55. Vö. Taylor: *Erring*. 19 sk.

56. Uo. 110.

57. Vö. D. Tracy: *Theologie als Gespräch. Eine Postmoderne Hermeneutik*. Mainz, 1993. 114 skk. (A továbbiakban: Tracy: *Theologie als Gespräch*.); Tracy teológiájához lásd még: D. Tracy: *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*. London – New York, 1981.; D. Tracy: *Blessed rage of other. The New Pluralism in Theology*. San Francisco, 1988.; D. Tracy: *Dialogue With the Other: The Inter-Religious Dialogue*. Louvain 1990.

58. Vö. D. Tracy: *Theologie als Gespräch*. 79.; 87 skk.

59. uo. 33 skk.; 74 skk.

60. uo. 76.

61. uo. 87. skk.

62. uo. 110.; Tracy szemében – a posztmodern elméletekkel analóg módon – a prezencia-metafizika és a szubjektumfilozófia kritikája magában foglalja a történelmi optimizmus kritikáját is. Vö. uo. 109 sk.

63. uo. 40.

64. uo. 74.

65. uo. 48. skk.

66. uo. 131.

67. uo. 111.

68. uo. 124.

pontosan megfeleltethető a Lyotard által hangsúlyozott fogékonyságnak, az *infantiának*.<sup>69</sup>

Tracy szorgalmazza a teológiai diskurzus pluralizálását is, amely előmozdíthatná a plurális csak nemrég felfedezett méltóságát.<sup>70</sup> Ugyanakkor kiemeli, hogy a végső valóságra való teológiai hivatkozás megővja a pluralitást attól, hogy pusztá közömbösséggé és tetszőlegességgé fajuljon.<sup>71</sup>

□

69. „Ezzel kapcsolat jön létre a posztmodern-keresztény teológia és a zsidó tradíció között. A zsidó tradíciók jelentőségét a posztmodern gondolkodás szempontjából mindenekelőtt Elmar Salmann mutatta ki, aki ezekből kiindulva összekötőkapcsokat keres a teológia és a posztmodern között. Vö.: E. Salmann: *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie*. Roma, 1992. 443-469. A kereszténység és a zsidóság kapcsolatának a posztmodern perspektívát is számba vevő vizsgálatához ld.: J. Wohlmuth: *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum*. Pareborn – München – Wien – Zürich, 1996.

70. Ld. ehhez még: Wohlmuth: *Theologie – Postmodern?*, 150.; A hit sokféleségének és a kulturális dialógusnak a lehetőségéről ld. még: G. Scobel: *Postmoderne für Theologen? Hermeneutik des Widerstreits und Bildende Theologie*. In Höhn (hrsg.): *Theologie, die an der Zeit ist*, 175-229. 219 skk.

71. Tracy: *Theologie als Gespräch*, 132. Vannak már olyan feminista teológusnők is, akik a posztmodern gondolkodásnak a feminista teológiába való integrálásán fáradoznak, és olyan posztmodern filozófusok mellett, mint Derrida, Lyotard vagy Foucault, posztmodern filozófusnőkre is hivatkoznak. Vö.: pl. Sh. D. Welsh: *Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine Feministische Theologie der Befreiung*. Freiburg (Schweiz) 1988.; Sh. D. Welsh: *A feminist Ethic of Risk*. Minneapolis, 1990.; M. McClintock Fulkerson: *Changing the Subject. Women's Discourses and Feminist Theology*. Minneapolis, 1994.

#### IV. „NEM KÖZELÍTHETNEK EGYMÁSHOZ...”

##### – A „CSÚNYA, SZÉLES ÁROK”<sup>72</sup> A TEOLÓGIA ÉS A POSZTMODERN KÖZÖTT

Miként értékelhetjük tehát a posztmodern filozófiát mint olyant, és különösképpen a posztmodern és a teológia kapcsolatát? Kétségtelen, hogy a posztmodern fontos impulzusokat szolgáltatott a filozófiai diszkusszió számára, amelyekből a teológia is sok mindent hasznosíthat. Ilyen impulzus például az azonosságot és a prezenciát túlhangsúlyozó gondolkodás bírálata, valamint az onto-teológiai tradíció ezzel összefüggő kritikája, továbbá az autonóm szubjektum túlzó ideáljának és a töretlen fejlődés optimizmusának bírálata. Az is a posztmodernnek köszönhető, hogy a filozófia és a teológia az utóbbi években fokozott figyelmet fordított a másik és a plurális méltóságára. Mégis túlsúlyban vannak a posztmodernről alkotott olyan a vélemények, amelyek a posztmodern és a teológiai gondolkodás ötvözését fölöttébb problematikusnak tartják, és arra a következtetésre sarkallnak, hogy a posztmodern valójában súlyos kihívást jelent a teológiával szemben, és ezért inkább bírálni kell, mint kritikátlanul recipiálni. Befejezésül ezt szeretném a posztmodern és a posztmodern teológiai gondolkodás néhány központi tétele segítségével világossá tenni. Egyben azt is meg szeretném mutatni, hogyan lehet a posztmodern intenciókat filozófiailag és teológiailag anélkül érvényre juttatni, hogy megvalósításuk kedvéért a posztmodern útjára kellene lépni.<sup>73</sup>

