

Simon János

Kapcsolati perspektívák az „egyház és világ” találkozásában

Richard Niebuhr és John Howard Yoder
ekkléziológiáinak divergenciája

1. Egyház és világ kapcsolata, mint identitáskérdés

A kortárs teológia fokozott érdeklődést tanúsít a keresztyén identitás kérdései iránt, s ezen belül különös hangsúlyt kap az egyház és világ kapcsolatának kérdésköre. A 20. század keresztyén egyháza számára újra központi kérdéssé vált az önmeghatározás, és a teológiai gondolkodás epicentrumába az identitás leírására legalkalmasabb részterület, az ekkléziológia lépett. Jaroslav Pelikan úgy látja, hogy a keresztyén üzenetet az egyház mibenlétének leírása, az ekkléziológia hordozza.¹ Calhoun szerint a modernkor olyan változásokat hozott, amelyek „problematikussá tették az identitások kialakítását és elismerését,” továbbá „megszilárdította az egyéni és kategorikus identitásokat”.² A modernkor egyik legfontosabb diskurzusa az identitásról szól, és ez a nyugati gondolkodásnak annyira központi kérdésévé lett, hogy sokan a posztmodern egész filozófiáját a modern által beindított gondolkodáshalmaz természetes és elengedhetetlen következményeként értékelik. Az egyházban intenzíven jelentkező identitáskérdés annak a válaszkeresésnek része, amely ösztársadalmi szinten is érzékelhető.

Az egyház és világ kapcsolata központi és hangsúlyos kérdésként volt jelen az ősegyház idejében, és később is tisztázást igényelt az évszázadok folyamán. A 20. században azonban ismét ugyanolyan hangsúlyossá vált, mint a keresztyénség kezdetén, amikor eltűnt a körülméletlen és körülméletlenek, a görögök és barbárok közötti éles határ, viszont a missziói szempontból nézve szükségszerűen jelentkezett a hívők és hitetlenek, illetve az egyház és világ közötti különbségtétel. Az apostoli egyház dialektikus kapcsolatban élt a világgal: egyrészt a *világgal szemben*, másrészt a *világért munkálkodó*

¹ Pelikan, Jaroslav: *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Volume 5: Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700). University of Chicago Press, Chicago 1989, 282.

² Craig, Calhoun: Társadalomelmélet és identitáspolitikák. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Osiris/Láthatatlan Kollégium, Budapest 1997, 99.

közösségként határozta meg önmagát; részben elhatárolódott a világtól, de ugyanakkor felelősséggel munkálkodott érte. Így az egyház és világ találkozása a Krisztussal való azonosulás és a bűntől való elhatárolódás *hogyanjának* kérdését vetette fel. A világ egyrészt az a színtér volt az őskeresztyének számára, ahol Krisztus uralma növekedett; másrészt a bűn megvalósulásának színtere is, s mint ilyen, identitás-meghatározó tényezőként hatott.

Az egyház identitásában a Római Birodalom krisztianizálásával és az üldözések megszűnésével következett be változás. Feloldódott a keresztyén-pogány ellentét, a misszió és egyház fogalma pedig az *Imperium Christianum* megvalósulásával azonosult, tehát inkább: territoriális jelleget kapott, s így az egyház is foglyává lett annak a társadalmi gondolkozásmódnak, amely a maga identitását a birodalmi határokon belüli és azon kívüli kategóriákban határozta meg. Ez a felfogás a Római Birodalommal azonosította Krisztus országát, és összekötötte azt a birodalom fennmaradásával. Az *Imperium Romanum* Krisztus földi uralmának kiteljesítője és ilyenként Isten áldásainak élvezőjévé lett a keresztyénség befogadása által.

A területi meghatározás első nagy próbája a gótok Rómába való betörésével következett be, amikor a felelősség a keresztyényekre hárult. Ez egyben arra kényszerítette az egyházat, hogy újragondolja a területiséghez kötött önmeghatározását. A kihívásra Augustinus válaszolt a két *civitas*ról szóló tanításával: megvédte a keresztyénséget a Róma hanyatlása miatt ért vádakkal szemben, de ugyanakkor fel is oldotta a területiség kategóriáit. Elvként fogalmazta meg, hogy Krisztus országát nem szabad azonosítani a földi uralommal. Az egyház és világ találkozásának territoriális szemlélete az arabok ibériai betörésének és a keresztes hadjáratok ideológiájának hatására merült fel újra, s kialakult a *terrae christianorum* fogalma, amely ugyan országhatárok feletti, de mégis területi felfogásra épült.

Az egyház és világ kapcsolatát tehát territoriális felfogás jellemezte évszázadokon keresztül, és ez az egyház és ún. „világi hatalmak,” illetve az intézményes keresztyénség és az állam párbeszédének kérdése volt, amely többnyire az egyház politikai szerepére korlátozódott. Az ősegyház „világgal szembeni” és a „világért” identitása átalakult, és a világ egyre inkább a közösségi élet polgári színterévé lett. Visszaszorult az a klasszikus szemlélet, hogy ti. a világ meghatározza az egyház identitását, hogy az identitáskifejező tényező, s ez csak a szekularizáció huszadik századi felerősödésével vált újra az egyház identitását meghatározó tényezővé.

Egyház és világ kapcsolatának kérdéskörében klasszikusnak számít H. Richard Niebuhr tipológiája, aki e téma tárgyalását a *Krisztus és Kultúra* című művében alapozta meg.³ Frank Burch Brown szerint olyan alapkönyv

³ Első kiadása 1951-ben jelent meg angol nyelven, majd több tucatnyi kiadást ért meg, és számos nyelvre is lefordították. Legújabb kiadását, amely az első kiadás 50. évfordulójára jelent meg, Niebuhr tanítványának, James M. Gustafson bevezető tanulmányával és egy Niebuhr által írt bevezető esszével (*Types of Christian Ethics*,

ez, amely „nélkülözhetetlen a keresztyén teológia és kultúra közötti dialógusban.”⁴ Niebuhr arra a kérdésre keresett választ: hogyan találják meg keresztyének a maguk helyét abban a kultúrában, amelyben élnek. Talán nincs is olyan mű, amely jobban meghatározta volna a kérdés vizsgálatát, mint Niebuhré. Paul Ramsay így vélekedik felőle: „minden kétséget kizáróan a keresztyén szociáletika alapműveinek egyik kimagasló darabja”.⁵

John Howard Yoder az apostoli identitáshoz szeretné visszavezetni az egyházat, és úgy vélekedik, hogy ezt inkább a világgal való kapcsolatában kellene meghatározni, s nem *intra muros*. Illetve: hivatásának betöltését a világ megkeresésében és megtalálásában kell mérni. Yoder radikális alternatívákat kínál, s éppen ezért, úgy tekintenek rá, mint a „kortárs morálteológia fekete bárányára”, különösen a mérvadó protestáns etikusok között.⁶ Etikájának alapjait Jézus életének és tanításának az evangéliumi talajára építette, és krisztocentrikus etikát dolgozott ki. Úgy látta, hogy Jézus nemcsak kinyilatkoztatta Isten akarátát, hanem olyan etikát is tanított és olyan normát állított fel, amely ma is az egyetlen követendő modell az egyház számára. Az egyház és világ kapcsolata tekintetében pedig ma is Jézus tanítása és életgyakorlata a mérvadó, akárcsak kétezer évvel ezelőtt. Yoder visszautasít minden olyan próbálkozást, amely elválasztja az etikai értékeket Jézus személyétől, vagy valamiféle módon relativizálják Krisztus tanítását és időszerűségét.

Témánk tárgyalását illetően szükségtelen kifejtenuk, hogy választásunk miért esett éppen e két teológusra. Mindkettőt a 20. század meghatározó etikusaként tartják számon, s mindkettő bő anyaggal szolgál egyház és világ találkozásának és kapcsolatának vizsgálatára. Továbbá az sem lényegtelen, hogy Yoder alapjaiban cáfolja meg Niebuhr tanítását; de az is igaz, hogy Yoder egyházképét Niebuhr gondolataival lehet a legjobban megkérdőjelezni. Niebuhr és Yoder a kritika tükrét tartják egymás elé, de élénk is.⁷

1942) egészítették ki (Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*. Harper, San Francisco 2001). Magyarra Rácsok Gabriella fordította le, amelyet a Harmat Kiadó, illetve a Sárospataki Református Teológiai Akadémia közösen adott ki 2006-ban. Mi a könyv első kiadása alapján (1951) utalunk rá.

⁴ Brown, Frank Burch: Christian Theology's Dialogue with Culture. In: Byrne, Peter és Houlden, Leslie (szerk.): *Companion Encyclopedia of Theology*, Routledge, New York 1995, 315.

⁵ Ramsey, Paul: Critical review: Christ and Culture. In: *The Journal of religion* XXXII, Jul. 1952, 208.

⁶ McClendon, James Wm.: *Ethics: Systematic Theology*. Vol. 1. Abingdon Press, Nashville 1986, 73.

⁷ A klasszikus egyháztanok mellőzik a kapcsolat tárgyalását. Többnyire vagy az *egy, szent, egyetemes* és *apostoli* jelzők alapján, vagy pedig *funkcionálisan határozták meg az egyházat*; de mindkettő mellőzi az egyház és világ találkozásának definícióját. A funkcionális meghatározás többnyire három kritérium szerint definiál: 1. Isten igéjének tiszta hirdetése; 2. a sákramentumok helyes kiszolgáltatása; 3. az egyházfegyelem gyakorlása. A kérdés mellőzésének minden bizonnyal az az oka, hogy azt alapvetően az etika tárgykörébe sorolják.

