



Lázár Kovács Ákos

ANAMNETIKUS ÉSZ VAGY EURODARWINIZMUS?

– JOHANN BAPTIST METZ AJÁNLATA

A KORTÁRS TÁRSADALOMKRITIKA SZÁMÁRA –

Dolgozatunkban három, Johann Baptist Metz által sokat használt fogalmat próbálunk egymással termékeny vonatkozásokba hozni, annak érdekében, hogy kortárs keresztény polgári tanácstalanságaink és életgyakorlatunk miatt nehogy elveszítsük maradék önbecsülésünket is. E három fogalom: a *polgár* (*nemzeti*) *vallásossága*; illetve mindaz, ami nem az: *e vallásosság kísértései* (eurodarwinizmus; europrovincializmus; euroesztéticizmus); és egy lehetséges menekülési útvonal, amely *anamnetikus észhasználatként* áll előttünk. Az egyszerűség kedvéért most csak azzal a polgáridentitással foglalkozunk, amelyik egyházával termékeny kapcsolatot ápol (legyen zsidó, muszlim vagy éppen katolikus keresztény), és ezt a gyakorlatot életgyakorlatában sem tagadja meg. Karl Rahner jezsuita filozófus *Zur Situation des katholischen Intellektuellen* című írásában¹ megjegyzi, hogy esetünkben (a vallásos értelmiségi önértelmezésben) mind a *keresztény „általános”* (istengyermekség) hivataltudata, mind a „*speciális*” *egyedi*, az értelmiségi hivatás vállalása szerepel. Ez a kettősség egymást feltételező, korrelatív viszony, amelyben keresztényként értelmiségi, értelmiségiként keresztény az az egyházához tartozó gondolkodó, aki tudományos, kutató, tanári, papi, zenészi vagy egyéb értelmiségi tevékenységet végez. Továbbá: „az értelmiségi tudományos egzisztenciájának keresztény léte szempontjából is jelentősége van, és keresztény létének szintén megvan a jelentősége tudományos egzisztenciája szempontjából”,² vagyis nem különíthető el egymástól az általános és a speciális hivatal, ezek szervesen összetartoznak (legalábbis a rahneri értelmezésnek megfelelően). Ha az egyház meggyőződése és elvárása tehát az, hogy életgyakorlatában számoljon vele az értelmiségi polgár, akkor „az az értelmiségi, az a tudós, aki lelkiismeretének

¹ RAHNER 1965.

² RAHNER 1966: 368.

szavára hallgatva valóban katolikus keresztény akar lenni, *nem viszonyulhat* úgy az egyház igehirdetéséhez és az egyházi tanítóhivatalhoz, *mint valamiféle tetszőleges partnerhez*”, hanem alá kell vetnie magát neki.³ Rahner szerint ez a lelkiismereti döntés egyben magában foglalja az egyház melletti döntést és a (kritikus) szellemi pálya akarását is. Esetünkben tehát a polgár nem *gentleman* vagy bármiféle klasszikus vagy premodern szociális vagy etikettderivátum úriembere, hanem az az értelmiségi, aki vallásos életgyakorlatában szerves viszonyt ápol egyházával.

A POLGÁR NEMZETI VALLÁSÁN TÚL

A közjó fenntartása, amelyhez a vallás szabad gyakorlása is szervesen kapcsolódik, összefügg a nyilvánosság kérdésével, hiszen a politikai (politikai alatt nem pártpolitikai érdekek érvényesítését, hanem a városközösség, az állam ügyeiben való felelős, cselekvő jelenlétet értve) életben való felelős részvétel igényének védelme a nyilvánosság különböző területeinek is feladata. „Elutasítják mindazokat a bizonyos területeken uralkodó politikai formákat, melyek korlátozzák az állampolgári vagy a vallásszabadságot, növelik a politikai szenvedélyek és bűntények áldozatainak számát, s a közjó előmozdítása helyett jogtalan előnyöket biztosítanak valamely pártnak vagy a vezetőinek.”⁴ Ha igaz, hogy „éppen legmagasabb rendű gondolata, az istengondolat teszi a vallást sajátos módon gyakorlati-politikai gondolatá”, s ezért ha „a keresztény vallás megtagadja politikai természetét, akkor nem válik istenfélőbbé, »krisztusformájúvá«, s végképp nem ragaszkodik jobban Istenhez, hanem – elfelejtí Istent. Igaz ez fordítva is: ha a keresztény kudarcot vall a politika terén, az éppen azzal függ össze, hogy elfelejtette Istent.”⁵ Ha igaz ez, és ezzel összefüggésben az is igaz, hogy ez a politikai természet eszkatologikus irányultsága miatt kritikai, és pedig társadalomkritikai természet, akkor az istengondolatot gyakorlati módon ápoló egyház nyilvánossága *eszkatologikusként kritikai nyilvánosság, az aszkézis nyilvánossága*, már ha aszkézisen a „nonkonformista, eszkatologikus reményt” értjük.⁶ Az eszkatológiai remény Metznél és másoknál éppen nem apokaliptikus, ugyanis az apokaliptikus várakozás az időbeli befejezést valamiféle időtlen és igazából a véggel nem számoló homályos eljöveteleként érti, szemben az eszkatologikussal, amely az idő végét a jelenbeli (apokaliptikusnak tűnő) életgyakorlathoz köti mint már itt lévő nyitott

³ RAHNER 1966: 374.

⁴ Pál püspök [é. n. a]: 73.

⁵ METZ 2004: 88.

⁶ A kérdésről bővebben METZ 2004: 119–157.

végző jövőt. Ez a jelenben érvényesülő nyitottság életgyakorlatában számol az idő konkrét végző végével, és nem tolja azt a bizonytalan és homályos eljövendő tétlen és morálisan felmentő banalitásaiba.⁷ Ez a nem polgári (vagyis nem a fennálló jelen „fennállóságába” zárkozó) nyilvánosság annyiban is eszkatologikus, hogy két „*supra* vagy felettes” nyilvánosság színe előtt bontakozik ki. Ez a nem polgári nyilvánosság irányultsága szerint, de tényleges meghatározottsága szerint sem korlátozódik a fennálló jelen „fennállóságára” (hiszen ez csak az anyagi, tudományos és egyéb sikerek „lemérésére” képes), ennyiben nem csak polgári. Ugyanis nem korlátozódik a fennálló jelen fennállóságára (polgári sikerek és elismerések), hanem eszkatologikus is, mert tudatában van sajátos (kettős) kritikai nyilvánosságának, annak, hogy Isten és az Ő vallásos közössége, az Ő „népe” megítéli őt, megítél engem. Világos, hogy nem kijátszható egymás ellen a polgári és az aszketikus nyilvánosság, mert egyszerre vagyunk társadalmi létezők és Isten teremtmői szeretetének alanyai. Ugyanakkor: „a földi város építése mindig az Úrban legyen megalapozva és feléje irányuljon.”⁸ Ottmar Fuchsnak az előbbiekkal már részben érintett gondolatmenetét rekonstruálva:⁹ az idő (és az idők, korok) lehatároltságával számot vetve és a folytonos (polgári) megmaradás¹⁰ képzetével leszámolva a keresztény gyakorlatnak az idő végével az ítéletre elérkező Isten színe előtt másként kell megvalósulnia. A kor jeleit eszkatologikus minőségük szerint értékelve a vallásos egzisztenciának pontosan azt kell tennie, ami szükség-szerűbb, ami a kor válságának, „szükségének” tükrében fontosabbnak tűnik. Ez a szükség az apokaliptikus térben jön létre, ahol a szükség a kor jeleit a meghatározott (apokaliptikus) jövőképzet horizontján észlelt válságok tükrében feldolgozó praxisként, vagyis apokaliptikus életgyakorlatként jelentkezik. A folytonos