A posztmodern joggal bírálja azt a szélsőséges nézetet, amely szerint lehetséges az abszolút közvetlen prezentációja, valamint ezzel együtt a rendelkezésre való korlátlan hatalom képzetét is, alternatívaként azonban pusztán az ellentétes szélsőséget kínálja fel, vagyis az abszolút radikális távollétét és transzcendenciáját. A tradicionális dualizmus támad fel itt poraiból:

72. G. E. Lessing: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. In H. G. Göpfert hrsg. Lessing: *Werke 8. Bd.: Theologiekritische Schriften III, Philosophische Schriften*. München, 1979. 13. – A ford.

73. A posztmodern gondolkodás részletes kritikáját a posztmodern etika példáján ld. még: S. Wendel: *Jean-François Lyotard. Aisthetisches Ethos*. München, 1997.

a transzcendens soha nem jelenhet meg az immanenciában, ami azt is jelenti, hogy az érzékileg tapasztalható világban sem. Ily módon valójában az válik elgondolhatatlanná, ami a keresztény vallás megkülönböztető jegye: az inkarnáció. A posztmodern, amely egyébként Heideggerre is hivatkozik, a maga szélsőséges megközelítésmódjával figyelmen kívül hagyja Heidegger filozófiájának egy fontos gondolatát: hogy szétszakíthatatlanul kapcsolódik egymáshoz a lét igazságának elrejtettsége és el nem rejtettsége, közelsége és távolléte.<sup>74</sup> Igazságot gondolatilag mindig csak a „...a távollevő közelébe jutás”<sup>75</sup> módján ragadhatok meg, vagyis soha nem rendelkezem vele, mert mindig létezik valami nem prezentálható, valami titok. Ilyen módon túllépünk a prezencia gondolatán, ám anélkül, hogy a prezentálhatatlan radikális távollétbe és transzcendenciába tűnne. Persze nemcsak a heideggeri igazságfogalomra támaszkodva bírálható a radikális távollét és transzcendencia posztmodern tétele. Feltételezhető ugyanis, hogy az újkori filozófia felett gyakorolt kritikájuk során a posztmodern filozófusok nem vették számításba e filozófia egy fontos témáját. Azt a vitát, amely megpróbálta tisztázni, hogyan képes az abszolút, hogyan képes a transzcendencia anélkül megjelenni az immanenciában és az esetlegesben, hogy az abszolút feloldódna az esetlegesben, vagy éppen ellenkezőleg az immanens beleveszne a transzcendenciába. E kérdés megoldásán fáradozott többek között Spinoza, még ha nem is sikerült meggyőző választ találnia. Kielégítő megoldási javaslattal csak a kései Fichte állt elő. Eszerint az abszolút soha nem közvetlenül, hanem mindig csak mint képmás lép be az esetlegesbe, úgy-hogy az abszolúton kívüli létet annak fenomenjeként kell felfogni. A képmás azonban se nem puszta másolata egy mintaképnek, se nem valamilyen új lét az abszolút mellett. Az abszolút teljesen jelen van a képmásban, amely a lét teljességét rejt magában, és mégis csak a képmás jelenik meg az immanenciában, nem maga az abszolút.<sup>76</sup> Így Fichte képmásfogalma

74. Vö. pl. M. Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*. In Heidegger: *Holzwege*. Frankfurt am Main, 1994. 321-373. 347.; M. Heidegger: *Der Satz vom Grund*. Pfullingen, 1992. 121 skk.

75. M. Heidegger: *Gelassenheit*. Pfullingen, 1992. 43.

76. Vö.: J. G. Fichte: *Die Anweisung zum seligen Leben*. Hamburg, 1983, 14.; Fichte képmásfogalma

– a képmás és a nyom fogalmának tagadhatatlan analógiái ellenére<sup>77</sup> – a klasszikus reprezentációelmélet nagyobb teljesítőképeségű alternatívájának bizonyul, mint a nyom fogalma, hiszen a prezencia és a távollét dialektikáját is tekintetbe veszi. A prezencia és a távollét, a transzcendencia és az immanencia ilyen módon újragondolt viszonyára támaszkodva elhárítható Lyotard-nak az inkarnáció gondolatával szembeni ellenvetése is: Jézus Krisztusban az isteni jelenik meg, anélkül azonban, hogy közvetlenül kifejezhetővé, megragadhatóvá, rendelkezésre állóvá tenné magát.<sup>78</sup> Isten belép az érzékiség és a testi valóság szférájába, a szellem kirekesztett „másikának” szférájába, és így olyan méltóságot kölcsönöz annak, amilyent a testi kirekesztése közben a posztmodern annak ellenére sem képes elgondolni, hogy hangsúlyosan a másik elismerése mellett foglal állást.<sup>79</sup>

hoz ld. még: H. Verweyen: *Sein, Bild, Interpersonalität. Zur Bedeutung des späten Fichte*. In A. Halder – K. Kienzler – J. Möller (Hrsg.), *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens*. Düsseldorf, 1987. 116-126.; H. Verweyen: *Gottes Letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*. Düsseldorf, 1991. 240-255, 259-263. (A továbbiakban: *Gottes letztes...*)

77. Ld. ezt Fichte és Levinas szabadságfelfogásának példáján a következő tanulmányomban: *Bild des Absoluten werden – Geisel des anderen sein. Zum Freiheitsverständnis bei Fichte und Levinas*. In G. Larcher – K. Müller – Th. Pröpfer (hrsg.): *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*. Regensburg, 1996. 164-173.