Alcímünk megtevesztő lehet azok számára, akik a klasszikus értelemben vett ekléziológiát értenék rajta. A két teológus közül egyik sem írt dogmatikát, s egyházzal szóló tanításukat egyikük sem dolgozta ki rendszeres formában, mégis meghatározták a 20. század teológiáját, konkrétan pedig ekléziológiáját. Niebuhr és Yoder etikusok, így az etika összefüggésében beszélnek az egyház és világ kapcsolatáról. Olyan korban próbáltak választ keresni az egyház és világ találkozásából eredő kérdésekre, amelyben az egyház identitás keresése a szinte két évezreddel korábbi identitás kereséséhez hasonlítható.

2. A kapcsolat dialektikus kifejezése

Richard Niebuhr mindig arra törekedett, hogy fenntartsa a két egymással szemben álló igazság közötti feszültséget és párbeszédet. Rendszerint két vagy több szemponthoz igazodik, s noha gyakran egymással szemben álló igazságokat mutat be, rendszere mégsem dualisztikus. Írásai arról tanúskodnak, hogy teológiai gondolkodása dialektikus. Ezt tükrözi az Ernst Troeltsch⁸ egyház és világ közötti kapcsolat elemzésének kritikájaként megírt *Krisztus és Kultúra* című műve is. Ebben azt hangsúlyozza, hogy a polaritás nem jelent dualizmust, mivel abban *mindkettő* és nem a *vagy-vagy* érvényesül, s hogy az egyház és világ kapcsolata csakis így értelmezhető. Továbbá ahhoz ragaszkodik, hogy e kapcsolatnak mindenképpen meghatározhatónak és megfogalmazhatónak kell lennie. Ha az egyházat dialektikusan szemléljük, akkor elkerülhető a merev, statikus és dualisztikus definíció. Ugyanis ez a meghatározás vagy a szociológiától kölcsönzött módszerek segítségével igyekszik láttatni és törvényesíteni a valóságot, vagy pedig ideális egyházképet nyújt, és pedig úgy elkerüli a valósággal való szembenézést. A dialektikus vizsgálódással azonban egyaránt lehet beszélni az egyház bukásairól, be nem töltött hivatásáról, de Istentől kapott céljáról és egységéről is.

⁸ Ernst Troeltsch (1865–1923) teológus és vallásfilozófus, előbb heidelbergi, majd berlini professzor volt. Nagy visszhangra lelt kora fiatal teológusaiban azon sürgető igénye, hogy a keresztyén egyháznak újra kell értelmeznie az általa hirdetett abszolút igazságokat. A *Keresztyén egyházak és csoportok szociális tanítása* (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912) című munkájában egyház és a szociális, illetve kulturális csoportosulások kapcsolatát vizsgálta, és azt hangsúlyozta, hogy a szociális, valamint történelmi tényezők jelentősen befolyásolják az egyén vallásos életét. A hit megértésének kulcsa ez: megérteni a hit szociális kifejeződését. A valóság csak a maga történelmi kontextusában érthető meg; ezért elutasította a teológiai idealizmust. E gondolata nagy hatást gyakorolt – többek között – Richard Niebuhr-ra is. Jelentőset alkotott politikai teológia terén is, aktívan részt vett a közügyekben, s az első világháborút követően a weimari köztársaság létrehozásán munkálkodott. Ezzel lett ellenszerevé több követője szemében. Nem véletlen, hogy halála után éppen követői lesznek a nácizmus legelszántabb kritikusai.

Amikor Niebuhr etikai és ekléziológiai elemzés alá veti az egyházat, sokkal inkább a létező egyházat tartja szem előtt, semmint az ideális egyházat. Számára a látható egyház maga a létező egyház, és az ideális egyház kritikusaként szólal meg. Mivel az egyházat Isten eljövendő országába vetett hite és ennek megvalósulása érdekében kifejtett munkája tartja életben, mozgalmnak tekinthetjük. Az igaz egyház nemcsak intézmény, hanem az elhívottak és elküldöttek mozgalma: nem organizáció, hanem organizmus. Egyben arra is rávilágít, hogy az egyház tagjai különféleképpen vélekedtek Isten országa felől az idők folyamán: a korai egyház számára ez „Isten szuverenitását”, az ébredések idején „Krisztus uralmát”, az előző évszázad első felében a „földön megvalósuló királyságot” jelentette.⁹ Megállapítja, hogy az egyház meghatározásában vagy a földön túli vagy pedig a földi kategória válik dominánssá, annak függvényében, hogy ez a meghatározás mire tekint. Ő viszont inkább a kettő közti dialektikára építve árnyalja az egyház leírását, és így lehetősége nyílik nemcsak a két statikus véglet, hanem a formálódó egyház bemutatására, és ezzel feloldja azt a feszültséget, amely az ideális és a gyakorlatban mindegyre elbukó egyház között áll fenn. A dialektika lehetőséget ad az egyházban zajló folyamatok érzékelésére; viszont a folyamatvizsgálatoknak ez a célja: le kell lepleződni mindannak, ami eltérés az egyház Krisztustól kapott rendeltetésétől; szorgalmazzák a rendeltetéséhez való visszatérést. Niebuhr szerint ez a dialektika teszi lehetővé, hogy az emberi célokat követő egyház újból és újból megtalálhassa az Úrától kapott célt, és így ismét meg is újulhasson.¹⁰

Az egyház és világ kapcsolatának leírásában azért dönt a dialektika mellett, mivel ez alkalmasabb a kapcsolatokat jellemző dinamikusság felmutatására. Az elsődleges cél nem is annyira a kapcsolati lehetőségek feltárása, mint inkább annak láttatása, hogy mind az egyházat, mind pedig a világot egy harmadik entitással lehet meghatározni, és pedig azzal, hogy milyen kapcsolatban állnak Istennel. Elutasítja a teljesen negatív világkép megfestésére tett próbálkozásokat, és nemcsak az egyházat, hanem a világot is az Istennel való kapcsolatában kívánja szemlélni. Ezért a teremtettség tényére alapoz, ezt kiegészíti a gondviseléssel, s így számára a világ semmiképpen nem esik kívül Isten uralmának határain. Isten világosan kimondta a teremtett világra: „igen jó”. Ezért ebben minden létező értéket hordoz teremtettségénél fogva.

⁹ Niebuhr, H. Richard: *The Kingdom of God in America*. Harper Torchbook, New York 1957, X–XIV.

¹⁰ A második világháború után mindkét Niebuhr testvér elkötelezetten szorgalmazta a az Egyesült Államokban élő értelmiségiek által különösen propagált társadalmi megújulást. Richardot, a fiatalabb Niebuhr testvért sokan nemcsak teológusként vagy keresztyén etikusként, hanem társadalom-kritikusként tartják számon, s így a *Krisztus és Kultúra* könyvét a megújulás és megújítás iránti vágyakozásának megfogalmazásaként értékelik. Woodard-Lehman, Derek Alan: On the Christological Transfiguration of Culture: Toward a Mendicant Ethic. In: *Studies in Christian Ethics* 21/3 (2008), 403–405.

A kultúrát pedig úgy határozza meg, mint ami „művi, másodlagos környezet”, amelyet az ember a természet fölé helyez, s amely magában foglalja a nyelvet, a magatartást, az ötleteket, a hitet, a szokásokat, szociális szerveződések, a technikai folyamatokat és értékeket; és ezek Isten uralkodásának területén belül vannak.¹¹ A dialektika szemlélhető abban is, ahogyan Niebuhr a világot látatja Istennel való kapcsolatában: „A világ azoknak az Isten színe előtt álló embereknek közössége, akik eltaszítva érzik magukat Istentől és eltaszítják őt; és újra: azoknak a közössége, akik nem ismerik Istent és úgy tűnik, hogy Isten sem ismeri őket; illetve: azoknak a közössége, akik noha ismerik Istent, nem dicsérik őt.”¹²

Az alábbiakban a Niebuhr tipológiájának csak fő üzenetére tekintünk; ezért mellőzzük annak részleteit. Ezt követik majd a kritikai észrevételek.

3. A kapcsolati lehetőségek Niebuhr tipológiájában

Niebuhr értelmezésében a kultúra az „értékek időleges és anyagi megvalósulására” tekint, és az értékek abszolút aspektusa kevésbé vagy egyáltalán nem érdekli. A kultúra által megcélzott értékeket mindig konkrétumokban és látható formákban kell keresni, hiszen ezek földi síkon valósulnak meg.¹³ Noha a keresztyén egyház tagjai nemcsak a földi dimenzióval számolnak, hanem – Isten országának polgáraiként – a mennyei dimenzióba betekinthetnek, mégsem úgy viszonyulnak a kultúrához, mint ahogyan azt Krisztus tette. Ennek az az oka, hogy a keresztyének kettős kapcsolódásban élnek: kapcsolatban vannak a „változó”-val és az „abszolút”-tal is; és innen ered a válaszok sokszínűsége.¹⁴

Niebuhr öt modellben összegezi azokat a kapcsolati lehetőségeket, amelyek a keresztyénség és kultúra találkozáspontján jelentkeztek a történelem folyamán, és mindegyik modell esetében számbaveszi az erős és gyenge pontokat.¹⁵

Krisztus a kultúrával szemben

A keresztyének döntő többsége látszólag ezt az álláspontot képviseli. Az újszövetségi iratok nagy része tartalmaz olyan felhívást, amely a világtól való elszakadásra, vagy a világgal való szembehelyezkedésre sürget, és pedig olyan szövegekörnyezetekben, ahol a szerző Krisztus Úr voltát

¹¹ Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*. Harper Colophon Books, New York 1951, 32.