⁷ „[M]ivel embernek lenni annyi, mint poklokra csavart pupillával nézni.” Pilinszky János: *Pupilla*.

⁸ Pál püspök [é. n. b]: 46.

⁹ FUCHS 1999: 285.

¹⁰ E „polgári megmaradás” kísérletének prototípusa Péter apostol lázas sátorépítési kísérlete a Tábor-hegyen. „Hat nap múlva Jézus maga mellé vette Pétert, Jakabot és Jánost, s csak velük fölment egy magas hegyre. Ott átváltozott előttük. Ruhája olyan ragyogó fehér lett, hogy a földön semmiféle ványoló nem képes így ruhát kifehéríteni. Egyszerre megjelent nekik Illés meg Mózes, és beszélgettek Jézussal. Péter így szólt Jézushoz: »Mester! Olyan jó itt lenni! Hadd verjünk három sátrat: egyet neked, egyet Mózesnek és egyet Illésnek.« Nem is tudta, mit mond, annyira meg voltak ijedve. Ekkor felhő ereszkedett alá, s árnyéka rájuk vetődött. A felhőből szózat hallatszott: »Ez az én szeretett Fiam, őt hallgassátok!« Mire körülnéztek, senkit sem láttak a közelükben, csak Jézust. A hegyről lejövet megparancsolta nekik, hogy ne mondják el senkinek, amit láttak, amíg az Emberfia fel nem támad a halálból.” Szent István Társulati Biblia [é. n.]: Mk 9,2–9.

polgári fennmaradás – apokaliptikus, komformista, konkrét kielégülések mentén tájékozódó szemléleti – horizontján éppen az adott válsággal szembenező apokaliptikus praxis mozgatórugói tűnnek el, hiszen a(z eszkatonra tekintettel lévő) sürgető-ösztönző szempontok eltűnésével együtt már eleve megroppant módon – homályba, majd szükségszerűtlenségbe kényszerül az eszkatologikus távlat is, és maradnak a folyamatos túlélési stratégiák és komformista sikerprojektek. A polgár elveszíti az eszkatont, és folyamatos apokaliptikát képzel, vizionál és csinál – ellenségekkel, (aktuál)politikai programokkal és egyszerűsítő (a jövőre való nyitottságot elfeledő, azt tagadó, konkrét és lezárt) jövőtervekkel házal, a helyett, hogy kimondaná: „A szeretetben engem is megítélő ítélkező Isten már itt és most velem van, és mindörökké velem lesz.” Így a téves ítélet horizontján az adott kor jeleit nem eszkatologikus minőségük szerint értelmező – Metz szavával: polgári – lelkipásztorkodás, polgári kereszténység, polgári életgyakorlat alakul ki. Ez a polgári kereszténység az előbbi logika mentén, a totalitárius elnyomás utáni posztszocialista történeti, konkrét egzisztenciális elnyomás utáni „apokaliptikus helyezkedéseiben” immár kvázi polgári kereszténységet teremt: polgár nélküli polgárt, aki (ahogy önimádó¹¹ polgári társa a demokratikusabb államokban – igaz más okokból, de hasonlóképp) már nem vár semmit, csupán jóléti berendezkedésének épségét igyekszik megőrizni.¹² Ez a túlélési szisztéma a temporalitás logikájának érvényesüléséhez vezet: nem számol a végidővel, helyette elmerül a napi életgyakorlatok látszólagos komformitásaiban.

Mindennek alapján Fuchs amellet emel szót, hogy az elmúlt évtizedek tendenciáival ellentétben a lelkipásztori gyakorlat (és a keresztény életvitel – tehetjük hozzá) nem kerülheti el (hozzátehetjük: még annak ellenére sem, ha ez látszólagos radikalizálódását is jelenthetné) az isteni ítélet hirdetését.¹³ Ehhez aztán szervesen kapcsolódik a hétköznapi vonatkozásában a bűnbocsánat szentségének szociális értelmezhetősége: ugyanis ami individuális síkon az „ítélet elvilágiasodása” (*Verdiesseitigung des Gericht*), annak ellentéte közösségi síkon akár a testvéri kritika, a kritikai kapcsolati kultúra kialakulásának, működésének formájában is megjelenhet(ne).¹⁴ Megfordítva: ahol az idő és a kor lehatároltságával (az idő és a kor lehatároltságának belátása, beismerése és elfogadása) együtt megszűnik

¹¹ E típus találó elemzését adja LASCH 1996: különösen 46–70.

¹² „Ház. Kutya. Gépkocsi. Pázsit és fogadások.” Pilinszky János: *Inferno*.

¹³ FUCHS 1999: 285.

¹⁴ „A gyülekezet ilyen módon ideiglenes »ítéleti tér« lesz, ahol az emberek – Isten, az ő teremtetjük és bírjuk színe előtt – saját útjaikat irányítják, amelyben panaszkodnak, vádolnak, de különösen is beismernek, megbánnak és jóvátesznek.” FUCHS 1999: 287.