78. Vö.: Hans Urs von Balthasar: „Mennél jobban kilép Isten az elrejtőzésből, annál jobban bele-rejti magát az emberbe.” (H. U. von Balthasar: *Gott redet als Mensch*. In Balthasar: *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*. Einsiedeln, 1960. 73-99, 82.) Lyotard kritikájához ld. még: J. Wohlmut: *Hat der jüdisch-christliche Dialog eine hinreichende theologische Basis? Im Gespräch mit Jean-François Lyotard*. In G. Riße – H. Sonnemans – B. Theß (hrsg.): *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. (FS H. Waldenfels)*. Paderborn, 1996. 513-542., 535-542.

79. Az inkarnáció gondolatán túl a képfogalom is lehetővé teszi, hogy ne csak a világot mint egészet fogjuk fel az isteni képmásaként anélkül, hogy panteisztikus redukcióba kényszerülnénk, hanem a speciálisan az emberre is úgy gondoljunk, mint aki „imago Dei” (Gen 1,27), anélkül, hogy ezzel a reprezentáció elméletét reprodukálnánk. A teológia így esztétikai dimenziót nyer, mégpedig mindenekelőtt abban a tágabb értelemben „esztétikait”, hogy Isten a világban érzékileg megtapasztalhatóvá válik, azután abban a szűkebb értelemben is, ahogyan a műalkotásokban transzcendencia tud felfényleni, ahogyan megtörténik bennük „az igazság működésbe lépése” (Heidegger) – akár

A posztmodern gondolkodás perspektívájának egyoldalúsága kimutatható a differenciának és a heterogenitásnak ítélt primátus vonatkozásában is. Ahol csak abszolút heterogenitás létezik, ott nem lehetséges a kapcsolat. A differencia így a különböző nyelvjátékok kapcsolatok nélküli izolációjává és pusztá egymás mellettségévé, egy én és az őt megszólító másik pusztá szembenállásává alacsonyodik. Ennek megfelelően lehetetlenné válik a valós kommunikáció, hiszen nem lehetséges már a tartós és intenzív kapcsolat.<sup>80</sup> Ebből végül a szolidáris magatartás értelmében vett »közösségi érzés« lehetlensége fakad, hiszen a szolidaritás éppen a heterogenitás tételét cáfoló kapcsolat lehetőségét feltételezi. Ezzel a posztmodern pluralizmus a neoliberalis eszmerendszer, a szolidaritás fokozatos föladata és a politikai érdektelenség egyik változataként lepleződik le. Mindenki önmagával, saját »nyelvjátékával« törődik csak, ha a másikkal való valóságos kommunikációra már nincsen lehetősége – és szüksége.<sup>81</sup> A posztmodern gondolkodás e neoliberalis tendenciája mellett kimutatható benne egy neokonzervatív látásmód is, mégpedig a felvilágosodás haladással kapcsolatos optimizmusának eltúlzott és differenciálatlan kritikájában.<sup>82</sup> Nemcsak a haladás gondolatának fonákosságait és túlzásait, illetve az ezekkel összefüggő harmónia- és kiengesztelődés-eszményt bírálják, hanem egyáltalán a kiengesztelődés és a változás lehetőségének gondolatát is. Ebből egyfelől politikai síkon a „lehet-

a képzőművészetben, akár a zenében, akár a költészetben. A teológia és az esztétika ilyen összekapcsolásának lehetőségéhez vö.: G. Larcher: *Subjekt – Kunst – Geschichte. Chancen einer Annäherung von Fundamentaltheologie und Ästhetik*. In K. Müller (hrsg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. Regensburg, 1998. 299-321.

80. Vö.: H. Verwey: *Maurice Blondels Philosophie der Offenbarung im Horizont 'postmodernen' Denkens*. In *Archivo Di Filosofia*. Anno LXII – 1994 N. 1-3, 423-437. 436.

81. Ebben a tekintetben egyetérthetünk Habermas ítéletével, miszerint a posztmodern elsődlegesen neokonzervatív program. Vö.: J. Habermas: *A modernség: Befejezetlen program*. In Jürgen Habermas: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, 1994. 259-281. – (A ford.)