¹² Niebuhr, H. Richard: *The Purpose of the Church and Its Ministry*, Harper & Row, New York 1956, 26.

¹³ Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*, 35.

¹⁴ Uo. 195–196.

¹⁵ Niebuhr a kultúra, világ és társadalom fogalmakat egymással relatív felcserélhető fogalmaknak tekinti és használja arra, hogy az egyházon kívüli személyeket, közösségeket és intézményeket jelöljön.

állapítja meg, mutatja be vagy csupán csak sejteti. A világ reménytelenül megromlott a bűn miatt, és ezzel áll szemben az egyház tisztasága és szentsége: „A Krisztus és testvérek iránti hűség ellenpárja: a kulturális társadalom elutasítása. Isten gyermekeinek testvérisége és a világ között világos választóvonal húzódik.”¹⁶

Az első típus egyháza olyan alternatív közösségként jelenik meg, amely különvált a világtól és a bűn kárhozatását tekinti feladatának. A két entitás közötti kapcsolat szinte lehetetlen, maga a típus pedig a kultúra teljes visszautasításában összegezhető. Niebuhr e típus legrepresentatívabb óegyházi képviselőjének Tertullianust látja, aki nagyon közel áll annak kijelentéséhez, hogy az eredendő bűn továbbadása a társadalom által történik. A gyermek lelke tiszta maradna, ha nem vennék körül a romlott szokások, és nem fertőznék meg a rossz nevelés. Így a keresztyén nem a bűnös természet ellen harcol, hanem a kultúra ellen, mivel ez a bűn melegágya. Természetesen a legtöbb gondot a rossz társadalmi jelenléte okozza, vagyis a pogány vallások mindenféle bálványimádása. A gond csak súlyosbodik azáltal, hogy a társadalom minden intézményét mélységesen áthatja a pogány vallásosság iránti hódolat. Ezért a keresztyének állandó veszélyben vannak, és csakis úgy maradhatnak tiszták, hogy kivonulnak az állami hivatalokból és a pogány művészetek világából, és a Krisztusnak engedelmeskednek.¹⁷ Niebuhr szerint ezt képviselték a későbbiekben Tolsztoj és a kvékerek, továbbá azok, akik a „törvényt” hangsúlyozták, viszont elhallgatták az evangélium olyan részeit, amely a teljes emberiség megmentésének isteni szándékát hirdeti. Isten megmentői terve minden embert megcéloz, hogy *ha valaki hiszen őbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen.*

A kultúra Krisztusa

E modell képviselői úgy látják Jézust, mint aki a legtökéletesebben valószínűsítette meg a kultúrát: benne öltött testet legteljesebben mindaz, amit az ember elérhet. Vagyis: Jézus Krisztus a legfőbb hérosszá lesz, s így nincs különbség a neki való engedelmesség és egy adott kultúra elfogadása között. Az egyháztörténet minden korszakában találkozunk azzal a felfogással, hogy Krisztus az adott kultúra megmentője, egyfajta „kulturális messiás”. Ez a kultúrán keresztül határozza meg Krisztust, és pedig úgy, hogy kiválogatja tanításából és életéből azokat a vonatkozásokat, melyek összeillenek az adott kultúrával.¹⁸ Ezt a szemléletet hajdan a gnosztikusok vallották. Az evangéliumot összeegyeztették a kor tudományos eredményeivel és filozófiájával, Krisztusban pedig olyan „kozmosz harcos”-t láttak, aki helyreállította az igaz ismeretet.

¹⁶ Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*, 47–48.

¹⁷ Uo. 52–55.

¹⁸ Uo. 83–86.

Niebuhr ennek a modelnek későbbi képviselőjeként látja Abelardust, a 18. századi racionalisták közül pedig John Lockot, Immanuel Kantot és Thomas Jeffersont, vagy a teológusok közül Albrecht Ritschl. A racionalisták szemléletében nincs feszültség egyház és más szociális struktúrák között, hiszen a vallás feladata: azt konzerválni, ami jó a kultúrában, és azt fejleszteni, ami még nem az. Az értelemnek kell győznie a természeti ösztön felett, ezért a vallás célja: a kulturált elme kifejlesztése. Isten a teremtésben van jelen, mint immanens, racionális, morális elv. Ez a modell az egyház és világ közötti teljes harmóniára épít.

A keresztyének nagy többsége elutasította mind a kultúraellenes, mind pedig a Krisztust kultúrával megfelelő extrém nézetet, és az alapvető kérdést „nem Krisztus és a világ,” hanem „Isten és az ember” szembenállásban látta.¹⁹ A következő három modell az első kettő közé helyezhető, ugyanis a két végletmodellt árnyalják. Míg az első kettőt a „csak” modelljeinek is nevezhetjük, a továbbiakban bemutatott típusokat „és”-modelleknek is tekinthetjük. Míg az első típus az egyház bűntől való megtisztulását hangsúlyozza, a második pedig vagy tagadja az ember romlottságát (az öröklött bűnt), vagy nem számol azzal, a további modellek szerint a bűn hatása egyetemes, minden emberre kihatott. Ez alól nincs kivétel, legyen szó akár egyénekről, akár pedig közösségekről. A harmadik típus a két valóság „hierarchikus szintézise”, amelyben az egyház és világ megbékéltetése valósulhat meg.

Krisztus a kultúra felett

Krisztus a kultúra felett is Úr, mivel ő a mennyet és földet (azaz a világot) teremtő és fenntartó Atya egyszülött Fia, ezért az Atya által Krisztus és a világ is kapcsolatban állnak egymással. A világ nem Istenen kívül létezik, hiszen csak Isten gondviselésének köszönhetően állhat fenn.²⁰

A világ és Isten országa nem különíthető el mereven egymástól. Niebuhr – e szemlélet megértéséhez – Krisztus kettős természetének analógiájára támaszkodik. Ahogyan Krisztus teljességgel Isten és teljességgel ember, s a két természet nem választható el egymástól, ugyanúgy Krisztus sem választható el a világtól, és követőinek serege, az egyház sem választható el a kultúrától.²¹ E típus képviselői szerint Krisztus a kultúra felett áll: felülről érkezik a kultúrába és új értékrendet hoz magával. Alexandriai Kelemen úgy látta, hogy Jézus sokkal többet adott követőinek, mint azok a görög tanítók és filozófusok, akik az etikus életre oktatták tanítványaikat. Jézus maga a Logosz, de nem áll szemben a kultúrával, hanem él annak eszközeivel. A keresztyének elsősorban jó embernek kell lennie, alkalmazkodnia kell a jó kultúrához. Azonban Kelemen csak a keresztyének kultúrája érdekli, s nem

¹⁹ Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*, 117.

²⁰ Ramsey, Paul: *i. m.* 209.

²¹ Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*, 117–118. és 121.

a kultúra krisztianizálása. Mivel Krisztus követőinek ismerniük kell mindazt, ami „tisztességes” életet eredményez, Kelemen etikai tanácsokkal látja el a keresztyéneket. A kultúra fontosságát hangsúlyozza a hit és filozófia kapcsolatában. A görögök esetében Istennek ugyanaz a célja a filozófiával, mint ami a törvénnyel a zsidókra nézve: Krisztushoz vezetni őket.

A középkorban az egyház a kultúra őreként jelenik meg, azaz felelősséget vállal a világért. Kormányzó hatalmát Krisztus uralmára vezeti vissza. Aquinói Tamás megpróbálja összehangolni a maga kultúraetikáját az evangélium etikájával, de az evangéliumokban nem keresi meg az emberi együttélés szabályait, mivel úgy véli, hogy az együttélés szabályait az emberi értelemnek kell megtalálnia. Tágabb értelemben: ezek természeti törvények, amelyeket minden gondolkodó ember észrevehet, és végső soron Isten akaratára épülnek. „Noha ezen alapelvek alkalmazásában a polgárjog esetenként különbözni fog időről időre és helyenként, az alapelvek ugyanazok maradnak. A kultúra a kultúra számára állapít meg szabályokat, mert a kultúra az Isten adta elme munkája az Isten adta természetben.”²² Az állam mellett az egyház irányítja az ember figyelmét az örökkévalóra, ugyanakkor az egyház, amely a kinyilatkoztatás értelmezője, egyben az isteni törvény őre is. Aquinói Tamás szerint az egyháznak kettős szerveződése van: vallásos szerveződés a világban; e mellett pedig kolostori kegyesség is, amelyet másfajta hangsúlyok jellemeznek, de ez az életforma is része a szintetikus rendnek.

Krisztus és a kultúra paradoxonja

Ez a modell arra a sokak által fenntartott feszültségre alapoz, amely – úgy mond – az egyház és világ között áll fenn. A találkozás azt a paradox kapcsolatot eredményezi, hogy Krisztus és az emberi kultúra konfliktusban van. Képviselői dualista szemléletmódot vallanak, és olyan teológiai fogalom párokat részesítenek előnyben, mint törvény és kegyelem, kijelentés és értelem, idő és örökkévalóság. A dualisták egzisztencialista gondolkodók, s egyetlen központi kérdésre építenek: Isten és az ember konfliktusára.