az ítélet távlata, ott a belső kritika szabadsága is veszélybe kerülhet, együtt az eszkatologikus irányultságú, a válsághelyzetekre felkészülő „anticipatorikus szocializációval”. A belső kritika szabadsága tehát a már itt is jelen lévő végső ítélet távlatából források, és nem fordítva: a kritika nyilvánossága ítéleteit nem magából és magától állítja elő,¹⁵ hanem – legalábbis végső instanciáiban és akár reflektálatlan módon is – az (eszkatologikus) ítélet távlatából nyeri.¹⁶ Ez az értelmességgel szembeni pozitív és az értelmetlenséggel szembeni negatív beállítottság szükségképpen megköveteli az askézis nyilvánosságát, az eszkatologikus relációt, és ennek kioltódása nemcsak az értelmes jövőkép tételezhetőségének és elfogadásának hiányát okozhatja, de szélsőséges esetben a negatív jövőkép rejtett vagy nyílt igenlését is. Az utóbbi történet ment végbe azon korai keresztények esetében, akik kikényszerített áldozatbemutatásukkal az abszolút jövő helyett a birodalmi jövőt fogadták el, s így „bukottakká” váltak.¹⁷ Természetesen a bukott nyilvánosság (a bűneink, a bűneim, amelyeket nem fogok fel, és nem vallok meg) megítélésére vonatkozó kritériumokat (ezek azok a bűnlajstromok, amelyeket életemben elkövettem és elkövetek) nem vehetjük pusztán a polgári nyilvánosság kritériumrendszeréből, hiszen ez a „bukottság” lényegileg eszkatologikus, asketikus természetű. Maga a bukott¹⁸ szó sem elsődlegesen moralizáló, hanem egyházgyakorlati terminus, bár erkölcsi vonatkozásai egy más értelmezési keretben, akár morálteológiailag is felvethetők.¹⁹ Természetesen van olyan is, hogy nem fogadjuk el az eddigi merev érvelést, hiszen a nyugati felvilágosult és kritikai ész önköltésének tapasztalata által ösztönzött stratégiák – leegyszerűsítő megfogalmazással – a hagyományos racionalitás megkérdőjelezésének jegyében állnak. Adorno és Horkheimer például a szubjektummá válással, az önfenntartással szembeállított „természet” térnyerésének igényével igyekszik felülkerekedni a felvilágosult ész kudarca okozta válságon,²⁰ mások, például az úgynevezett *ifjúkonzervatívok*²¹ a történelem elemzésével igyekeznek felfedni az eredet és a tervszerűség gondolatának tarthatatlanságát.²² A következő lépésben aztán

¹⁵ Bővebben erről: LÁZÁR KOVÁCS 2006: 23–48.

¹⁶ MÁTÉ-TÓTH 2001.

¹⁷ A szentek jelentőségéről az igazságtalanságok között: CYPRIANUS 1999.

¹⁸ Itt az a bukott, aki a világi, lezárt, konkrét jövőtervek előtt hajbókol, mutat be áldozatot.

¹⁹ A szocializmus idejében a békepap Horváth Richárd például nem posztmodern vagy liberális polgári morál, hanem épp a proletár morál alapján ítél: HORVÁTH 1976: 91.

²⁰ HORKHEIMER–ADORNO 1990: 31.

²¹ HABERMAS 1993b: 175.

²² FOUCAULT 1998.

[a] 20. század folyamán a piac törvényei soha nem látott mélységben behatoltak a magánszférába, és ennek következtében a kritikai okoskodás helyét fokozatosan a tömegkultúra javainak fogyasztása foglalta el. Ez a folyamat azért fájdalmas, mert a kultúrával való kapcsolat fejleszt, míg a tömegkultúra fogyasztása semmilyen nyomot nem hagy, olyan fajta tapasztalatot közvetít, mely nem halmozódik, hanem regredál.²³

A felvilágosodás folyamatai tehát önnön kioltásukba torkollnak: az „átlagos modern intellektüel” által egyedülként érvényesnek tartott tudomány nem képes eligazítást nyújtani a felvilágosodás alapeszményei felől. („Az a megállapítás, hogy az igazságosság és a szabadság önmagában véve jobb, mint az igazságtalanság és az elnyomás, tudományosan nem verifikálható és haszontalan.”)²⁴ Végül: ha „a teljesen felvilágosult Föld a győzelmes Balsors fényében ragyog”,²⁵ akkor a felvilágosodás folytonos mozgását biztosító kritikai nyilvánosság pótlására szolgáló stratégiák kialakításának igénye lép fel.

AZ EURODARWINIZMUS MINT A POLGÁRI KERESZTÉNY ÖNFELMENTÉSE

Johann Baptist Metz új politikai teológiája a legyőzöttek, az elfeledettek, a történelem fogaskerekei között felörlődöttek megmentését, megmenekülését helyezi középpontba, és az áldozatok jogainak érvényesülése érdekében lép fel. Ez minden, csak nem a nemzeti vallású polgár érzelési viszonya.²⁶ Metz úgy viszonyul a történelemhez (és itt hangsúlyoznunk kell, hogy nem mond le az egyetlen, „egyetemes” történelem fogalmáról, amelyet azonban persze szenvedéstörténetként fog fel), hogy kikerüli a történelem kizsákmányolásának mind neokonzervatív, mind posztmodern technikáit (hasznos szempontokkal szolgál Т Ü К 2001): nem tanulságokat von le, nem illusztrál, hanem a múltbeli nemzedékek elhallgathatatlan igényét juttatja szóhoz, azok szenvedésből fakadó elhallgathatatlan kiáltásaira emlékezik. Ezzel párhuzamosan a vallás neokonzervatív funkcionalitását is el-

²³ HABERMAS 1993a: 239.

²⁴ HORKHEIMER 1967: 33.

²⁵ HORKHEIMER–ADORNO 1990: 19.

²⁶ A polgár nemzeti vallása Metz szerint nem számol azzal a kínzó és kihívó jövővel, amely a zsidó-keresztény gondolkodás sajátja, nevezetesen, hogy mindannyian egyformán gyermekei vagyunk a megváltó Istennek. Ebben az értelemben a katolikus egyház is főként szupranacionális közösség, és nem a nemzeti vallások (és polgáraik) parlamentje.

utasítja, és egy egészen konkrét hagyomány, a zsidó és a keresztény szenvedés- és szabadságtörténet alapján igyekszik kritikai válaszokat megfogalmazni a társadalmi és egyházi viszonyok visszasságaira. Metz gondolkodásmódja ezeknek a belátásoknak a fényében nyilatkozik a keresztény gondolkodás megszületésének és kibontakozásának közegéről, Európáról, Európa jelenéről és lehetséges jövőjéről. Mindennek kommunikációs kultúrája azonban elsősorban nem azzal kapcsolatban bontakozik ki, hogy miként jelenítheti meg önmagát a kereszténység a pluralista Európában, hanem főként Európa és a harmadik világ kapcsolatát érinti.²⁷ Hogy Európa jelenlegi szellemi helyzetének értékelésével kapcsolatban mennyire talál partnerre a kortárs társadalomfilozófiák körében, arra e helyütt nincs mód kitérni, de nyilván jócskán ad alkalmat a filozófiai képzettársításra az a tény (elsősorban nyilván Jürgen Habermas miatt is), hogy Metz különbséget tesz Európa szekularista és szekuláris vagy laicista és szekuláris projektje között.²⁸ Egészen pontosan az Európa világnézeti neutralitását hangsúlyozó, önmagában véve szerencsés és üdvözlendő szellemiség mögött húzódó gyakorlati és elméleti beállítódás kérdéséről van szó. A neutralitás nem laicista értelmezése ugyanis nem számúzi a vallást a nyilvánosság tartományából, „hanem arra kényszeríti a nyilvánosságot, hogy vessen számot a vallások és a világnézetek lényegi pluralizmusával”.²⁹ Ettől a pluralista neutralitástól eltérően a laicista modell egyértelműen és kérlelhetetlenül privatizálja, vagyis a magánszférára redukálja a vallást. Valójában nem is semleges a vallással szemben, „hiszen neutralitását hangsúlyozva kényszerítő erővel a negatív vallásszabadságot privilegizálja”³⁰ (vagyis a vallás számára biztosítandó szabadság helyett egyoldalúan a vallással szemben biztosítandó függetlenségre helyezi a hangsúlyt). Más szóval a laicista, szekularista neutralitásmodell alapvetően antipluralistának minősíthető, és egyenesen fundamentalista módon igyekszik kiiktatni a vallás nyilvános kezelésének olyan modelljeit, amelyek eltérnek saját gondolati struktúráitól. Johann Baptist Metz kezdettől fogva eleven, alapvető felismeréseinél fogva emeli fel szavát a laicista Európa-modell térnyerése ellen. Meggyőződése szerint ugyanis a laicizmus csak olyan szemlélet keretében képviselhető, amely vak az „egydimenzionális felvilágosodás” történelmi folyamatainak ellentmondások feszítette dialektikájára. Más szóval, egyszerűbben fogalmazva arról van szó, hogy a szekularista felfogás csak saját, a vallást is integráló történelmi kialakulástörténetétől elvonatkoztatva