82. Ezt a kritikát Horkheimer és Adorno „a felvilágosodás dialektikájáról” szólva differenciáltabban és találóbban fogalmazta meg. A felvilágosodás hibáinak minden bírálata ellenére mindketten a felvilágosodás elkötelezett hívének tartják magukat, és ennek megfelelően annak feladhatatlan vívmányai is említésre kerülnek náluk. Vö.: M. Horkheimer – Th. W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest, 1990. – (A ford.)

séges világok legjobbjaként” elfogadott *status quo*hoz való idomulás következhet, másfelől teológiai vonatkozásban a kiengesztelődés és a felszabadítás reményének megtagadása, ezzel együtt pedig a sekélyes haladáshiten túlmutatató minden eszkatológikus perspektíva lezárása is.<sup>83</sup>

A heterogenitás tétele egy másik szempontból is rendkívül problematikusnak mutatkozik. Az abszolutizált differencia pozíciója ugyanis nem más, mint hogy egyszerűen az ellentétével cserélik fel a hasonlóképpen abszolutizált monisztikus azonosság pozícióját. Az egyik szélsőséges álláspontot – ahogyan a prezencia és a távollét viszonya esetében is – egy másik szélsőség váltja fel. Alternatívaként az azonosság és a differencia viszonyának kölcsönös egymásrautaltságként való elgondolása jöhetne számításba. Egy olyan viszony, amely anélkül áll fenn közöttük, hogy valamelyiküknek primátusa volna, és a differenciának az identitásban teljesen fel kellene oldódnia, vagy fordítva, minden egységmozzanatot nélkülöznie kellene.<sup>84</sup> Ilyen viszony modelljének tekinthető – az inkarnáció fogalmán kívül – a keresztény szentháromságtan is, amelyre ezen felül akkor is sikerrel hivatkozhatunk, ha a posztmodernnek a teológiával és a vallással szemben megfogalmazott azon ellenvetését akarjuk cáfolni, amely szerint az istenhit szükségszerűen egyfajta identitáslogikai eredetgondolatba és ezzel onto-teológiába téved. Ha tehát valaki valóban komolyan veszi, és filozófiai implikációi szempontjából is végiggondolja a Szentháromság dogmáját, olyan filozófiai és teológiai istentant dolgozhat ki, amely elkerüli az onto-teológia csapdáját.<sup>85</sup>

83. Adorno arra figyelmeztet, hogy ki lehet dolgozni a kiengesztelődés olyan fogalmát, amely túllép harmonisztikus haladáseszmén. Vö.: Th. W. Adorno: *Zu Subjekt und Objekt*. In Adorno: *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt am Main, 1980. 151-168. 153. (A továbbiakban: *Zu Subjekt und...*)

84. Adorno ebben az összefüggésben a konstelláció fogalmát használta, amelyet az abszolút azonosság gondolatával szembeállított nem-identikus fogalmával azonosított, ezt a konstellációs nem-identikust pedig az igazsággal. Vö. például: Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, 1988. 164 skk. (A továbbiakban: *Negative Dialektik...*); Adorno: *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. In Adorno: *Stichworte*, 11-19. 16.

85. Vö. Joachim Valentin ide vágó megfontolásaival. Vö. továbbá feminista perspektívából: E. A. Jonson: *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*. Düsseldorf, 1994.

A posztmodern szubjektum-kritikája is kérdéseket vet fel.<sup>86</sup> Amilyen maradéktalan módon egyetérthetünk ezzel a kritikával az újkori szubjektum-filozófia túldimenzionált aspektusait illetően, olyan határozottan vissza kell utasítani, hogy e túlzásokat az én-gondolattal mint olyannal azonosítsák. A posztmodern filozófia alternatíva gyanánt a tévedések visszájára fordítását tudja csak kínálni, anélkül, hogy a probléma gyökerét, vagyis az én és a másik közötti aszimmetrikus hatalmi viszonyt tematizálná. A szubjektum bírált túldimenzionálása helyére ezért pusztán a másik túldimenzionálása kerül, akivel szemben az énnek fogékonynak és hűségeseznek kell lennie, akinek én a túsza vagyok, és akinek feltétlenül alá kell vetnem magamat. Már maga ez a szóhasználat is arra utal, hogy a hatalmi viszony nem szűnik meg, hanem csak új formát nyer az „igazi szabadság” jegyében: ezúttal nem mint a szubjektum uralma, hanem mint a másik uralma. Ebből következik a felvilágosodás feladhatatlan vívmányai közül az egyik legfontosabbnak, az emancipáció fogalmának „rossz” emancipációként való elítélése szemben a „jó” szabadsággal, amely nem jelent mást, mint alávettetést, csak még közvetlenebbül.

Ennek az általános és árnyalatlan kritikának az egyik következménye az individualitás gondolatának teljes feláldozása és ezen keresztül az egyes és a különös méltóságának az elvesztése. Az „én” kizárólag a másikhoz képest és a másiktól kiindulva van. Egyszeriség és egyedüliség, sőt individualitás – ha egyáltalán – csak a túsza mivolt elfogadásában létezik, az engem felülmúló abszolút másikkal való feltétlen alávettetésben és alárendelésben. Ezzel azonban az individualitás végeredményben megszűnik. Az individualitás ilyen felszámolásának gyökere két dolog posztmodern összekeverésében rejlik: egyrészt a szabadságnak és az emancipációnak mint annak a lehetőségnek, hogy ki-ké a saját életét alakíthassa és saját döntéseket hozhasson, másrészt egy izolációként felfogott autonómiának, amely a szubjektum tökéletes önmagára vonatkozását, függetlenségét (még az érzelmi észleléstől is) és öneredetűségét jelentené.