„Egyik oldalon vagyunk mi minden cselekedetünkkel, államainkkal és egyházunkkal, pogány és keresztyén törekvéseinkkel; a másik oldalon ott van Isten Krisztusban és Krisztus Istenben. Krisztus és a kultúra kérdése ebben az esetben nem az, amit az ember tesz fel önmagának, hanem az, amelyet Isten kérdez tőle; ez nem Krisztus és a pogányság kérdése, hanem Istenről és emberről szóló kérdés.”²³

A kettő közötti konfliktus a kereszten oldódott fel, s ez Isten kegyelmének a megmutatkozása. Isten kegyelme csoda, amely az embert Isten gyermekévé fogadja – minden érdeme nélkül, felszabadítja a gonosz fogságából, megtérésre vezet, és reménységet ad neki a jövőre nézve. A kegyelemben

²² Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*, 135.

²³ Uo. 150.

megvalósult új élet nem oldja fel a bűn és kegyelem feszültségét, mivel a kegyelem Istenből fakad, a bűn pedig az emberből. A kegyelem Isten attribútuma. Ez a megbékéltetést munkálja Isten és ember között: Jézus Krisztus „Isten kegyelme, és a kegyelem Istene”.²⁴

Mivel Istenben semmi bűn nincs, a bűn teljességgel emberi, s így a keresztyén kultúra is teljesen romlott. Ez az egyházra is vonatkozik, mert az ember nemcsak természetében lett bűnössé, hanem konkrétan is: a kultúrában. Az ember romlottsága egyben a kulturált ember Istennel való szembenállása, ezt pedig nem lehet figyelmen kívül hagyni. Minden emberi cselekedet és minden emberi kultúra az istentelenséggel fertőzött, amely minden bűn alapja: Isten akaratának mellőzése. A keresztyének a bűnbocsánatot munkálják, de könnyen kiderülhet, hogy sokkal inkább szeretnék megbocsátani és szeretni, mint megbocsátottnak vagy szeretettnek lenni, illetve a magunk igazságával élni az Istentől való függőség helyett. Az egyház a kultúra bűntársa, megfertőződött, akárcsak minden más szociális struktúra.

A keresztyéneknek fel kell fedezniük, hogy az élet sokszor ellentmondásos, de Isten titokzatosan formálja népét az ellentmondások között is. A dualisták felismerik, hogy nem tudják kiszakítani magukat a világból, és hogy Isten nem akarja kiemelni övéit a világból, hanem inkább benne akarja éltetni és megtartani őket. Ebben az életben paradox helyzetek születnek: a keresztyén egyszerre megigazult és bűnös, hisz és ugyanakkor kételkedik, megváltásban részesült, de továbbra is elveszítheti azt.²⁵

A kultúrát átformáló Krisztus

A legtöbben úgy látják, hogy Niebuhr ezt a modellt tartotta a legmegfelelőbbnek. Noha különbség fedezhető fel Isten Krisztus által véghezvitt megváltói munkája és az ember kultúrában végzett munkája között, a kettőt nem szükséges szembe állítani egymással; de Krisztus világ felett kimondott ítéletét mégsem szabad feloldani a mindenáron való harmonizálás szándékával. Niebuhr e típus képviselői közé sorolja János evangélistát, Augustinust és Kálvint, illetve ide tartoznak azok a keresztyének is, akik elismerik a világ romlottságát, de ugyanakkor azt is látják, hogy Krisztus nemcsak az ember lelkét váltotta meg, hanem meg is újítja a teljes embert, s így az ember világban végzett munkáját is. Krisztológiájuk nem a dualisták által előnyben részesített új törvényt, hanem a megváltást hangsúlyozza. Krisztus nemcsak a törvény és az ezt szabályozó akarat szintjén találkozik az emberrel, hanem az embert teljes testi-lelki valójában szólítja meg, váltja meg és formálja át. Nemcsak törvényt, tanítást és tanácsokat osztogat, hanem a legnagyobb mélységet vállalja fel, a teljes megvetettséget. Benne nemcsak az elkövetett bűnbocsátatik meg, hanem az öröklött bűn is; sőt: az ember megkapja a lelki gyógyulás lehetőségét is. Akik e modell szerint gondolkoznak, azt vallják,

²⁴ Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*, 152.

²⁵ Uo. 155–157.

hogy a bűn „mélyen az ember lelkében gyökerezik, és áthatja az ember minden cselekvését, s hogy a megromlásban nincs fokozatosság, noha az különbözőképpen nyilvánul meg.”²⁶

A kultúrához való pozitív viszonyulást Niebuhr három teológiai szemléletre vezeti vissza: 1. Krisztus nemcsak az újjáteremtést munkálja, hanem jelen volt a teremtésben is; 2. az ember Istentől való elszakadása az ember oldalán mutatkozik meg, hiszen nem Isten szakította el magát az embertől, hanem az ember szakadt el Istenétől, s az emberi természet ennek következtében romlott meg teljesen, noha az továbbra is Isten képmása; 3. a történelem nemcsak az ember által bontakozik ki, hanem az Isten és ember közötti drámai interakció.²⁷ Krisztus teremtésben való részvétele (1.) elősegíti a kultúra és Krisztus között tátongó szakadék áthidalását. Sőt: Krisztus megszületésével maga Isten öltött testet és jelent meg az emberért az emberi kultúrában. Ahogyan a teremtésben nemcsak az Atya volt jelen, hanem a Fiú és Szentlélek is, úgy a megváltásban és megszentelésben is mindhárom személy jelen van. Niebuhr tehát nem tesz különbséget a teremtés és az abból kifejlődő, majd megromlott kultúra között, és mintegy megelőlegezi az antropológiai (2.) argumentumokat. Noha az ember és általa a világ is megromlott, ez nem a megsemmisítés reakcióját váltja ki Istenből, hanem a kijavítás és helyrehozatal vágyát. Így a történelem (3.) „Isten csodálatos tetteinek és az erre adott emberi válaszoknak története”.²⁸

Az ember megromlott, de továbbra is képes szeretni. Viszont nem képes megítélni szeretete tárgyának igazi minőségét. Életét saját értelme és vágyai irányítják, s miközben a vágyai szerinti rendet teremt meg, valójában leépíti Isten rendjét. Önromboló és világromboló tevékenységéből a megtérés útján léphet ki, hogy énközpontúsága helyett a Krisztus-központú átformálódásban részesüljön. Krisztus tehát a kultúra átalakítója, és pedig olyan értelemben, hogy új irányultságot, helyreállítást és frissességet hoz az ember életébe, és ez megmutatkozik minden munkájában. Az egyház a megváltás hirdetője és tanúságtevője. Felmutatja azt a lehetőséget, hogy a megváltás megtörtént és van átformálódás.

Noha Niebuhr ezt a modellt tartja követendőnek, bár tételelesen nem fogalmazza meg ezt, inkább a relativizmus szószólója kíván maradni, s miközben az egyház és világ találkozásának idői síkját vizsgálja, az állandóan változó kapcsolat megnyilvánulását mutatja fel. Ezáltal világossá válik az is, hogy az egyház és világ nem ellentétpárok, hanem inkább kiegészítik egymást. A világ az időhöz kötött, de mégis lehet az egyház társa, ha az időhöz kötött minőségében Isten ajándékait fedezi fel. Niebuhr elutasítja az egyház és a világ feltétlen szembenállását, mivel ez azt eredményezi, hogy

²⁶ Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*, 191.

²⁷ Uo. 191–196.

²⁸ Uo. 195.

„figyelmén kívül hagyjuk vagy alulértékeljük az egyház *világias* jellegét és a világ *egyházias* jellegét”.²⁹

4. A kapcsolat differenciált vizsgálata

Yoder úgy látta, hogy Niebuhr monolitikusnak tekintette a kultúrát, s ez zsákutcába vezet minden további vizsgálódást. A monolitikus jelleg valójában ferdítés, hiszen ezek után már csak arra van lehetőség Krisztus és a kultúra, illetve az egyház és világ kapcsolatában, hogy egyik a másiktól „teljesen távol maradjon”, vagy hogy egyik a másikat „teljesen átalakítsa”, illetve hogy „teljesen paradox helyzetben maradjanak”.³⁰ Mivel Yoder etikája *engedelmesség-etika*, amelyet arra alapoz, hogy Jézus tökéletesen engedelmeskedett az Atyának, minden etikai kérdést Jézus személyére próbál visszavezetni. Számára a világgal való kapcsolat elsősorban etikai kérdés, amelyet az alapoknál kell megvizsgálni. Elutasítja a constantinusi értelemben vett keresztyén felelősséget, mivel abban a hangsúly az emberi döntésre került, noha a keresztyén ember felelősségének nem a történelem megjobbításában kell megmutatkoznia, hanem Isten iránti engedelmességében. Yoder arra figyelmeztet: ha Jézus tanítását elválasztjuk az ő személyétől akkor könnyedén az emberi döntés és felelősség túlhangsúlyozásához juthatunk.

A kapcsolat vizsgálatának alapja – állítja Yoder – csupán ez lehet: miként viszonyult Jézus a világhoz? Az egyháznak pedig ma is ehhez kell igazodnia. Mivel Jézus viszonyulása esetenként változik, nekünk sem lehet egyetemes érvényű megállapításokba bocsátkoznunk, s ennél fogva helytelen a kérdést holisztikusan megközelítenünk. Jézus nem a kultúrát vette célpontba, hanem az egyes embert. Ezért nekünk is esetenként kell megvizsgálnunk, mi az, ami elfogadható, s mi az ami visszautasítandó az egyház és a kultúra kapcsolatában. Yoder szerint meg kell találnunk a különbségtétel és árnyaltság kategóriáit, mivel a kultúrának olyan elemei vannak, amelyeket az egyház visszautasít, de vannak olyanok is, melyeket elfogad, ugyanis vannak közös értékeik is.³¹ Mivel a tipológiában tárgyalt kapcsolati lehetőségekből hiányoznak a kultúra specifikus sajátosságai, nincs lehetőség felmutatnunk azokat az árnyaltságokat, amelyeket fel lehet fedezni Jézus viszonyulásában.