²⁷ METZ 1993.

²⁸ A posztszekularizmus ma az egyik leggyakrabban tárgyalt fogalma az új politikai teológiához kapcsolódó teológusoknak; a kérdésről átfogóan lásd REIKERSTORFER 2008a.

²⁹ METZ 2008: 238.

³⁰ METZ 2008.

léphet fel már említett fundamentalista igényével, és el kell vonatkoztatnia attól a legkésőbb a frankfurti iskola tevékenysége óta nyilvánvaló tényről, hogy a felvilágosodás egyenes vonalú programját dialektika törte és töri meg. Metz meggyőződése szerint Európa annak az univerzalizmusnak is bölcsője, amely belső lényegét tekintve szigorúan anti-eurocentrikus: ezt az univerzalizmust a politikai felvilágosodás képviseli, annak ellenére is, hogy univerzalizmusa gyakran megmaradt szemantikai síkon, gyakorlati megvalósulása többnyire fogyatékos és elégtelen volt. A politikai felvilágosodás által felvázolt hermeneutikai és kommunikatív kultúra – Metz egyik gyakran használt fordulatát idézve – a minden embert szubjektum voltánál fogva megillető szabadság és méltóság elismerésében áll. Pontosan az emberi jogok európai univerzalizmusa szavatolja, hogy a világ kitágulásával előálló kulturális pluralizmus ne essen szét merő relativizmussá. Csakhogy Európa jogbeli univerzalizmusának kommunikációja és komolyan vétele a globális világ összefüggésében ugyanolyan fogyatékos, mint a felvilágosult univerzalizmus európai megvalósulása; egyszerű példával élve: minden fejlett ipari ország értetlenséggel fogadná, ha nemcsak ő avatkozhatna be – az emberi jogok védelmének címén – a fejlődő országok életébe, hanem a fejlődő országok is beleszólást igényelnének a fejlett országok világpolitikájába.

Johann Baptist Metz ezt a felvilágosodással ellentétes, a felvilágosodást megelőző evolucionizmust (találó kifejezésével: eurodarwinizmust) fedezi fel napjaink európai posztmodernizmusában, amely kényelmes távolságba tolja magától a harmadik világ és ezzel együtt minden szenvedő nyomorát.³¹ E kényelmes távolságot (amelyet a kortárs polgár jól belak komformizmusaival) leírandó két további találó fogalmat képez: az euroesztéticizmust és az europrovincializmust. Az euroesztéticizmus annak az (világérzékelési, esztétikai) állapotnak a megfelelője, amelyben Európa lemondott az idő végpontja által támasztott követelményekről, búcsút intett a metafizikának és a történelemfilozófiának, s helyükre (már Nietzschevel kezdődően) az esztétikát és a pszichológiát ültette. És azzal párhuzamosan, hogy Európa esztétizálja és pszichologizálja saját önazonosságát, a nem európai kultúrákhoz is (szinte csak) esztétikai és pszichológiai síkon viszonyul, vagyis saját tanácstalanságának tartományába fojtja a kultúráközi csere lehetséges folyamatait. A nagy és egyetemes fogalmak kiiktatása és eltüntetése hozza magával azt, amit Metz europrovincializmusnak nevez.

Nietzsche azt jövendölte, hogy Isten halálának következtében „egész európai morálunk” össze fog omlani. És vajon nem volt-e igaza? Nem lehetünk-e tanúi

³¹ A téma bővebb kifejtése: METZ 2008: 248–257.

ma Európa erkölcsi kimerülésének? Nem cserélte-e le szellemi kultúránk a világ erkölcsi megközelítését már régóta esztétikai szemléletre? Miért tűnnek annyira feszültnek és zaklatottnak etikai diskurzusaink? A morális gondolkodás Európában valahol az erkölcs teljes felfüggesztésének kifejezett szándéka és a posztmodern paradigmájú *kis erkölcs* között ingadozik. A *kis erkölcs* lekicsinyített és könnyen váltogatható mértékekkel operál; lemond a túlságosan hosszú távú, akár az egész élet során fenntartott lojalitásokról, minden kockázat ellenére fenntartja az önmegvalósítás szabadságát, az elköteleződés minden formájánál ragaszkodik a változtatás jogához, egészen általánosan szólva: olyan erkölcs, amely individuális síkra helyezi az összes konfliktust, közömbös az átfogó konszenzusok iránt, és minden univerzalista fogalmat gyanús szemmel néz. Az európai szellem ma már szemlátomást kicsiben szereti. Nem kíván sem lelkesedni, sem elkeseredni: sterilizálja magát. Nincs elbeszélés, nincs az elbeszélésben rejlő kommunikatív többlet, nincs narratív erő. (Mintha nem gyepáltuk, gyalultuk volna egymást évszázadokon keresztül...) Mindezzel szemben a vereséget szenvedők véget nem érő történetei, a zsidó-keresztény pluralításra épülő univerzalitás, az egyetemes, mindenkire érvényes és megszólító igényű távlat áll, amely nem más, mint a *memoria passionis*, a szenvedésre, a szenvedőkre történő, feltartóztató erejű egyetemes emlékezés. „A mitikus eszkatológiát lényegében semmisnek kell nyilvánítanunk azon egyszerű ténynél fogva, hogy Krisztus parúziája nem következett be rövid időn belül (ahogyan az Újszövetség remélte), hanem a világtörténelem továbbfolyt, és – ahogyan arról minden beszámítható, épelméjű ember meg van győződve – tovább is fog folyni” (Rudolf Bultmann). Az épelméjűség hiányától, a „beszámíthatatlanságtól” rettegve a keresztény gondolkodás már régóta behagyott az evolucionizmus, különösen a historista evolucionizmus lágyabb karjaiba. Csakhogy ezek a karok kiszorítják belőle az életet. Az evolúció logikája ugyanis a halál logikája: az evolúciós gondolkodásban az nyilvánul ki, hogy a halál uralkodik a történelmen; az evolúciós logikának végtére is minden éppúgy teljességgel közömbös, mint a halálnak. Ami volt, abból semmi sem menthető meg mindent könyörtelenül és közömbösen beörló előrehaladása elől. Az evolúciós logika nem ártatlan, nem büntelen; még csak nem is agnosztikus (amilyen például a módszertani ateizmus). Isten, az élők és a holtak Istene, Isten, aki a múltat sem, a halottakat sem hagyja magukra – ez az Isten elgondolhatatlan számára. Ez a logika (sokkalta inkább, mint a saját természetét fennen hangoztató ateizmus, amely tagadván ahhoz kötődik, amit tagad) a saját ateizmusával már mit sem törődő pöre istentelenség.³²