86. Vö.: K. Müller: *Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne*. In *Zeitschrift für katholische Theologie* 2 (1998) 137-163.

A posztmodern szubjektumra vonatkozó kritikájának másik következménye, hogy lehetetlen elgondolni a perszonalitást,<sup>87</sup> mégpedig három okból. Először is, mint már kimutattuk, az abszolút heterogenitás és differencia viszonyai között nem lehetséges semmiféle valóságos kapcsolat, így az én és a másik közötti valódi kapcsolat sem. A perszonalitás szempontjából viszont éppen az ilyen kapcsolatra való képesség konstitutív: annyiban jellemez engem perszonalitás, amennyiben másokhoz tudok viszonyulni. Másodszor az én és a másik közötti aszimmetria közegében sem lehetséges valódi kapcsolat és dialógus. Ez is lehetlenné teszi a perszonalitást. Harmadszor pedig a perszonalitás az individualitáshoz kötődik. Éppen mert én «én» vagyok, tudok a másikkal viszonyulni anélkül, hogy ez a viszony harmonikus azonossággá szublimálódna. Éppen az individualitás őrzi meg a differenciát egy kölcsönös kapcsolatra épülő viszonyban, ezért az individualitás a perszonalitás lehetőségi feltétele.<sup>88</sup>

Teológiai szempontból a posztmodern szubjektumra vonatkozó kritikájának további következményei is vannak. Egyrészt az anonim, személytelen, engem hatalmában tartó, a világgal valóságos kapcsolatba lépni soha nem képes „léten túli”-ról szóló posztmodern elképzelés szöges ellentétben áll a kereszténység személyes Istenével, aki anélkül van közel a világhoz, hogy feloldódna benne. Másrészt az én és a másik, az immanencia és a transzcendencia, az esetlegesség és a végtelenség közötti aszimmetria alapállásából egy külsőnek nevezhető kinyilatkoztatás elképzelése vezethető le. A kinyilatkoztatás kívülről, majd hogyanem autoriter aktusként parancsol, és az embert, akihez szól, pusztán passzív, alávettett, meghódolni köteles befogadóvá redukálja. A posztmodern teológiák az aszimmetria

87. A posztmodern filozófiában nem történik meg az „individualitás”, a „perszonalitás” vagy a szubjektivitás” megkülönböztetése, hanem az individualitás-fogalom éppúgy, mint a perszonalitás-fogalom a szubjektum fogalma alá van besorolva. A szubjektum, a személy és az individuum elengedhetetlen megkülönböztetéséhez lásd például: M. Frank: *Subjekt, Person, Individuum*. In M. Frank – G. Raulet – W. v. Reijen (hrsg.): *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt am Main, 1988. 7-28.

88. Ld. erről például: M. Frank: *A megértés határai. Egy „rekonstruált” diskurzus Habermas és Lyotard között*. Budapest, 1999. 105-106. – (A ford.)

által meghatározott modellből kiindulva – akarva akaratlan – olyan teológiaiába esnek vissza, amely a kinyilatkoztatást egymás fölé épülő emeletek analógiájára („*Stockwerksmodell*”) gondolta el. A kinyilatkoztatás ilyen felfogása azonban szem elől téveszti, hogy a kinyilatkoztatást az emberi ész és az emberi cselekvés önmagát megvalósító aktivitásával kell kapcsolatba hozni, és egyáltalán nincs benne átgondolva, hogyan lehet ezt anélkül megtenni, hogy olyan elképzeléseket elevenítenénk fel, amelyek túldimenzionálják az ember ilyen aktivitását.

Az én-gondolat posztmodern felszámolásának alternatívájaként ki lehetne mutatni az én-egzisztencia közvetlen evidenciáját, amely az újkori szubjektumfilozófiával ellentétben nem a „*cogito*” evidenciájához kapcsolódik, hanem az által valósul meg, hogy felfigyelek a „saját testben létrejövő érzésnek”<sup>89</sup> – amelyre reflektáló képességem már mindig is rá van utalva – arra a jellegzetességére, hogy mindenkor az enyém (*Jemeinigkeit*). Az én individualitásának a test tapasztalatából nyert evidenciája azzal a másikkal kapcsolatban is létrejön, akivel testi mivoltomban kapcsolatban állok, és így a test tapasztalatában egyszersmind a perszonalitás is evidenssé válik. Amennyiben vagyok, már mindig is a másakra vonatkozom, viszonyulok a másikkal, testi mivoltom révén kapcsolatban állok velem. Az én és a másik ilyen összetartozása magában foglalja egyrészt esetlegességem megtapasztalásának lehetőségét, hiszen nem lehetek alap önmagam számára, másrészt az én nyitottságát a vele érintkezésbe lépő másikkal, de olyan nyitottságát, amely nem vezet alávetetéshez és önmegsemmisítéshez. A másik számára való nyitottságban mind az én, mind a másik rendelkezésre nem álló mivoltában őrződik meg, és az abszolút azonosságban soha fel nem oldandó különbségük megmarad a kölcsönös egymásrautaltságában.<sup>90</sup> Ehhez a ponthoz kapcsolódhatnának