²⁹ Erről posztumusz megjelent tanulmányában ír, amely eredetileg az Egyházak Világtanácsának *Faith and Order* találkozásán, 1958-ban hangzott el. Niebuhr, H. Richard: *The Church Defines Itself in the World*. In: Johnson, William Stacey (szerk.): *Theology, History and Culture: Major Unpublished Writings*. Yale University Press, New Haven 1996, 69.

³⁰ Yoder, John Howard: *How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of Christ and Culture*. In: Glen H. Stassen, D. M. Yeager, John Howard Yoder: *Authentic Transformation*, Abingdon, Nashville 1996, 54–55. A szerző kiemelése.

³¹ Uo. 54.

Yoder szerint a keresztyének rutinosan és többnyire helyesen válaszolnak különböző módon a kultúra aspektusaira. Példaként említi a bálványimádást, pornográfiát, elnyomást, tehát a kultúra olyan elemeit, amelyeket az egyház elvet; és megemlíti a gazdasági termelést, kereskedelmet, művészeteket, mint olyan elemeket, amelyeket bizonyos határokon belül elfogad.

„A kultúra más elemeinek (mezőgazdaság, családi élet, műveltség, konfliktusmegoldás, hatalom) a keresztyén hit új motivációt ad és ezeket új összefüggésbe helyezi. Másokat megfoszt azon előjoguktól, hogy autonóm igazságot vagy értéket tulajdonítsanak maguknak, és ezeket kommunikációs eszközöként használja (filozófia, nyelv, ószövetségi rítusok, zene). A kultúra egyes formáit pedig a keresztyén egyház hozza létre (kórházak, szegények megsegítése, valamint közoktatás).”³²

Yoder alapvető nézetkülönbségének az az oka, hogy másként határozza meg a kultúrát. Niebuhr olyan belső ontológiai méltóságot tulajdonít a kultúrának, amelyet sem az Újszövetség, sem a történelem nem enged meg.³³

Yoder alapján kérdőjelezi meg Niebuhr tipológiáját, amikor a kultúra monolitikus szemléletét bírálja, bár annak hasznosságát nem kérdőjelezi meg. Úgy látja, hogy Niebuhr helytelenül teszi fel a kérdést, és erre csak helytelenül lehet válaszolni. Ti.: a monolitikus jelleg következtében a kultúra gyarapodásával, törpülni kell Krisztusnak, és fordítva.³⁴

5. Isten személyének és munkájának jelentősége

Yoder nemcsak Niebuhr kultúra-meghatározását tartja kérdésesnek, hanem a Krisztusról szóló diskurzust is. Teológiai jellegű gondokat lát Niebuhr istenképében, mivel abban Jézus az Atyától származó szeretet, remény, és hit megszemélyesítője. Niebuhr Krisztus „erényeit” mutatja be és az ő „karakterének kiválóságát” hangsúlyozza. Így Krisztus morális közbenjáróvá lesz Isten és emberek között.³⁵ Niebuhr Jézus-képéből hiányzik a tanítás, a példaadás, a tanítványságra való elhívás, keresztáldozat és a feláldozás, továbbá a tanítványokhoz való ragaszkodása, és az is, hogy a tanítványok Úrként fogadták el őt, amely gyökeresen meghatározta életük alakulását. Vagyis: elvész Krisztus jelentősége, és így az egyház sem válhat megújított közösséggé.

Niebuhr történelmen kívüli tevékenységgel ruházta fel Jézus Krisztust, mintha nem vált volna a kultúra részévé, s így akár doketistának is lehetne

³² Yoder, John Howard: *How H. Richard Niebuhr Reasoned*, 69.

³³ Yoder, John Howard: *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*, Herald Press, Scottsdale 1971, 55.

³⁴ Yoder, John Howard: *How H. Richard Niebuhr Reasoned*, 82.

³⁵ Uo. 58–65.

tekinteni. Ezzel szemben a Biblia Jézusa test-vér ember, aki a zsidó kultúrában nevelkedett és élt, megismerkedett annak szokásaival és törvényeivel. Az evangéliumok egyértelműen tanúskodnak arról, hogy Jézus zsidóként élt. Nem utasította el népe kultúráját, hanem inkább abban értelmezte újra az Isten országáról szóló tanítást. Dialógusban volt a kultúrával, de mégis különbözött attól.³⁶ A *valóságos Isten és valóságos ember* volt. Valóságos emberi természete által belépett a történelembe és a kultúrába.

Amikor Niebuhr a Szentháromság tanára épített, a zárt krisztológiára épülő etikát szerette volna fellazítani. Mint azt már előbb láthattuk, úgy mutatja be a világot, mint ami kapcsolatban van Istennel, de ugyanígy a Szentháromság második személyét is az Atyával való kapcsolat alapján mutatja be. Ezért amikor Krisztus és a kultúra kapcsolatát vizsgálja, a kapcsolatból és a kapcsolat fundamentumából, azaz a teremtésből indul ki. Tipológiája el sem képzelhető a teremtő és kultúrát létrehozó Isten képe nélkül. Istenképének töltetét Yoder a Szentírás és a dogmatörténet alapján vizsgálja, és problémásnak látja azt, hogy Niebuhr szétválasztani próbálta a Szentháromság személyeit. Az Atya-Fiú-Szentlélek egysége azonban szétválaszthatatlan, s munkájukban sem lehet őket teljesen elkülöníteni egymástól, mivel az Atya munkájában jelen van a Fiú és a Lélek is, és a Fiú munkájában az Atya és a Lélek is cselekszik.³⁷

Niebuhr a teremtettségből indul ki, és így a *jus naturalisra* építő etika útjára lép, erkölcszabályait pedig a felelősség és szükségesség fogalmai köré építi. Mivel a természeti jogra alapoz, elveti a Jézusra építő krisztologikus etikát. Ezért – Yoder szerint – többnyire a *tapasztalat* és *értelem* alapján alakít ki etikai normákat, amely veszélyes és elfogathatatlan, mivel mind a tapasztalat, mind annak értelmezése koronként és kultúránként változik. Yoder a konkrét etikai normák hiányát is kifogásolja, és rámutat arra is, hogy a könyv vége felé haladva egyre jobban fogynak a konkrétumok.

6. A tipológia hierarchikus szerkezete

Niebuhr azt hangsúlyozza, hogy a típusok között nincs alá- és fölérendeltség, mivel az egyházban mindkettő jelen van. A tipológia vizsgálata során azonban kiderül, hogy Niebuhr a *Krisztus a kultúrával szemben* típus ellen érvel leginkább, és ezáltal a típus alárendeltségét sugalja. Jézus Úr voltának kiemeléséből az következik, hogy a radikálisok képtelenek „parancsolatainak tartalmi meghatározására, és uralkodásának törvényét, amely az ember sorsát is irányítja, nem tudják összekapcsolni a természetet irányító erővel”.³⁸ Mivel szinte kizárólagosan Jézus személyére összpontosít, a radikálisoknak nem marad lehetőségük arra, hogy felismerjék az Atya történelemben és

³⁶ Yoder, John Howard: *The Original Revolution*, 13–33.

³⁷ Yoder, John Howard: *How H. Richard Niebuhr Reasoned*, 62.

³⁸ Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*, 81.

természetben megmutatkozó tetteit. Következetlenné lesznek önmagukhoz, mivel lehetetlen a kultúrától való teljes elszakadás mindaddig, amíg a kultúrában élnek. Továbbá: ítélkezéssel, a közjó megvetésével, önigazsággal és a következetesség hiányával vádolja őket.³⁹ Yoder szerint Niebuhrnak azzal kellett megküzdenie, hogy az első típus evangéliumokban gyökerezik, ő viszont az Atyára mutató Fiú és kultúra közötti dualizmussal oldotta meg ezt. Szerinte a kultúraellenesség szükséges álláspont azokkal szemben, akik a kultúrát mindenféle szűrő nélkül fogadják el.

Niebuhr az első típus követői között a mennonitákat is megnevezi, de úgy tűnik, összemosza a határt ámisok és mennoniták között, s az előbbieket több tulajdonságával ruházza fel az utóbbiakat. Mennonita háttéréből adódóan, Yoder számára szembetűnő a tévedés, s így kritikaként fogalmazza meg, hogy Niebuhr úgy ír egyes csoportosulásokról, hogy az abba tartozó nem ismerheti fel önmagát. Ennek ellenére, a legkevésbé sem kérdőjelezi meg az osztályozás hasznosságát, inkább azt hangsúlyozza, hogy a Niebuhr által felépített tipológia nem zárja ki azt, hogy az olvasó beleépíti a maga logikus kiegészítéseit.

Niebuhr tipológiáját amiatt bírálják a leggyakrabban, hogy annak már felépítése is azt sugallja, hogy a *kultúrát átformáló Krisztus*-modell a legmegfelelőbb. Paul Ramsey is azt írja, hogy az olvasók nagy többsége ezzel az ötödik típussal azonosította magát, vagy ezt látták kívánatosnak.⁴⁰ Ez nem is meglepő, figyelembe véve a könyv struktúrájában elfoglalt helyét. Viszont Yoder szerint ez a logikai hierarchiának köszönhető, hiszen a logikus gondolkodó nem véletlenül jut erre a következtetésre. Így az utolsó modell azt a benyomást keltheti, hogy ezt kell előnyben részesíteni.