³² METZ 2005: 128–169.

A történelmi idő merő folytonosságát feltételező evolutív (már nem is ateista) „pöre istentelenséggel” szemben a végidőre várakozó, azaz a történelmi idő határoltságának tudatában kibontakozó Krisztus-követés „nem veszti erejét a felelősségvállaláshoz, hanem képessé válik rá” – ez Metznek az az alapvető felismerése, amelyből a szolidaritás, az „idők jeleire” ügyelő cselekvés, a társadalmi felelősségvállalás szükségességét hangsúlyozó pasztorálteológia kiindulhat.³³

Ha lehet, az euroesztétizmus még elkeserítőbb távlatlanságban vergődik, mint az europrovincializmus: Mindenfajta „metafizikai szégyenérzet nélkül fosztogatják a nagy ázsiai kultúrák misztikáját és spiritualitását, illetve azt, amit annak tartanak. Így hát végső soron nemcsak Európa, de az egész világ annak van kiszolgáltatva, ami »ínyére van« az embereknek.”³⁴

Mintha az európai polgárt (a nemzeti vallását is) az ártatlanság újfajta álma kerítette volna hatalmába. Álmodozása abban nyilvánul meg, hogy mitikus és romantikus dolgokért (csillagfejtés, horoszkóp, tözsde, élvezetlisták, sport, lezárt [aktuál] politikai jövőtervek, pártüdvösségek stb.) lelkesedik, olyanokért, amelyeket a szenvedéssel teli történelemnek hátat fordítva is el lehet beszélni. Az új európai szellem nagyra tartja azt az erkölcsi tehermentesítést, amely az életvilágunkat mitikus és merőben irodalmi síkra helyező eljárásokban rejlik, és eltompítja a katasztrófákra érzékeny éberségünket. Az európai *kis erkölcs* a *kielégített* polgári *többség* erkölce, azé a többségé, amelyet szinte egyáltalán nem érdekelnek az elégedetlen kisebbségek, a többiek szenvedései.³⁵

A kissé hosszabban idézett szövegrészekben az európai szellem literalizálódásán és esztétizálódásán gyakorolt bírálóat ellenére az új politikai teológia egyik legfontosabb kategóriája maga is irodalmi és esztétikai természetű: az elbeszélésről van szó, amely Metznél újabban az előzőekben vázolt összefüggéshez, a kultúráközi és a vallásközi kommunikáció kérdéséhez kapcsolódik. Fő művében, a magyarul *Szenvedéstörténet és megváltástörténet* címmel³⁶ megjelent *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*-ban Metz – az emlékezés és a szolidaritás társaságában – behatóan foglalkozik az elbeszélés sajátosságaival, sőt az is jól látható, hogy miként próbálta mozgásba hozni az elbeszélés intelligibilis potenciálját a kulturális világok pluralitása által jellemzett mai szituáció összefüggésében.³⁷ Az elbeszélés nyilván-

³³ Ez az elgondolás rejlik a háttérben Paul M. Zulehner-nél is, vö. ZULEHNER et al. 1996.

³⁴ ZULEHNER et al. 1996: 251.

³⁵ METZ 2008: 95.

³⁶ METZ 2005.

³⁷ Minderről tágabb összefüggésben: SANDLER 2002.

valóan annak elmondása, ami a kivonuláskor, Jézus szenvedéstörténetekor vagy épp Auschwitz vagy Hiroshima vagy a Gulag történeteiben vált a miénkké. Ha a nemzeti vallású polgár ezek elmeséléséről lemond, elveszíti istengyermekségének alapviszonyát mennyei atyja felé, ugyanis az emlékező észhasználatban őrződik meg istenviszonyunk abszolút jelentősége.

ANAMNETIKUS ÉSZ – A MEMORIA PASSIONIS

Bevezetőül néhány metzi alapgondolat:

A zsinagóga Istenről ad tanítást; az *emlékezés szellemére* tanít minket, az emlékezés Istent megközelíteni tudó szellemére, szoros kapcsolatot teremt az emlékezés és a megváltás között. A kereszténység rendelkezésére álló, eredeti gondolati ajánlata – a hagyományos keresztény teológiában makacsul elfedett – visszagondolásként, történelmi emlékezésként kínálja fel a gondolkodást. Más szóval: a szellemnek azt az anamnetikus mélystruktúráját jeleníti meg, amely nem feleltethető meg az időtől és a történelemtől független platóni *anamnészisz*nek.³⁸ Szellemi ajánlatával Izrael nemcsak a hit történetének, de a kereszténység és Európa szellemtörténetének is része.³⁹

Sőt:

Mivel képtelenség lenne számomra, hogy túllépjek a bibliai Izraelen, s mert teológusként az izraelitákat nem szabad egyszerűen anonim keresztényeknek minősítenem, Izrael fogalma teológiai tartalommal telített a szememben, és (mai kifejezéssel élve) az egész Első Szövetséget tömören magában foglalja. Izraelről adott meghatározással is ezt próbáltam kifejezni: Izrael az a nép, amely nem tud vigaszt meríteni mítoszokból vagy eszmékből, s végül inkább eszkatologikus „táj”, „kiáltásokból szőtt táj” marad.⁴⁰

Az alapirány tehát világos – Izrel története nem esetleges, hanem üdvtörténeti jelentőségű, ami az egész metzi emlékező észhasználat alapját jelenti. Jeruzsálem

³⁸ Mindez egybeesik a kötet 14. és 16. §-ban szereplő fejtegetéseivel, amelyek szerint az Istenre való emlékezésnek prioritása van az istenfogalommal szemben.

³⁹ METZ 2008: 86.