89. A saját testben létrejövő érzés jelentőségéről lásd például: H. Schmitz: *Der gespürte Leib und der vorgestellte Körper*. In M. Grossheim (hrsg.): *Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion*. Berlin, 1994. 75-91.; G. Böhme: *Der offene Leib. Eine Interpretation der Mikrokosmos-Makrokosmos-Beziehung bei Paracelsus*. In D. Kamper – Ch. Wulf (hrsg.): *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*. Berlin, 1989. 44-58.

90. Az én és a másik közötti kapcsolat jelentőségéhez lásd elsősorban: U. Guzzoni: „*Cette*

olyan megfontolások is, amelyek egyrészt úgy gondolják végig Isten perszonalitását, hogy elkerüljük a szubsztancia-ontológiai, tehát az onto-teológiai redukciót, másrészt mérlegelni képesek az emberi ész és a kinyilatkoztatás közötti nem külsődleges közvetítés lehetőségét.

Végül a posztmodern teológiai modellekben teljesen figyelmen kívül hagyják a hit megalapozásának problematikáját. Míg a posztmodern filozófián belül legalábbis Lyotard például az etika területén érzékeli még a legitimitáció, az erkölcsi ítélet legitimitációjának szükségességét, addig a posztmodern teológiából hiányzik a hit legitimitációjának lehetőségére vonatkozó reflexió. Tracy például nyíltan elismeri: „Időközben bizonyára nyilvánvalóvá vált, hogy saját reményemet arra a keresztény hitre alapozom, hogy isteni kinyilatkoztatások történtek, és léteznek valódi megváltáshoz vezető utak. Ezt a bizalmamat ésszerűnek tartom, jóllehet most nem célolok, hogy belebocsátkozzam abba a szükségképpen nagy terjedelmet igénylő igazolásba, amit ez a választás megkövetel. [...] Az ugyanis, hogy keresztény reményemnek van-e megfelelő alapja, már egy másik történet, és nem az, amit most elmesélni akartam.”<sup>91</sup>

Fel kell azonban tenni a kérdést, miből meríti Tracy a bizonyosságot, hogy reményének olyan valóság felel meg, amely felül áll Feuerbach gyanúján, hogy pusztán kivetítés volna. Minek „mesél” egyáltalán „történetet”, ha semmiféle alapot nem képes vagy nem kíván hozzá szolgáltatni. Tracy elutasítja a megalapozást, és ezzel egy igazolatlan pozitivisták tételezését valósítja meg. Az ilyen alapállást fideistának nevezhetjük, és nem marad következmények nélkül. A keresztények megerősítik magukat meggyőződéseikben,

*immense fortune d'être deux.*” In Guzzoni: *Wendungen. Versuche zu einem nicht identifizierenden Denken*. Freiburg – München 1982. 62-70.; U. Guzzoni: *In-die-Nähe-Kommen zum Fernen. Denken und Ferne*. In: Guzzoni: *Wege im Denken. Versuche mit und ohne Heidegger*. Freiburg – München 1990, 123-162.; Az én túldimenzionált modelljétől és az éppúgy túldimenzionált posztmodern másiktól egyként távolságot tartó én-fogalom található Adornónál, aki a szubjektumfogalom bizonyos változatainak minden kritikája ellenére helyteleníti, hogy túl gyorsan feladjuk ezt a fogalmat, és olyan „kvalitatív szubjektumból” indul ki, amely a nélkül „idomul” a másikkal, hogy elveszne benne. Vö.: Adorno: *Zu Subjekt und...* 158. skk.; Adorno: *Negative Dialektik*. 53.

91. Tracy: *Theologie als Gespräch*, 161.

miközben azok, akik nem vesznek részt ebben a „nyelvjátékban” – jóllehet nem háborgatják őket –, tudomást se nagyon vesznek róluk. Az ilyen keresztények olyan akvárium halakhoz hasonlítanak, amelyek úszkálásukkal el-elszórakoztatják azokat, akik „kívül” vannak, ám az üveggádon kívüli világra komolynak mondható hatást nem gyakorolnak.<sup>92</sup>