A hierarchiát még inkább erősíti az a tény, hogy Niebuhr nem fűz kritikai megjegyzéseket az utolsó típushoz, miközben mindhárom köztes típus leírásánál olvashatunk pozitív és negatív megjegyzéseket. Emellett az utolsó típus bemutatása sokkal holisztikusabb, nem mélyül el részletkérdésekben, és hiányoznak belőle példák is, pedig azt várnánk, hogy itt is következetesen ragaszkodni fog a korábbi típusoknál alkalmazott módszerhez. A példák hiányában pedig nehéz konkrét kifogásokat megfogalmazni ellene.

Yoder szerint az, amit Niebuhr átalakításról ért, „inadekvát fogalmazás,” amely annak köszönheti népszerűségét, hogy többé-kevésbé megkülönböztethetetlen a nyugati fejlődés fogalmától. Ezért a legtöbb olvasó fejlődési folyamatként értelmezi az egyház és világ kapcsolatát, annak köszönhetően, hogy olvasás közben mindig „továblépnek egyik átalakításból a másikra, s eközben ők maguk is egyre jobbakká lesznek és közelebb kerülnek ahhoz, amivé a kultúrának lennie kellett volna.”⁴¹

³⁹ Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*, 65.

⁴⁰ Ramsey, Paul: *i. m.* 208.

⁴¹ Yoder, John Howard: *How H. Richard Niebuhr Reasoned*, 53.

George Marsden, aki megvizsgálta a kapcsolati elemzés háttérét és Niebuhr történelmi kontextusát, néhány érdekes dologra hívja fel figyelmünket: a tipológiai elemzést erőteljesen meghatározta az a körülmény, hogy Niebuhr szekularizációt képviselő kortársai azzal támadták a keresztyénséget, hogy az veszélyt jelent a legfelsőbb értékre, a kultúrára. A keresztyének vagy annyira túlvilágiak, hogy felelőtlen polgárokká válnak, vagy pedig intoleránsak, és agresszív módon kisajátítják a kultúrát. Az „egészséges tolerancia” szószólóiként azt szorgalmazták, hogy a keresztyénséget alá kell rendelni a kultúrának. Marsden tehát a tipológiai elemzésnek apologetikus jellegére utal. Mert Niebuhr valójában azt fejt ki, hogy a kapcsolat sokkal bonyolultabb, mint ahogyan azt a kritikusok látták, ugyanis a két extrém álláspont között még számos más lehetőséggel is számolhatunk, s ő ebből be is mutat hármát.⁴² Ha igaza van Marsdennek, akkor a legtöbb Yoderéhez hasonló kritika indokolatlannak bizonyul, mivel Niebuhr célja csupán annak felmutatása, hogy a keresztyénségen belül más irányultságok is léteznek, nem csupán azok, amelyeket vádak értek. Ezért választja inkább a holisztikus megközelítést, és ezzel együtt azt is vállalja, hogy ebből adódóan sem a kultúra fogalma, sem krisztológiája nem lehet olyan jól differenciált, mint ahogyan azt Yoder elvárna. Nem az egyháznak ad etikai tanácsokat, hanem az azon kívülieket célozza meg.

7. A „világért létező egyház” helyett a „világot legyőző egyház”

Eddig többnyire azokat a kapcsolati lehetőségeket tekintettük át, amelyeket Niebuhr a *Krisztus és kultúra* című könyvében fogalmazott meg, és ismertettük Yoder kritikáját. Most pedig vizsgáljuk meg Niebuhr és Yoder egyházképét.

Az egyház átformáló jellegének hangsúlyozása nagyon korán jelentkezik Niebuhrnál. Már *A felekezeti szociális forrásai* című írásában is megfogalmazta, hogy az evangéliumokban felmutatott „kitartó hűség” csak akkor valósulhat meg, ha az ember kilép a társadalmi meghatározottságból: a Krisztus iránti hűség csak úgy lehetséges, ha levetkőzzük mindazt, ami megakadályozza ennek megélését. Miután megvizsgálta, hogy a felekezeti hűség miként hatott az amerikai egyházakra, megfogalmazta az „abszolút jó és abszolút rossz” közötti árnyaltság lehetőségeit, és megállapította: az egyház felelőtlenességgel vádolható, ha nem munkálkodik annak érdekében, hogy a „jó helyett a még jobb” és a „rossz helyett a kevésbé rossz” valósuljon meg. Ugyanis az egyháznak a „megmentés ismeretében” és a „megváltásért” kell

⁴² Marsden, George: *Christianity and Cultures: Transforming Niebuhr's Categories*, In: *Insights: The Faculty Journal of Austin Seminary*, 1999/Fall. <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=517> (2010. jan. 20.).

fáradoznia.⁴³ Korábban, amikor még nem fogalmazta meg ezt a kritikáját, abban látta az egyház elsődleges hibáját, hogy az a szociális determinizmus szorításába került, és ki kell szabadulnia ebből. Ezért inkább az egyház elkülönülését szorgalmazza. Az *egyház a világ ellen* című tanulmányában az egyház felelősségét hangsúlyozza: el kell határolódnia a bálványozó antropomorfizmustól és Isten szuverenitását kell hirdetnie. Niebuhr tehát megváltoztatta véleményét: az egyház hűsége és a „szociális determinizmus közötti harc helyett azt javasolta, hogy az egyháznak inkább Isten szuverenitásának hirdetésével kell küzdeni az antropomorfizmus ellen. Ez viszont inkább csak radikalizálódást jelent” – állapítja meg Hoedemaker.⁴⁴

A későbbiekben azt követhetjük nyomon, hogy Niebuhr az emberi bűnös természet önvédelmére összpontosít, és ezért az egyház természetének meghatározása válik fontossá számára. Az egyházat az egyetemes összefüggésekben kívánja látni, vagyis hogy milyen kapcsolatban áll Istennel és a világgal, mivel ez megvéd attól, hogy kiemeljük az egyházat a történelmi keretektől. Egyaránt láthatóvá kell válnia annak, hogy az egyház különleges közösség, de egyetemes felelősség is hárul reá. Amennyiben csak az előbbit hangsúlyozzuk, akkor elszigeteljük az egyházat; ha pedig az egyetemes felelősséget részesítjük előnyben, akkor fennállhat az egyház elvilágiasodásának veszélye. Az egyház ebben a kettősségben kell munkálkodjon a világ átalakításáért.

Yoder óriási különbség lát Niebuhr korai, a 20. század 20-as, 30-as éveiben megfogalmazott ekléziológiai nézete és későbbi látása között, és úgy vélekedett, hogy a *Krisztus és kultúra* az időközben bekövetkezett váltás apológiája, mivel visszalépett, vagy pedig azért, mert „nem találta meg a látásának megfelelő egyházat”.⁴⁵ Yoder megállapítása nem állja meg a helyét, mert – mint azt már láttuk – Niebuhr korai műveiben is jelen van az átformálás lehetősége.

Az *Egyház célja és szolgálata* című tanulmányában Niebuhr a kulturális élet céljaival hozza kapcsolatba az egyház partikuláris feladatait. Itt az egyház és a világ elválaszthatatlanul kapcsolódnak egymáshoz, s a világ elengedhetetlenül szükséges az egyház meghatározásához.

A világ nem mindig ellentétpárja az egyháznak, hanem sokkal inkább „az egyház társa és olyan közösség, amely maga is Isten előtt él [...], néha ellenség, máskor pedig társ”.⁴⁶ Az egyházat sokkal inkább funkciójában és eszközi voltában határozza meg, mint ontológiailag. Az ember-Jézus a kultúra részévé

⁴³ Niebuhr, H. Richard: *The Social Sources of Denominationalism*. World Publishing Co., New York 1957, 277.

⁴⁴ Hoedemaker, Libertus A.: *The Theology of H. Richard Niebuhr*. Pilgrim Press, Boston 1970, 139.

⁴⁵ Yoder, John Howard: *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984, 89–90.

⁴⁶ Niebuhr, H. Richard: *The Purpose of the Church and Its Ministry*. Harper & Row, New York 1956, 26.

vált, s ez azért történt, mert „szerette a világot”. Az embereket szeretetével hívta ki az önszeretet rabságából, hogy megismerhessék az igazi szeretetet: szeressék Istent. Kihív a világból, majd visszaküld oda. A világgal való dialógust szorgalmazza, s nem az elhatárolódást tőle. Az egyházat viszont nem a világiasság és elszigetelődés veszélyeztetheti, hanem a keresztyén humanizmus, amelyben elveszhet a hit megkülönböztethetősége, és az egyház felszívódhat a humanizmusba.⁴⁷ Mivel Jézus egyrészt Atyjához ragaszkodott, másrészt pedig hűséges volt az emberhez is, ugyanennek kell megmutatkoznia a keresztyének életvitelében is. A keresztyén élete állandó peregrináció a világból Istenhez és Istentől a világhoz, a cél pedig a világ megtérítése.

Miután Niebuhr az elbukás veszélyeire hívja fel a figyelmet, s figyelmeztetésként Izráelt állítja az egyház elé, azt hangsúlyozza, hogy a sajátos felelősség nem tévesztendő össze a sajátos előjogokkal.⁴⁸ Az egyháznak Jézus életéhez és szolgálatához kell igazodnia, és így kell meghatároznia önmagát.

A kizárólagosan Jézus-központú egyház ellentmond önmagával, mivel Jézus – önmagán túl – az Atyára mutatott és a megváltást munkáló szeretetre. Niebuhr arra inti az egyházat, hogy kerülje önmaga dicsőítését, mert amikor az egyház „önmagára koncentrál, önmagát dicsőíti és az egyház iránti szeretetet a legfőbb parancsolattá emeli, elveszíti egyházjellegét”.⁴⁹ Az egyház létének csak akkor van értelme, ha betölti a maga küldetését.