⁴⁰ METZ 2008.

emlékezik, Athén bölcseleksedik – ez a két rációfelfogás adja (kiegészítve Róma társadalmiasító erőivel) Európa szellemi bázisát, és

akkor azt kell hangsúlyoznunk, hogy a világ érzékelésének a bibliai hagyományokban kirajzolódó formája anamnetikus alapon nyugszik. A *ratio* és a *memoria* elszakíthatatlan összefüggésére utal, vagy a kései modernitás nyelvén kifejezve: arra, hogy a kommunikatív és az anamnetikus ész rászorul egymásra. Minderről majd a második részben, az ésszel kapcsolatos elméleti okfejtések keretében szólnunk. Annyit azonban már most is kiemelhetünk, hogy a világot érzékelő ész anamnetikus alapja nem engedi, hogy egzisztenciális szempontból jelentéktelenné váljon minden, ami a múltba vész. Ebben az összefüggésben a tudás a hiány meg tapasztalásának egyik formája. Valójában a felejtés elfelejtését szem előtt nem tévesztő és a hiányérzet kultúrájára irányuló emlékezeti tudás lenne az igazi szerve annak a gondolkodásnak, amely egészen fejlett és egészen differenciált tudatunkat is ütköztetni próbálja a múltbeli történetekben rejlő panasszal és váddal, mindazzal, amit szisztematikusan felejtés nyelt el. Hatására szekurális világunkban is felismerhetők lennének a teodiceai táj körvonalai.⁴¹

Kényes helyzet áll elő: a vallás bibliai alapokra hivatkozva, azokra emlékezve és emlékeztetve áll szemben kritikai racionalitásában egy másféle kritikai racionalitással, amelyik gyakorlatilag a természettudományos logika alapján működteti a neki feltárulkozó világot. Itt jelenik meg a hiánytudás kategóriája, amely az emlékezés és a felejtés dialektikáját vállaló anamnetikus ész tudása.

Ha állításaival a teológia nemcsak a lelket pszichológiai-esztétikai eszközökkel elvarázsló posztmodern vallást akar kínálni, ha a vallás nemcsak az elveszített transzcendenciáért akar kompenzálni, hanem továbbra is kitartóan Istenről beszél, úgy, ahogyan a bibliai hagyomány elvárja tőle, akkor tudás- és tudományelméleti szempontból mindenképpen kényes helyzetbe kerül. Erre a körülményre tekintettel próbáltam meg felhívni a figyelmet a hiánytudás kategóriájára. A tudás egyik formájaként értett hiánytudást az észnek az a koncepciója támasztja alá, amely az emlékezés és a felejtés dialektikája előtt ki nem térő anamnetikus ész állítja középpontba.

Metz azt állítja, hogy a hiánytudás oka az a rémület, amely azért jön létre, mert a kereszténység úgy beszél, hogy nincs benne a *memoris passionis* tudata: nincs benne a megbékéltség hiánya, mielőtt szólna, már jól is lakott. Nincs benne az

⁴¹ METZ 2008: 25–26.

azonosságihiány tapasztalata sem, amely olyan beszédmód, amely a hiányként megtapasztalt Istent kereső beszédmóddal közelíti meg és beszél róla.⁴²

Metznek a felvilágosodás dialektikájának irányába mutató habermasi programmal szemben szintén alapvető kifogásai vannak – részben az anamnézis Habermasnál jelentkező elhanyagolása, részben a szekularizálódás dialektikájának nem kellő élességű feltárása miatt.⁴³ Jóllehet Metz tudatában van annak, hogy Európa történelme során elsősorban a fájó nemzeti emlékek szültek konfliktusokat és háborúkat, a *memoria* elméletének kidolgozásával pontosan olyan gondolati alakzatot kíván a pluralista nyilvánosság rendelkezésére bocsátani, amellyel biztosítható „a közös megegyezés és az együttélés mindenki számára kötelező érvényű és ennyiben az igazság megragadására is képes kritériuma”⁴⁴ – ami túlmutat a polgár nemzeti vallásának nemzeties szűkösségein. Az Európán belül és kívül megvalósuló kulturális kapcsolatfelvételek megkerülhetetlen kritériumát – természetesen végképp nem meglepő módon – a már említett szenvedők tekintélyében jelöli meg, amely lényegében az európai szellem történetének legfőbb instanciájaként fogható fel. Az európai éthosz nem határozható meg kialakulásának történelmi emlékezete nélkül, úgy, hogy figyelmen kívül hagyjuk Európa történelmi és kulturális mélystruktúráit, hangsúlyozza Metz. Ezek a mélystruktúrák a demokratikus élet alapját mutatják meg, „[m]ert bár a demokrácia a konszenzusban gyökerezik, a konszenzus éthosza elsősorban az emlékezésben”. Ezért az új politikai teológia meggyőződése szerint a demokratikus nyilvánosságnak nem mentesnek kell lennie a vallástól, hanem vallási és világnézeti szempontból pluralista nyilvánossággá kell alakulnia, amelyben gyakorlati téren, konkrétan meg tud valósulni a vallásszabadság. (Bár nem kevésbé fontos, már más lapra tartozik és a kereszténység belső életét érinti az a tény, hogy a pluralista nyilvánossággal szembesülve a kereszténység továbbra is hajlamos arra, hogy privatizálja önmagát, vagyis a pluralista nyomás hatására szembefordul saját nyilvános öazonosságával, meglapul, és pénzt, hatalmat, élvezetet vagy sikert kezd gyűjtögetni magának.) Ezért is kérdi meg Metz, hogy:

Nem létezik az élet és a cselekvés számára konkrét történelmi hagyomány-összefüggés alapján útmutatást nyújtó szempontrendszer, amelyet egyetemesnek, illetve egyetemessé tehetőnek tekinthetnénk, úgy, hogy az közben nem imperiális vagy totalitárius, vagyis nem hagyja figyelmen kívül a pluralitás és a differencia, a másik másléte, méltósága és igényei iránti új érzékenységet?⁴⁵

⁴² METZ 2008: 45–53.

⁴³ Lásd erről legutóbb REIKERSTORFER 2008b.

⁴⁴ METZ 2008: 195.

⁴⁵ METZ 2004: 187.