Ezen felül egy filozófiai jellegű ellenvetés is tehető Tracy fideista álláspontjával szemben. Kétségtelenül számot tart keresztény felfogásának érvényességére, ugyanakkor nem reflektál saját előfeltevéseire és nézőpontjaira, amelyekkel az érvelés folyamatába belebocsátkozik. Amikor ugyanis érvelek, eleve rendelkezem valamilyen érdeklődéssel, valamilyen nézőponttal, amelyet egyrészt fel kell fednem, másrészt racionálisan igazolnom kell, hogy elfogadhatóvá váljon.<sup>93</sup> Csak így tudom ugyanis a másikat a saját nézőpontomról meggyőzni. Márpedig a meggyőzés szándéka a kommunikációs folyamatba való belépés másik feltétele. Ha ugyanis nem akarnék *meggyőzni* (*überzeugen*), nézőpontom mellett sem volna miért *kiállnom* (*bezeugen*), ami azt is jelenti, hogy ésszerűen legitimálnom. Ha elhárítom magamtól a feladatot, hogy számot adjak a megismerés folyamán engem vezető érdekről, és arról, hogy igényt tartok mondandóm érvényességére, akkor végső soron magát a kommunikáció eseményét hárítom el.<sup>94</sup> Ha a posztmodern arra figyelmeztet, hogy önmagában már az is intoleranciához és a pluralizmus felszámolásához vezet, ha igényt tartunk nézőpontunk érvényességére, azt

92. A fideista érvrendszerek – akár akarják, akár nem – a heterogenitás posztmodern tézisének reprodukálják: Létezik egy sajátos keresztény nyelvjáték, amelynek megvannak a maga szabályai, és csak azok értik, csak azok „játszhatják”, akik a közösséghez tartoznak. Így alacsonyodik a keresztény hitvallás egy társadalmilag és ideológiailag egyaránt jelentéktelen magánygyakorlattá. Pedig még az ateista motivációk vezette valláskritikának sem sikerült a hit társadalmi jelentőségét megintatni és a hitet valami polgári vallásossággá, az esetlegesség érzésén való felülkerekedés magánjellegű gyakorlattá silányítani.

93. Az érdekeknek a megismerést irányító szerepéhez lásd: J. Habermas: *Megismerés és érdek*. Pécs, 2005.; Fundamentális teológiai szempontból lásd még: Verweyen: *Gottes letztes...* 39-76. – (A ford.)

94. Vö.: Klaus Müller: *Mennyire függetlenítheti magát a hit az észától? Megjegyzések a megalapozás problémájához*. 1. rész In *Katekhón* 2 (2005) 214-230., és *Katekhón* 3 (2005) 349-366. – (A ford.)

kell válaszolnunk, hogy már mindig is érvényességigényt támasztunk, amikor pozicionáljuk magunkat. A kérdés csak az, hogy hogyan fogalmazzuk meg, hogyan legitimáljuk az ilyen igényeket; hogyan bánjunk velük anélkül, hogy az érvényesség igényéből az abszolút mivolta formált fundamentalista igény keletkezzen, amely már valóban felszámolná a pluralitást és a különbséget, röviden: a másik másságát. Ha tagadjuk meggyőződéseink legitimálásának lehetőségét és szükségességét, akkor éppen ahhoz a fundamentalizmushoz és abszolutizmushoz jutunk, amelyet el kellene kerülni.<sup>95</sup> Ezért azt a közismerten nehéz kérdést is tematizálni kellene, hogyan lehet a keresztény hitvallás kétségtelenül meglevő univerzális igényét úgy megfogalmazni és legitimálni, hogy közben ne tagadjuk el az ilyen hitvallások ugyanúgy kétségtelen kontextusfüggő természetét sem. Ez ugyanaz a kérdés, mint ami a különbözőségben való egység lehetőségére vonatkozik. Hogyan lehet valamit univerzálisként igazolni anélkül, hogy a különbségeket kioltanánk? Ismeretelméleti szempontból fogalmazva: hogyan lehet az általánosan érvényes igazság lehetőségének igényével fellépni anélkül, hogy az abszolút mivolta formált igény álláspontjába esnénk vissza? A posztmodern válasz egyrészt nem veszi észre a minden érvényességigényben, így a posztmodern, illetve a posztmodern teológia által megfogalmazott érvényességigényben is bennfoglalt univerzalitást, másrészt a tisztán formálisan elgondolt, radikálisan távollevő és transzcendens abszolútra vonatkozó posztmodern tétel minden tartalmi hitvallást lehetetlenné tesz.<sup>96</sup>

95. Vö.: H. Verweyen: *Pluralismus als Fundamentalismusverstärker?* In R. Schwager (hrsg.): *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, 132 skk. Részletesebb vizsgálódást igényelne, hogyan lehet megfelelni a megalapozás feladatának: végső megalapozással vagy anélkül, hogy lehetőség és szükség volna a végső megalapozásra. Úgy gondolom, különbség van a keresztény hit ésszerűségének amolyan „gyöngye” igazolása, vagyis annak (nem fideista) kimutatása, hogy a hit alapállása nem ellentétes az ésszel, illetve a filozófiai-teológiai végső megalapozás viszonylag „erős” pozíciója között.