Az egyház Isten országának terjedéséért munkálkodó közösség, de időnként nem kerülheti el az intézményesülést. Kétségtelen, hogy az intézményesülés tompítja és visszafogja az egyház dinamizmusát, s ennek következtében az egyház rideg és statikus lesz.

Viszont Niebuhr rámutat arra is, hogy az intézményesülésnek pozitív hozadéka is van: arra kötelezte az egyházat, hogy ragaszkodjék a kialakult rendhez. A forradalmi mozgalmak előbb-utóbb az általuk kiharcolt új rend őreivé válnak. Ez történt a reformáció esetében is, amikor az új rendet a hitvallások, az új rítusok, intézmények és a fegyelem gyakorlása védték. E nélkül a „nagy mozgalmak csupán olyanok lettek volna, mint a tengeri vihar, amelynek elvonulása után minden korábbi létesítmény romokban hever.”⁵⁰ Niebuhr itt is dialektikusan gondolkodik: együtt látja az egyház intézményességének pozitívumait és negatívumait, azt, hogy hiányzik ebből a spontaneitás és belső vitalitás, illetve, hogy túl sokat bibelődik a múlttal.

⁴⁷ Niebuhr, H. Richard: *The Purpose of the Church and Its Ministry*, 30.

⁴⁸ Kliever szerint Niebuhr anélkül tulajdonít az egyháznak sajátos funkciót, hogy annak sajátos mibenlétet tulajdonítana. Ld. Kliever, Lonnie D.: *H. Richard Niebuhr*, Word Books, Waco 1977, 152. Niebuhr, H. Richard: *Radical Monotheism and Western Culture*. Harper Torchbook, New York 1970, 57.

⁴⁹ Niebuhr, H. Richard: *The Purpose of the Church and Its Ministry*, 30.

⁵⁰ Niebuhr, H. Richard: *The Kingdom of God in America*, 167–169.

Az egyháznak nemcsak bíznia kell Urában, hanem engedelmeskednie is kell neki, hogy az Isten által igazgatott világért munkálkodjék, és pedig úgy, hogy minden időben megfelelőképpen viszonyul a világhoz. Az egyház érdeke minden esetben az, hogy a világ átalakuljon. Niebuhr számára az egyház csak egyike azon közösségeknek, amelyek Istenre mutatnak. Az egyház különlegessége és egyedisége a Jézus iránt ápoltságában rejlik. A közösség középpontjában Krisztusnak kell állnia. Az egyháztagnak a Szentháromságon belüli kapcsolatot kell maguk előtt tartaniuk modellként, amely Krisztus megismerésén keresztül ad betekintést a kapcsolat működésébe.⁵¹

Niebuhr számára az egyház eleve létezik, vagy az adott struktúrákban, vagy pedig a vele érintkező szociális és kulturális entitásokkal való kapcsolatban, és minden munkájában ebből az alapállásból indul ki. Niebuhr nem elvont egyházat lát maga előtt, és úgy látja, hogy az egyház meghatározása helytelen mindaddig, amíg nem úgy számolunk vele, mint ami a világ része. Ezért elutasítja az egyház olyan meghatározását, amely abból indul ki, hogy az szemben áll a világgal. Yoder kifogásolja ezt, s az a véleménye, hogy az egyházat éppen annak alapján kell meghatározni, ami különbözik az egyháztól, ami nem az egyház, hanem a világ.⁵²

Yoder szerint az egyház elsősorban a kiválasztottak és elhívottak közössége, amely alternatívát kínál fel; olyan „önkéntes társulás,” amelyben nincsenek „beleszületettek,” csak olyanok, akik önként társulnak az egyház Urához, és pedig a társadalmi ranglétra minden fokáról; viszont csakis azok, akik „új életre” kötelezték el magukat Krisztus mellett. Olyan egységes entitás, amely annak kiderítését és lehetőségeit keresi, hogy miként valósulhat meg Isten terve az egyházban és a világban.⁵³ Isten a megváltást tervezte el. A golgotai kereszt új emberiséget hozott létre: az egyházat. Isten pedig győzelemre juttatja övéit mindenféle emberi számítások nélkül. Azok, „akik a társadalom megváltoztatásán munkálkodnak, úgy, hogy pozitívan viszonyulnak hozzá, valójában képtelenek erre, mivel a pozitív viszonyuláson a független alapállás feladását értik”.⁵⁴ Ebben az esetben éppen Yoder feledkezik meg a differenciált látásról, arról, amit számonkért Niebuhrtól, s így ő is monolitikus látásmóddal vádolható.

A világ egyháztól való különbözősége nem a teremtettségéből származik, hanem az emberi bukás eredménye, és nem Isten teremtett két hozzá különbözőképpen viszonyuló entitást. A másféle viszonyulás abból származik, hogy a világ még nem ismeri a Krisztusban elnyert megszentelődést, és ezért az önrendelkezés jellemzi. Yoder szerint ez „dualitás dualizmus

⁵¹ Niebuhr, H. Richard: *The Purpose of the Church and Its Ministry*, 20.

⁵² Yoder, John Howard: Let the Church Be the Church. In: uő: *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*. Herald Press, Scottdale 1971, 108.

⁵³ Yoder, John Howard: The Original Revolution, In: uő: *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*. Herald Press, Scottdale 1971, 28–29.

⁵⁴ Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*, 85. Yoder, John Howard: *How H. Richard Niebuhr Reasoned*, 71.

nélkül”.⁵⁵ Isten mind a világra, mind az egyházra „igen”-t mondott, de a kettő közül csak az egyház válaszolt „igen”-nel. Isten tiszteletben tartja azt, hogy a világ elutasítja őt. Ennek következtében Isten és a világ között már csak egy közvetett kapcsolat lehetséges, a közvetítés pedig az egyházra hárul.⁵⁶

A világot kormányzó erők bukásra vezetnek – mondja Yoder. Az egyház és világ találkozására az nyújt lehetőséget a jelenben, hogy két *aeon* egymásra csúszik: az egyik visszautal a Krisztus előtti időkre, a másik pedig Isten országának teljességére tekint. Mindkettőnek van külön szociális megnyilvánulása: az előbbinek a világ, az utóbbinak az egyház. Az ember pedig úgy van jelen a világban, hogy az élethez szükséges struktúrák és értékek alanyává válik, ezek az értékek és struktúrák viszont bálványá nőtték ki magukat, s így valójában ezeknek fogságában él. Így a világ tulajdonképpen a gonoszság strukturáltságának területe.⁵⁷ A világ semmiképpen nem lehet az egyház társa, inkább csak radikális ellentéte az egyháznak. Így a világ léte szolgáltat alapot az egyház létezésének is. Ez a szembenállás jellemzi az egyház és világ találkozását, ahol az egyház elsősorban bizonyágtevő, és többletismeretét semmiképpen sem erőltetheti a világra, mert csupán az Ige hatalmával munkálkodhat.⁵⁸

Yoder írásaiban a világ az egyház eszközeként jelenik meg: többnyire a világ van az egyházért, nem pedig az egyház a világért. Mivel az egyház küzdelemben áll a világgal, az a célja, hogy legyőzze a világot, és alternatív közösséget alakítson ki. A világ a hit ellensége, s mivel történelmi valóság, az egyház folyamatos éberségben és feszültségben élhet az evangélium visszatartása miatt. A szakítás azért lehetséges, mert Jézus nem azért lett bűnné, hogy megismerje a bűnösök közösségét, hanem azért, hogy megszüntesse a bűn folytonosságát. Ez a szakítás ugyanakkor egy új folytonosságot teremt, amelybe az ember az engedelmség útján kapcsolódik bele.⁵⁹

Az egyház Urának engedelmeskedik, nem vállal felelősséget a világért, és etikáját sem kell elérhetővé tennie a világ számára, hanem nonkonformitásban kell megteremtenie az alternatív közösséget. A keresztyének etikai mércéje nem lehet kötelező mindenkire – állapítja meg Yoder –, így engedelmség-etikáját nem akarja társadalomirányító tényezővé tenni. Etikájának alapja Isten akaratja, és a konkrét élethelyzetekben ehhez kell igazodnia. A keresztyén nem törekedhet olyan eredményességre és hathatóságra,

⁵⁵ Yoder, John Howard: *Helpful and Deceptive Dualisms*. In: *Horizons in Biblical Theology* 1998/10, 76.

⁵⁶ Yoder, John Howard: *The Theological Basis of the Christian Witness to the State*. In: Durnbaugh, Donald F. (szerk.): *On Earth Peace*. Brethren Press, Elgin 1978, 136–140.

⁵⁷ Yoder, John Howard: *Politics of Jesus*. Eerdmans, Grand Rapids 1994, 142.

⁵⁸ Yoder, John Howard: *The Christian Witness to the State*. Faith&Life Press, Newton 1964, 16–22.