A pluralitás iránti tisztelet a másik másléte iránti feltétlen elfogadás. A Jézus hirdette üdvösség botránya és ígérete nyilvánossá vált. És ezt a nyilvánosságot nem lehet visszavenni, nem lehet megszüntetni vagy letompítani. Mindvégig jelen van az üdvösségről szóló üzenet történeti útján. És ennek az üzenetnek a szolgálatában a kereszteny vallásra feladatként a nyilvános felelősségvállalás kritikai és felszabadító formája hárul.⁴⁶

Még ha a későbbiekben az egyházat a társadalomkritikai szabadság intézményeként meghatározó „definícióval” és az ennek nyomán az egyházi nyilvánosság szerkezetére irányuló gondolkodással kapcsolatban Metz „a merőben esztétikai radikalizmus veszélyét” emlegette is,⁴⁷ egy lényegében egészen más – közvetlen recepcióját tekintve jóval csekélyebb hatást gyakorló – megközelítés révén esetünkben kiküszöbölhetők az „esztétikai radikalizmus” veszélyére mutató tényezők: Erik Peterson gondolkodásáról van szó.⁴⁸ Noha Petersonnak a „politikai teológián” gyakorolt kritikája rendkívül éles elutasításba ütközött,⁴⁹ legalább egyetlen szempontból megerősíti azt az irányultságot, amely az önmagát társadalomkritikai fundamentális teológiaként meghatározó új politikai teológiának is sajátja, és amely pasztorálteológiai vonatkozásokban is követeli a keresztyénység mint politikai valóság *eszkatologikus feszültségét*, azt az *eszkatologikus „fenntartást”*,⁵⁰ amelynek hatálya alatt létezik. Az eszkatologikus fenntartás vonatkozásait tekintve folyamatosan lehetősége van a vallásos polgári egzisztenciának arra, hogy önmagát ne kelljen maradék nélkül, sőt lényegileg beleengednie abba a szükség-szerűségbe, amelyben él, és amelyet oly sokszor apokaliptikusnak érzékel. Minden lezárt jövőterv ellentétes az eszkatologikus fenntartással – az eszkatologikus fenntartás maga az emlékezés; a szenvedésre történő emlékezés, méghozzá az „idegen szenvedésre történő emlékezés”, esetleg éppen arra, amelyet én, mi okoztunk másoknak. A sátrat építeni akaró Péter apostol (és minden a mában [jól] berendezkedni kívánó polgár) terve nem az eszkatologikus fenntartás jegyében létezik, ahogyan a házat, nyaralót, kisbuszt vásárló polgár is elveszíti nyitottságát a jövő felé, ha véglegesen be akar rendezkedni, és le akarja zárni a mindent felforgató ítélet örökös itt és mostját. Ha tartózkodunk is minden hamis kibékítési törekvéstől, a politikai gondolattal legátfogóbban számot vető két megközelítés *közös és érvényes* irányultságaként rögzíthető eszkatologikus szempont

⁴⁶ METZ 1985: c, 104.

⁴⁷ METZ 2004: 91–99.

⁴⁸ Az életmű kivételesen átfogó kritikai értékelését nyújtja NICHTWEISS 1992.

⁴⁹ Lásd erről SCHINDLER 1978.

⁵⁰ A fogalomról részletesen: PETERS 1998.

alapján megkísérelhető az egyházi nyilvánosság olyan „definíciója”, amelynek háttérében egyetemes (vagy egyetemessé tehető), nem procedurális racionalitás áll, hanem a nem procedurális, de szintén kritikai észhasználat, amely maga a *memoria passionis*. Ami a társadalomkritikai nyilvánosságot illeti, az egyházi értelmiség (aki polgárként is nézhet magára, még ha inkább Isten gyermekeként kellene is meghatároznia magát) az „intellektuális becsületesség” sajátos lét-helyzetében van. Ha az intellektuális becsületesség általában, a lét egészéhez való viszonyulást illetően „bátorságot parancsol a szellemi döntéshez, még akkor is, ha erre ránehezedik mindaz a bizonytalanság, sötétség és veszély, amely egy véges, történelemtől függő szellem – aki ismeri ezeket a függőségeit, mégis döntenie kell – szellemi döntéseivel mindig is vele jár”.⁵¹ A modernitás kiélezett viszonyai között meghozott, a lét egészével kapcsolatban megtett döntés „vetületének” vagy „megvalósulási formájának” tekinthető „társadalmi döntés” különös nehézséget jelent, éppen a történelmi függőség feltételeinek homályossága okán. Mert bár igaz, hogy a kereszténység „világi jövőjével kapcsolatban az embert semmiféle konkrét célra nem kötelezi”, vagyis semmiféle konkrét célhoz rendelt társadalmi magatartást nem ír elő számára, ugyanakkor az is igaz, hogy a kereszténység „nemcsak egyszerűen közömbös a világi jövő értelmes megtervezésével szemben, hanem pozitív módon viszonyul hozzá”, és ezért „meghatározó jelentősége van a hiteles és értelmes földi jövőtervekre irányuló erőfeszítésekre nézvést”. Vagyis az abszolút jövő kiszámíthatatlanságára hivatkozva nem burkolózik társadalmi agnoszticizmusba, olyan magatartásba, amely a társadalmiság, a „politika” szféráját mindenestől átengedi a világi ténykedésnek.⁵² Éppen ellenkezőleg: ha radikálisan komolyan veszi eszkatologikus természetét, más szóval: ha radikálisan az abszolút jövő vallásaként értelmezi magát; a kereszténységnek – az értelmes földi jövő nevében is – az „antropológiai forradalom”⁵³ mellett kell elköteleznie magát. Ennek a forradalomnak közvetlen politikai dimenziói is vannak, hiszen a vallásos tudat teológiai-antropológiai hangoltsága okán nem tud és nem is akar bizonyos kérdésektől eltekinteni.

Ha az alapvető átalakulás és a fenyegetetté vált önazonosság időszakában a politika az egész társadalomra vonatkozó kérdésekkel szembesül, eleven erővel merül fel az istenkérdés (és most nem fontos, milyen formában); vagy óvatosabban fogalmazva: ezekben a helyzetekben lehetősége van arra, hogy a nyilvános

⁵¹ RAHNER 1994: 3.

⁵² METZ 1980a.

⁵³ A fogalomról: METZ 1980b.

emlékezet tárgyává váljon. Ekkor pedig a politikai kérdés kulturális kérdéssé, az emberiség meghatározásának kérdésévé válik. A politikai kérdés kiszabadul a cél-eszköz-racionalitás keretéből, s közvetlenül a célokkal összefüggő kérdésekhez kapcsolódik. Ekkor pedig szembekerül – a vallással, az istenkérdéssel, az igazság kérdésével.⁵⁴

Az elembertelenedés felé tartó újkori „fejlődés” ellenében az ember embersége érdekében vállalt antropológiai forradalom beváltása éppen azért feladata az egyházzal számot vető polgárnak, értelmiséginek, mert ha az értelmes jövőképekhez pozitívan viszonyul, negatívan kell viszonyulnia a nem értelmes jövő felé tartó folyamatokhoz. És nem azért, mert meghatározott földi jövőt hirdet, hanem azért, mert *nem* hirdet meghatározott földi jövőt, igehirdetése a *meghatározatlan, abszolút* jövő horizontján mozog, és ezért negatívnak kell ítélnie minden olyan törekvést, amely ezt a nyitott horizontot értelmetlen és embertelen tervekkel lezárja, úgy alakítva immanenssé, hogy a nyitottsággal összeegyeztethető értelmesség helyére a nyitottsággal összeegyeztethetetlen értelmetlenséget állítja. Befejezésül álljon itt egy mindannyiunk számára figyelmeztető passzus az egyházat szenvedélyesen szerető és önmagát is folyamatosan kritizáló gondolkodótól:

Az, hogy mindez ma fenntartásokba ütközik, gyanúsnak tűnik, elvontnak és sokak számára talán komolytalannak hangzik, nézetem szerint a vallás mai helyzetével függ össze. Itt, nálunk a vallás nem messiási vallás, amelyben Isten a maga szabadságában érvényesül, hanem polgári vallás, a polgár teremtménye, annak eredménye, hogy a polgár alkatilag fél az Abszolúttal való érintkezéstől, és képtelen (történetileg tökéletesen megmagyarázható módon) a valláshoz közelíteni. A polgári vallás alakjában a vallás voltaképpen késői diadalmenetét tartotta, sőt, a polgári és a vallási szubjektum rejtett azonosulását eredményezte. És Isten? A polgári vallásban Isten nem Isten, nem a Biblia messiási vallásának Istene. Ez az Isten mintegy halott a polgári vallásban. A polgári vallásban ugyan lehetséges Istenre hivatkozni, de már nem méltó az imádásra, mert már nem támaszt követelményeket, noha nem is nyújt vigasztalást, mert már nem avatkozik bele a dolgok menetébe, nem dönt le és nem hoz létre semmit, hanem – mint „érték” – átível eleve rögzített polgári önazonosságunk felett. Az „értékké” átkovácsolt Isten: ez Isten sorsa a polgári vallásban. És ez mindannyiunkat érint, mindannyian szenvedünk miatta. A kritika ezért nem kíván tudálékos lenni, és nem akar vádaskodni.⁵⁵

⁵⁴ METZ 2004: 88–89.

⁵⁵ METZ 2004: 85.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- CYPRIANUS (1999): A bukottakról. In VANYÓ László (szerk.): *Szent Cyprianus művei*. Budapest: Szent István Társulat, 211–240.
- FOUCAULT, Michel (1998): Nietzsche, a genealógia és a történelem. In FOUCAULT, Michel: *A fantasztikus könyvtár*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor, 75–91.
- FUCHS, Ottmar (1999): Neue Wege einer eschatologischen Pastoral. *Theologische Quartalschrift*, 179(1), 260–288.
- HABERMAS, Jürgen (1993a): A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Ford. Endreffy Zoltán, Glavina Zsuzsa. Budapest: Gondolat.
- HABERMAS, Jürgen (1993b): Egy befejezetlen projektum – a modern kor. In BUJALOS István (szerk.): *A posztmodern állapot*. Budapest: Századvég.
- HORKHEIMER, Max (1967): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- HORKHEIMER, Max – ADORNO, Theodor W. (1990): *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Vörös T. Károly. Budapest: Gondolat–Atlantisz.
- HORVÁTH Richárd (1976): *Embertől Istenig*. Budapest: Ecclesia.
- LASCH, Christopher (1996): *Az önimádat társadalma*. Ford. Békés Pál. Budapest: Európa.
- LÁZÁR KOVÁCS Ákos (2006): *Önfeladás és megmaradás: Vallásos értelmiség Magyarországon 1945–1991 között*. Budapest: Osiris.
- MÁTÉ-TÓTH András (2001): A katolikus autonómiamozgalom néhány teológiai aspektusa. In SARNYAI Csaba Máté (szerk.): *Állam és egyház a polgári átalakulás korában Magyarországon 1848–1918*. Budapest: Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 159–181.
- METZ, Johann Baptist (1980a): *Jenseits bürgerlicher Religion: Reden über die Zukunft des Christentums*. München–Mainz: Kaiser–Grünwald.
- METZ, Johann Baptist (1980b): Brot des Überlebens: Das Abendmahl der Christen als Vorzeichen einer anthropologischen Revolution. In METZ, Johann Baptist (szerk.): *Jenseits bürgerlicher Religion: Reden über die Zukunft des Christentums*. München: Kaiser, 51–69.
- METZ, Johann Baptist (1985): *Zur Theologie der Welt*. München–Mainz: Grünwald–Kaiser.
- METZ, Johann Baptist (1993): Die Dritte Welt und Europa: Theologisch-politische Dimensionen eines unerledigten Themas. *Stimmen der Zeit*, 211(1), 3–9.
- METZ, Johann Baptist (2004): *Az új politikai teológia alapkérdései*. Ford. Görföl Tibor, Lázár Kovács Ákos, Török Tamás, Tözsér Endre. Budapest: L'Harmattan.
- METZ, Johann Baptist (2005): *Szenvedéstörténet és megváltástörténet*. Ford. Görföl Tibor. Budapest: L'Harmattan.
- METZ, Johann Baptist (2008): *Memoria passionis: Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban*. Ford. Görföl Tibor. Budapest: Vigilia.
- NICHTWEISS, Barbara (1992): *Erik Peterson: Neue Sicht auf Leben und Werk*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- PÁL, püspök [é. n. a.]: Gaudium et spes. *The Holy See*. Online: https://vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_hu.html

- PÁL, püspök [é. n. b]: *Lumen gentium. The Holy See*. Online: https://vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_hu.html
- PETERS, Tiemo Rainer (1998): *Johann Baptist Metz: Theologie des vermißten Gottes*. Mainz: Grünewald.
- RAHNER, Karl (1966): Zur Situation des katholischen Intellektuellen. In RAHNER, Karl: *Schriften zur Theologie VII*. Einsiedeln: Benziger, 368–385.
- RAHNER, Karl (1994): Intellektuális becsületesség és keresztyény hit. In RAHNER, Karl: *Isten: rejtelem – Őt tanulmány*. Ford. Várnai Jakab. Budapest: Egyházforum.
- REIKERSTORFER, Johann (2008a): *Weltfähiger Glaube: Theologisch-politische Schriften*. Wien–Berlin–Münster: LIT.
- REIKERSTORFER, Johann (2008b): Postsekularität – oder die verdrängte Dialektik der Säkularisierung? In MANEMANN, Jürgen – WACKER, Bernd (szerk.): *Jahrbuch Politische Theologie V. Politische Theologie – gegengelesen*. Münster: LIT, 269–273.
- SANDLER, Willibald (2002): Christentum als große Erzählung: Anstöße für eine narrative Theologie. In TSCHUGGNALL, Peter (szerk.): *Religion – Literatur – Künste: Ein Dialog*. Anif–Salzburg: Müller-Speiser, 523–538.
- SCHINDLER, Alfred szerk. (1978): *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Szent István Társulati Biblia [é. n.]. [Szentiras.hu](https://szentiras.hu). Online: <https://szentiras.hu/biblia/szit>
- TÜCK, Jan-Heiner (2001): *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz: Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*. Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh.
- ZULEHNER, Paul M. et al. szerk. (1996): *Solidarität: Option für die Modernisierungsverlierer*. Innsbruck: Tyrolia.