96. Itt nyitva kell hagyni a kérdést, milyen alternatívája lehetne ennek a posztmodern válasznak. Talán lehetséges volna az univerzalitás olyan „gyöngye” fogalmához kapcsolódni, amilyen Adornónál vagy Habermasnál lehető fel: egy „univerzális igazságmozgás”

A „bennetek élő reménység” (1 Pét 3,15) itt szorgalmazott legitimálása természetesen nem pusztán elméleti feladat. Közvetlen kapcsolata van a gyakorlattal is, mivel az elmélet és a gyakorlat között a kölcsönös függőség viszonya áll fenn. Egyfelől tevékenységem soha nem pusztán önkéntelen és direkt cselekvés, hanem mindig egyben bizonyos kritériumok és meggyőződések alapján reflektált tevékenység is. Másfelől a reflexió egyrészt mindig egy meghatározott cselekvésre, illetve egy meghatározott cselekvéskontextusra vonatkozik, másrészt maga is cselekvés. Az elmélet és a gyakorlat kölcsönös függése alapján a hit legitimálásának feladata a tanúságtétel (*Bezeugung*) feladataként is megragadható: tanúságot teszek a „meggyőződésemről” (*Überzeugung*), és ez a tanúságtétel nem tisztán teoretikus aktus, hanem aktív cselekvés. A megalapozás feladata így egy etikai tartáshoz vezet el, és a megalapozás és a tanúsítás kapcsolatának megfelelően a hitért való felelősségvállalás fundamentális teológiai feladatát a gyakorlati ész segítségével kell megoldani.

A teológia és a posztmodern viszonyára vonatkozó megfontolásaink végeredményeként a következőt állapíthatjuk meg. Még akkor is, ha a posztmodern – mint többször is hangsúlyoztuk – az „onto-teológián” túllépő teológia számára fontos impulzusokat szolgáltatott, és olyan fontos kérdéseket fogalmazott meg, amelyek megválaszolásába a filozófiának és a teológiának bátran bele kell vágnia, a posztmodern által adott válaszok kevésbé meggyőzőek. Ezért a teológia és a posztmodern között, dacára néhány érintkezési pontnak, „nézeteltérés” („*Widerstreit*”) feszül: „Nem közelíthetnek egymáshoz...”<sup>97</sup>

*Hankovszky Tamás fordítása*

A dolgozat fordítása a *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie*. In Klaus Müller (hrsg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. Regensburg, 1998. 193-214. alapján készült.

(Adorno), a feltétlenség „metafizikai maradéka” (Habermas) jöllehet a konkrétban és a kontextusba ágyazottban mutatkozik meg, a konkrétat mégis meghaladja.

97. Ez azonban nem jelenti a heterogenitás tételének elfogadását. Legyenek bár az egyes diskurzusok között áthidalhatatlan különbségek, ez nem jelenti azt, hogy a differenciát princípiummá lehetne nyilvánítani, mint ahogyan ez Lyotard esetében történik.

## REMETE SZENT ANTAL ELSŐ LEVELE

A FORDÍTÓ ELŐSZAVA\*

A kereszténység aszketikus mozgalmi minden korban maradandó gyümölcsöket termettek. Különösen igaz ez a IV. századra, amikor az üldözések megszűntével az önmegtartóztató életforma intézményesülni kezdett, és létrejöttek az egyiptomi és szíriai aszketikus közösségek; amikor kibontakozott a szerzetesi és remetemozgalom; s a nagyvárosokban előkelő asszonyok, özvegyek, püspöki felügyelet mellett magánházaikban fogadalmas közösségeket alapítottak. E korszak jeles személyiségeiről számos korabeli dokumentum alapján képet alkothatunk, életmódjukat, lakóhelyüket, használati tárgyaikat régészeti feltárásokból megismerhetjük. A szövegelemek között kiemelkedő helyet foglalnak el a sivatagi atyák mondásait hagyományozó gyűjtemények, az életrajzok, megemlékezések, a levelek, amelyek keresztények egymást követő nemzedékei számára első-sorban lelki olvasmányként, az aszkézisre vezérlő kalauzként szolgáltak. A remeték atyjaként tisztelt, igen magas kort megért Antal (kb. 251-356) életét, tanításait kortársa, Nagy Szent Atanáz alexandriai pátriárka által írt meg, mintát adva minden további szentéletrajznak. E művet néhány évtizeden belül kétszer is latinra fordították, és tudjuk, milyen fontos szerepet játszott sokak, így Szent Ágoston megtérésében is.<sup>1</sup>

Antal személyisége, lelki útja, tanítása, számos bölcs mondása az *Életrajz* és az *Atyák mondásainak* róla szóló szakaszai alapján mindig jól ismert volt. Az azonban már kevésbé köztudott, hogy az Antal neve alatt hagyományozott levelek között hét olyan darab található, amelyeknek hitelességéhez aligha férhet kétség. Remete Szent Antal hét leveléről már a IV. század végén említést tett Szent Jeromos,<sup>2</sup> és megjegyzéséből kiviláglik, hogy a levelek

\* A fordítás az OTKA T49128 számú kutatói pályázat támogatásával készült.

1. Vö. *Vallomások* 8. 6-7

2. *Kiváló férfiakról* 88.