⁵⁹ Yoder, John Howard: *The Theological Basis of the Christian Witness to the State*, 139.

amely emberi buzgalomra épül és nem tartja szem előtt Isten tervét.⁶⁰ Yoder olvasatában az egyháznak az a fő küldetése a világban, hogy lerontsa a Sátán domíniumát, melléktevékenysége pedig a létezéséből fakadó bizonyágtétel.⁶¹ Így a transzformatív megközelítés csak annyit tesz, hogy kiszorítja a gonoszt a képből.⁶²

8. Ekléziológiai lencsék, mint divergencia-tényezők

A Niebuhr és Yoder etikájában tapasztalható különbségek egész teológiai gondolkodásuk eltérő hangsúlyaiból fakadnak. Niebuhr teocentrikus és Yoder krisztocentrikus látása az a két lencse, amely ekléziológiájuk divergenciájához vezet. Ebből fakadóan Niebuhr holisztikus látásra törekszik, a kérdéseket a nagyobb kontextusban vizsgálja, és kedveli a konkrét esetekből levezetett általános igazságok megfogalmazását. Ezzel szemben Yoder elutasítja az általános igazságokat, az egyediséget keresi, az eseményeket pedig mindig Jézus tanítása, cselekedetei és halála alapján értelmezi. Ezért minden esetben a hitbeli engedelmességet, Jézus Krisztus Úr voltát hangsúlyozza.

Niebuhr és Yoder egyházzal alkotott képének különbözősége abból fakad, hogy másként látják Jézust. Niebuhr átalakító modellje egészséges kiegyensúlyozottságot mutat Isten teremtető munkája és megváltó munkája között, anélkül, hogy túlhangsúlyozná Jézus helyettes elégtételét. Jézus nem pusztán szenvedésével, halálával és feltámadásával vált meg, hanem egész testet öltött életével. Yoder számára Jézus maga Isten kijelentése, mert benne szemlélhető mind akarata, mind szeretete, mind pedig megváltó munkája. Mindketten fontosnak tartják az elhívottak és Krisztus kapcsolatát, de ennek megvalósulását különbözőképpen látják.

Mivel Niebuhr olyan általános jellegű témákra összpontosít, amelyek eligazítást nyújthatnak mind az egyház, mind pedig a világ számára, nem foglalkozik azokkal a kérdésekkel, amelyek sajátosan vonatkoznak az egyházra. Nem foglalkozik például a közösséggel és a közösségépítéssel, mivel a közösségi bezártságtól szeretne megóvni. Yoder viszont nagy odaadással fejti ki és részletezi azokat a tulajdonságokat, feladatokat és lehetőségeket, amelyek az egyház alternatív jellegéből származnak. Ezért egyházképe sokkal fenségesebb, mint a Niebuhré: az egyház központi helyet foglal el Isten megmentő tervében és az új emberiség kialakulásának letéteményese; nemcsak funkcionális, hanem ontológiai valóság, ugyanis az egyháznak nemcsak a funkciója különleges, hanem a jellege is.

⁶⁰ Yoder, John Howard: If Christ is Truly Lord. In: Yoder, John Howard: *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*. Herald Press, Scottsdale 1971, 63.

⁶¹ Yoder, John Howard: *Politics of Jesus*, 33.

⁶² Uo. 64.

Niebuhr és Yoder etikai tanításairól egyértelműen megállapítható, hogy különböző lencsén keresztül nézik a világot. Niebuhr trinitáriánus, Yoder pedig krisztologikus. Niebuhr holisztikus, Yoder inkább kazuisztikus, s míg az egyik inkább a kontextust láttatja, a másik inkább a konkrét tartalmat.

9. Ekléziológiai metszéspontok: a zarándoklat elve

Egyház és világ kapcsolata olyan sokoldalú teológiai kérdés, hogy az a teológia bármelyik diszciplínájának lehet vizsgálati tárgya. Ha azonban az egyház mibenléte felől közelítjük meg, akkor az ekléziológia területére jutunk. Richard Niebuhr és John Howard Yoder különböző keresztyén háttérrel és értékrend birtokában vizsgálják az egyház és világ kapcsolatának kérdését, de közös bennük, hogy törekvésük végigkísérte egész életüket. Mindketten a feszültség feloldására törekednek úgy, hogy közben két külön perspektívát látnak maguk előtt. Hol találkozik a két perspektíva?

Az egyetemes és a partikuláris közötti feszültséget Andrew Wals „zarándoklatelvnek” nevezi. Missziológiai írásában azt hangsúlyozza, hogy noha az evangélium egyetemessége felülmúlja mindazt, ami részeiben emberi kultúránkat jelenti, mégis minden esetben a keresztyén közösség adott partikuláris kontextusába hatol be.⁶³ Ő a zarándoklatelv, az egyetemes és partikuláris egyidejű láttatására törekszik, s ennek segítségével fedezhetők fel Niebuhr és Yoder ekléziológiájának metszéspontjai is. Míg Niebuhr az egyházat az elszigetelődéstől és elhatárolódástól félti, s ez indítja megszólalásra, addig Yoder az egyház és világ összelepleződése miatt aggódik, viszont mindketten azt kívánják előmozdítani, hogy az egyház igazán betöltse a maga hivatását. A passzív egyház mozgósítására törekszenek, s noha két perspektívát láttatnak, mindketten vallják, de különösen Yoder, hogy az ekléziológiát és etikát nem lehet elválasztani egymástól.

A két teológiai szemlélet közötti feszültség java része zarándoklatelv segítségével oldható fel, s így láthatóvá válik az érem mindkét oldala: a kultúrában élő egyház, illetve a kultúrában alternatívát kínáló egyház különlegessége is. Az egyházat emlékeztetni kell arra, hogy közössége van az egész emberiséggel. Hangsúlyozni kell, hogy az egyháznak missziós felelőssége van mindannak irányában, ami „nem egyház”, s e misszió felvállalása megóvja az egyházat a gettósodástól és az egocentrizmustól. Ugyanakkor emlékeztetni kell az Isten királyságában vállalt szerepére is, azaz alternatív közösség jellegére, amelynek teljes megvalósulását naponta kéri (*Jöjjön el a Te országod...*), s ezért már itt a Földön abban él.

A két külön perspektíva lézersugara akkor is találkozhat, ha a mai vizsgálódó Niebuhr tipológiájának segítségével elemzi az egyház születése

⁶³ Walls, Andrew: *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Orbis, Maryknoll 1996, 7–9.

óta fennálló, s az egyház megdicsőülésével lezáruló, egyház–világ kérdést, s a kép finomítása érdekében a Yoder kritikai lencsáját is felhasználja.

Felhasznált irodalom

- Brown, Frank Burch: Christian Theology's Dialogue with Culture. In: Byrne, Peter és Houlden, Leslie (szerk.): *Companion Encyclopedia of Theology*. Routledge, New York 1995, 314–334.
- Hoedemaker, Libertus A.: *The Theology of H. Richard Niebuhr*. Pilgrim Press, Boston 1970.
- Kliever, Lonnie D.: *H. Richard Niebuhr*. Word Books, Waco 1977.
- Marsden, George: Christianity and Cultures: Transforming Niebuhr's Categories. In: *Insights: The Faculty Journal of Austin Seminary* 1999/Fall. <http://www.Religion-online.org/showarticle.asp?title=517> (2010. jan. 20.)
- McClendon, James Wm.: *Ethics: Systematic Theology*. Vol. 1. Abingdon Press, Nashville 1986.
- Niebuhr, H. Richard: *Christ and Culture*. Harper Colophon Books, New York 1951.
- Niebuhr, H. Richard: *Radical Monotheism and Western Culture*. Harper Torchbook, New York 1970.
- Niebuhr, H. Richard: The Church Defines Itself in the World. In: Johnson, William Stacey (szerk.): *Theology, History and Culture: Major Unpublished Writings*. Yale University Press, New Haven 1996.
- Niebuhr, H. Richard: *The Kingdom of God in America*. Harper Torchbook, New York 1957.
- Niebuhr, H. Richard: *The Purpose of the Church and Its Ministry*. Harper & Row, New York 1956.
- Niebuhr, H. Richard: *The Social Sources of Denominationalism*. World Publishing Co., New York 1957.
- Pelikan, Jaroslav: *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Volume 5: Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700). University of Chicago Press, Chicago 1989.
- Ramsey, Paul: Critical review: Christ and Culture. In: *The Journal of Religion* XXXII, Jul. 1952.
- Woodard-Lehman, Derek Alan: On the Christological Transfiguration of Culture: Toward a Mendicant Ethic. In: *Studies in Christian Ethics* 21/3 (2008), 403–424.
- Yeager, D. M.: H. Richard Niebuhr's Christ and Culture. In: Meilaender, Gilbert és Werpehowski, William (szerk.): *The Oxford handbook of Theological Ethics*. Oxford University Press, Oxford 2005, 466–486.
- Yoder, John Howard: Helpful and Deceptive Dualisms. In: *Horizons in Biblical Theology* 1998/10, 67–82.
- Yoder, John Howard: How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of Christ and Culture. In: Glen H. Stassen, D. M. Yeager, John Howard Yoder: *Authentic Transformation*. Abingdon, Nashville 1996.
- Yoder, John Howard: If Christ is Truly Lord. In: Yoder, John Howard: *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*. Herald Press, Scottdale 1971.
- Yoder, John Howard: Let the Church Be the Church. In: Yoder, John Howard: *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*. Herald Press, Scottdale 1971.

- Yoder, John Howard: *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*. Herald Press, Scottdale 1971.
- Yoder, John Howard: The Original Revolution. In: Yoder, John Howard: *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*. Herald Press, Scottdale 1971.
- Yoder, John Howard: The Theological Basis of the Christian Witness to the State. In: Durnbaugh, Donald F. (szerk.): *On Earth Peace*. Brethren Press, Elgin 1978.
- Yoder, John Howard: *The Politics of Jesus*. Eerdmans, Grand Rapids 1994.
- Yoder, John Howard: *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984.
- Yoder, John Howard: *The Christian Witness to the State*. Faith&Life Press, Newton 1964.